

DISCUSIONES EN EPISTEMOLOGÍA CONTEMPORÁNEA Y REPERCUSIONES
PARA LA PSICOLOGÍA

ANDRÉS FERNANDO RAMÍREZ VELANDIA

TRABAJO DE TESIS

DIRIGIDO POR PROFESOR:

JAIME YÁÑEZ CANAL Phd

UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

DEPARTAMENTO DE PSICOLOGÍA

BOGOTÁ D.C.

2011

CONTENIDO

I. Introducción	Pág. 3
II. El sujeto epistémico cartesiano y los inicios de la teoría del conocimiento en la modernidad	Pág. 4
i. <i>La filosofía como disciplina autónoma y la aparición de la Erkenntnistheorie</i>	Pág. 11
ii. <i>La lógica moderna y el proyecto del positivismo lógico</i>	Pág. 13
iii. <i>La interpretación del logicismo de Wittgenstein en el neopositivismo</i>	Pág. 19
iv. <i>Génesis del positivismo lógico</i>	Pág. 21
v. <i>El problema de los enunciados protocolares</i>	Pág. 24
vi. <i>La crítica de Karl Popper</i>	Pág. 26
III. Del neopositivismo al pragmatismo	Pág. 28
i. <i>El holismo de Willard Quine</i>	Pág. 28
ii. <i>El problema del atomismo semántico</i>	Pág. 30
iii. <i>La crítica del segundo Wittgenstein</i>	Pág. 32
IV. El giro de los historiadores de la ciencia	Pág. 35
i. Thomas Kuhn y la inconmensurabilidad de paradigmas	Pág. 35
ii. Imre Lakatos y los programas de investigación científica	Pág. 39
iii. Paul Feyerabend y su crítica al <i>método científico</i>	Pág. 42
V. Los otros pensamientos para la construcción de una nueva epistemología más completa.	Pág. 46
i. <i>Gadamer y el vuelco a la nueva hermenéutica</i>	Pág. 47
ii. <i>La teoría crítica contra el pensamiento tradicional</i>	Pág. 50
iii. <i>El pragmatismo, Rorty, y la post-filosofía</i>	Pág. 54
VI. Conclusiones: La teoría del conocimiento y la teoría de la mente después de la caída de la epistemología.	Pág. 58
VII. Bibliografía	Pág. 62

I. INTRODUCCIÓN

Aunque en el mundo anglosajón se trata indistintamente la teoría del conocimiento (gnoseología)¹ de la epistemología², la teoría del conocimiento general precedió históricamente la formación de la epistemología como tratado del conocimiento científico válido. A pesar de haber sido fundamental en la formación de la epistemología moderna, la teoría del conocimiento remonta sus orígenes hasta la Grecia antigua donde las discusiones iniciales ya incluían el problema del conocimiento como algo fundamental. Por ejemplo, para Platón la discusión en torno al conocimiento intentaba clarificar la relación entre; *episteme* (conocimiento cierto), el problema de las sensaciones (*aísthesis*), de las opiniones (*dóxa*), de lo verdadero (*alethés*) o de las verdades justificadas por la razón (*lógos*).

Uno de los autores que ha dado claridad al asunto del origen de la teoría del conocimiento ha sido Richard Rorty. Según Rorty (1983), la teoría del conocimiento como la conocemos actualmente habría aparecido de manera abrupta entre los filósofos modernos a partir del trabajo de Descartes, e incluso, según el autor, podríamos rastrear las semejanzas entre la teoría del conocimiento de Descartes con algunos filósofos escolásticos como San Agustín, e incluso más atrás con las discusiones clásicas de Platón (en el *Teeteto*, *Menon*, *Fedon*, *Fedro*, etc.), Aristóteles (en su metafísica) o Jenófanes y Heráclito³. Ahora bien, habiendo aclarado que la teoría del conocimiento (o gnoseología) como disciplina

¹ La *teoría del conocimiento* o *gnoseología*, comprenderá el tratado que históricamente distingue; (1) la posibilidad, (2) los medios u origen, y (3) la naturaleza y el alcance del conocimiento. En cuando a (1) la posibilidad del conocimiento humano han aparecido dos tradiciones amplias: el dogmatismo que afirma que el conocimiento auténtico existe con verdades primeras y evidentes, y el escepticismo que lo niega. Refiriéndonos a (2) los medios del conocimiento o el origen, las posturas tradicionales intelectualistas confiaban en el pensamiento como generador del conocimiento (Platón, Descartes, Kant, Leibniz), y los empiristas confiaron el origen del conocimiento a la experiencia sensible (Aristóteles, Bacon, Hume, Locke). Por último, con respecto a (3) la naturaleza y alcance del conocimiento: el idealismo sostiene que todo conocimiento está determinado por nosotros mismos y no podemos conocer las cosas en sí. Por otro lado está la postura del realismo que plantea que no todo puede darse en el interior del conocimiento humano y que por lo menos algunos entes existen en sí y pueden ser conocidos al menos parcialmente por nosotros.

² En adelante trataré la epistemología como la forma dominante que tomó la teoría del conocimiento tradicional al volcarse exclusivamente sobre el conocimiento científicamente cierto y relevante.

³ Para filósofos antiguos como Platón, Aristóteles o Jenófanes; el problema del conocimiento era una cuestión central, ya que, se trataba de una discusión contra el poder que intentaban tomar los sofistas, quienes por aquella época, pretendían su ascensión política mediante la enseñanza de lo virtuoso, cosa que era repudiada por considerarse que su oficio no se realizaba al servicio de la verdad sino de los intereses de quien enseñaba.

puede rastrearse mucho más atrás del ascenso de las ideas renacentistas y modernas, ¿qué caracteriza la teoría del conocimiento moderna? Veámoslo con más detalle en el contraste de las ideas de Aristóteles y Descartes.

II. El sujeto epistémico cartesiano y los inicios de la teoría del conocimiento en la modernidad

Desde el punto de vista de Sanfélix (2003), el proyecto de Aristóteles y de Descartes tenían en común la búsqueda del objeto que definiría la filosofía primera (“*Próte Philosophía*” y “*Prima Philosophia*” respectivamente). Con esto significaban que el propósito de la filosofía era la búsqueda de lo que debía constituir las primeras causas y principios. Las diferencias entre estas dos posturas se hacen evidentes cuando se distingue de qué son esos principios y causas. Para Aristóteles se trataba de determinar los principios y causas del ente, es decir, de buscar aquello que hacía ser al ser, y los atributos que en sí le pertenecían (un problema ontológico). Para Descartes se trataba de los principios y causas del *conocimiento*. Con las formulaciones de Descartes se evidencia cómo la metafísica de la modernidad se forjó sobre los principios del conocimiento, lo que representa un giro reflexivo que tendrá importantes repercusiones en toda la evolución del pensamiento moderno y contemporáneo⁴.

Para el pensamiento cartesiano la realidad y su existencia se caracterizaban fundamentalmente por ser susceptibles de representación. Rompiendo la idea antigua, para Descartes el conocimiento ya no se da en la información entre el alma cognoscente y la entidad conocida, sino que se trata del mundo deviniendo imágenes a la consciencia. Para la modernidad esto representaba un vuelco metafísico hacia la subjetividad, es decir, hacia la posibilidad del yo como fundamento de certeza, donde se abre el camino de la representación de los fenómenos y su naturaleza esencialmente matemática (Sanfélix, 2003, pág. 47). La teoría del conocimiento moderna nos legaba entonces el problema de distinguir el sujeto del conocimiento contra el objeto cognoscible, el problema de la justificación de la

⁴ Para comprender la repercusión de la metafísica cartesiana podemos ver cómo las obras más destacadas posterior al trabajo de Descartes giraban todas en torno a los problemas del conocimiento: “*Ensayo sobre el entendimiento humano*” de John Locke, “*Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*” de Gottfried Leibniz, “*Investigación de la verdad*” de Nicolás Malebranche, “*Principios del conocimiento humano*” de George Berkeley, “*Tratado de la naturaleza humana*” de David Hume, “*Crítica de la razón pura*” de Immanuel Kant, etc.

existencia del mundo externo (realismo-idealismo), y de cómo los sentidos nos conectan con el mundo exterior en función de su representatividad.

Con Descartes la teoría del conocimiento toma un papel específico en la discusión filosófica, ya que el conocimiento especulativo que nos proporciona la consciencia está en la base de la posibilidad de fundamentar cualquier disciplina. En otras palabras, las conclusiones de la teoría del conocimiento jugarán un papel central en la arquitectura del conocimiento, que se ubicaba como la raíz del complejo árbol de las ciencias que pretende investigar los primeros principios (la metafísica cartesiana). Se podría decir en resumen que algunas de las principales características que traía la llegada de la modernidad con la teoría del conocimiento eran parafraseando a Sanfélix (2003, pág. 60); su carácter *normativo* y *universalista*, las ideas *fundacionalistas*, el *subjetivismo* del cogito cartesiano, la idea *representacional* del mundo y las marcadas ideas *cientificistas* del conocimiento.

Con Descartes quedaban planteados dos grandes problemas para los filósofos que en adelante abordarían el problema del conocimiento. El primer problema era que la mente humana se convertiría en el campo de estudio sobre el cual debía trabajar la teoría del conocimiento, y al mismo tiempo, quedaba el problema de la actitud escéptica cartesiana que cuestionaba la precisión con que nuestra consciencia captaba el mundo exterior. Locke abordará la teoría del conocimiento a partir de las cuestiones heredadas de Descartes, distinguiendo además dos maneras de hablar de la relación mente/conocimiento. A saber, existiría una forma en que la mente aprehende el conocimiento pero aparte existe una forma de validación de las pretensiones del conocimiento. La primera cuestión tratará sobre cómo llegamos a una creencia a manera de un acto mental en que “asentimos” una proposición como verdadera, y la segunda nos hablará de cómo justificamos dicha creencia proporcionándole un grado de asentimiento de la probabilidad que le otorgan las razones en que se funda -grado de certeza- (Locke, J., en Villoro, L. 2004).

Para John Locke el problema del entendimiento humano era lo central en su filosofía, y fue así que en su libro *Ensayo Sobre el Entendimiento Humano*, intentaba clarificar los tres ámbitos que eran susceptibles de ser objeto del entendimiento humano; (1) la naturaleza de las cosas y su manera de operar, (2) aquello que debemos hacer como seres racionales dotados de voluntad, y (3) las maneras en que adquirimos y comunicamos

el conocimiento. Éste último ámbito era denominado como la *semeiotiké* y constituía el estudio cuidadoso de los grandes instrumentos del conocimiento, que también podría ser denominada *Logiké* (postulado muy influido por las ideas aristotélicas). El trabajo de la lógica, era la del obrero que despeja el terreno y removía las impurezas que impedían la correcta marcha del conocimiento certero (Locke, 1999).

La investigación epistemológica en Locke tenía como componente integral la semiótica, en la cual se estudiaban los signos en tanto cumplían su función de representar las cosas del mundo (a manera de impresiones que dejan los objetos). La semiótica debería encargarse de mirar con cautela cuándo nuestras ideas realmente son conocimientos o representaciones confiables del mundo (continuando el problema del escepticismo cartesiano). Es decir, en adelante, la verdad o falsedad de una idea se ligará directamente a su materialidad o correspondencia con el mundo. El problema que tiene la noción representacional, al igual que con Descartes, tiene que ver con el papel mediacional que tienen las ideas en nuestro acceso al mundo. Es decir, las mismas ideas que son signo de las cosas son al mismo tiempo el impedimento para acceder a ellas directamente. La pregunta que queda será ¿cómo discriminar entre ideas adecuadas e inadecuadas a la realidad? Parecía según Locke que si la mente no tiene sino acceso a las ideas y sus relaciones, entonces el conocimiento debe ser así mismo la percepción de la conexión, acuerdo y desacuerdo entre ideas (Locke, pág. 523, en Sanfélix, 2003).

Aunque Locke cree que las sensaciones son una fuente de conocimiento por derecho propio y legítimo, nos permiten conocer en realidad bastante poco, ya que no nos proveen de un conocimiento de las cosas significativas (por ejemplo de la existencia de los otros), y sólo nos permiten conocer la existencia de los objetos mientras los estamos percibiendo. Debido a que las sensaciones no nos enseñan nada sobre la verdadera esencia de los cuerpos, este autor concluye que las ideas que fundamentan nuestro conocimiento del mundo tienen límites irremediables, por estar vinculadas a eventos variables. Contrario a la teoría del conocimiento cartesiana, la de Locke intentaba negar la posibilidad de las ideas innatas que justificaran el entendimiento humano. Esta idea se convertiría en la base del empirismo británico que lideraría Locke, y continuarían Berkeley y Hume.

En su *tratado sobre los principios del conocimiento humano*, Berkeley continuaba la tradición empirista del rechazo al innatismo argumentando ahora su famoso principio base de toda su filosofía “ser es ser percibido”. Según creía el británico, todo lo que yo puedo entender cuando hablo de la existencia de algo está delimitando por la percepción que yo tenga de ese algo; es decir, *todo lo que existe es percibido y sólo existe lo que es percibido*. Las ideas son la base de lo que existe (entendiendo idea como todo aquello que requiere del sujeto para poder existir, es decir todo lo que está referido inmediatamente a la mente), y por eso el ser de las cosas es ser percibidas (*Su esse es su percipi*) y no hay posibilidad de existencia de las cosas fuera de las mentes que las perciben. Al igual que sus antecesores, Berkeley fundamenta su teoría del conocimiento en la subjetividad heredada de Descartes, pero esta vez con una ontología que ya no da por sentada la existencia de la materia subsistiendo por sí misma, ni de las ideas abstractas que habían acompañado incluso a Locke. Para Berkeley, las ideas abstractas como por ejemplo la idea abstracta de un triángulo sin más, no puede concebirse sin estar acompañada de otras propiedades de dicha idea abstracta como serían; el tamaño, los ángulos, etc.

El espíritu del empirismo era notorio en las teorías de Locke y Berkeley, y desembocaría en el trabajo de Hume sobre la justificación de las creencias. Para la época en que se desarrollaba la filosofía de Hume, la teoría naturalista newtoniana había tomado fuerza entre los pensadores más destacados. Fue así como la teoría gnoseológica de Hume comienza con la base del naturalismo para en seguida explicar la función que cumple el intelecto en el acceso al mundo. Según lo veía Hume, la idea de causalidad que acompañaba la noción de ciencia dominante por aquella época debía ser revisada, ya que, esa idea tiene de fondo la existencia de la necesidad causal en la naturaleza, pero además nuestra capacidad para aprehenderla. Lo cierto es que, para Hume, al cuestionarnos acerca de la creencia en un hecho particular debemos remitirnos a las razones, pero, necesariamente las razones deben ser algún otro hecho relacionado con dicha creencia que en últimas está en la experiencia *-en la memoria o en los sentidos-* (Hume, en Popper, K., 1994).

Para Hume las fuentes de nuestro conocimiento necesariamente se remontaban a nuestra experiencia y a las impresiones que obteníamos del mundo a través de la misma, así

pues la idea de causa –que era fundamental en el establecimiento de las leyes científicas– tenía como obstáculo nuestra naturaleza humana, es decir, existía una imposibilidad de acceder a las causas reales en el mundo porque la noción de necesidad que acompaña los fenómenos que experimentamos, no depende del mundo sino de nuestro hábito (de la costumbre). No podemos –según Hume– traspasar la barrera de nuestros sentidos y todo lo que creemos que es consecutivo lo creemos por nuestras ideas e impresiones pasadas, de esta forma cualquier predicción sobre el futuro será solamente con base en nuestra experiencia personal, lo que sin duda no nos garantiza predicción totalmente válida ni conocimiento objetivo⁵. Para acercarnos a las relaciones causales en la naturaleza dependemos de justificar las creencias, pero con la idea escéptica de Hume, no tendríamos ninguna justificación racional para creer que podemos predecir acontecimientos futuros, ni tampoco para creer que lo que hemos identificado como causa siga produciendo su particular efecto.

En la filosofía de los empiristas que hemos mencionado tanto como en la filosofía cartesiana se mantenía el concepto de idea como fundamento del conocimiento. La idea como aquel contenido de la consciencia cuando se está pensando, se origina con la tesis subjetiva del yo cartesiano y permea la filosofía empirista británica. La diferencia como lo hemos anotado está en la negación que hacen los empiristas del carácter innato de dichas ideas. La noción de mente como lienzo donde se plasman los objetos de la realidad exterior continuaba tomando fuerza y sería en ese punto donde aparecería la crítica de Kant al fenomenalismo. Para Kant, resultaba problemático considerar (como lo habían hecho sus predecesores modernos) que la mente se correspondía con lo que estaba en la naturaleza (la cosa en sí) sin tener en cuenta el papel que desempeñaba la acción del juicio humano.

La teoría del conocimiento con Kant daría un vuelco para tratar de dar lugar al papel de la razón a la luz de la filosofía empirista. Es así que en su *“Crítica de la razón pura”* Kant estructuraba su epistemología separando entre juicios analíticos y sintéticos. Recordemos que el proyecto de Kant buscaba aclarar los límites y principios de la razón. Kant creía que los errores que se habían cometido en la filosofía hasta ese momento radicaban en la extralimitación de la razón, la cual no respetaba sus propios límites ni los de

⁵ Razón por la cual se le ha denominado a la teoría de Hume como un fuerte escepticismo que incluso se contraponía a las ideas que fundamentaron el método científico newtoniano.

la experiencia. Según Kant, el modelo a seguir para evitar la extralimitación de la filosofía era el de la ciencia, a su vez, la ciencia estaba formada de juicios analíticos y sintéticos; siguiendo las ideas empiristas, los juicios sintéticos eran aquellos capaces de relacionar entidades distintas y aportaban algo nuevo al conocimiento (Por ejemplo, el hidrogeno es el elemento químico más abundante en la tierra). Por otro lado los juicios analíticos se caracterizaban por desarrollar lo ya sabido (aquello de lo que ya disponemos) y entender articulaciones internas (por ejemplo, todos los hombres solteros son no casados). De acuerdo a todo esto los juicios sintéticos a priori⁶ constituían la base de la ciencia porque al mismo tiempo nos proveen de información nueva, y por ser a priori son universales y necesarios para establecer la verdad.

Al intentar reconciliar el empirismo y el racionalismo, Kant sostenía que efectivamente nuestro conocimiento comenzaba por la experiencia, pero que a partir de ella sólo recibíamos impresiones sensibles desordenadas, singulares y subjetivas. Aquello universal y necesario que constituía la base del conocimiento objetivo está mediado por la razón del sujeto del conocimiento. Por ejemplo, la experiencia siempre aparece ordenada en el nivel espacial o el temporal, y estos niveles constituyen formas *a priori* que poseemos independientemente de la experiencia. Caso similar ocurre con los conceptos de realidad, causalidad, acción, contingencia, entre otros, que tampoco provienen de la experiencia sino que también constituyen formas *a priori*⁷ del entendimiento que convierten los fenómenos naturales en objetivo de la ciencia física.

Resultaba claro que sólo mediante las formas a priori del entendimiento podríamos acercarnos a los fenómenos, ya que las impresiones sensibles subjetivas en sí mismas no representaban la realidad. No se trataba de conocer las cosas en el mundo, se trataba de construirlas mediante la subjetividad del yo. El mundo de los *noúmenos* (las cosas en sí) existe, pero estos son incognoscibles para la razón humana. Vemos como Kant mantenía la idea del sujeto cartesiano representando al mundo. En general la filosofía kantiana seguía

⁶ Un ejemplo de juicio sintético a priori podría considerarse “Una recta es la distancia más corta entre dos puntos”. Por un lado vemos que no es analítico porque el predicado no está contenido en el sujeto, y por otra parte no es necesario recurrir a la experiencia para definir su verdad.

⁷ Para Kant además la idea del mundo, de Dios y del yo constituyen facultades (a priori) de la razón cuya función permite también unificar objetos fenoménicos

la tradición de poner en la base del análisis eso de lo que disponemos inminentemente para acceder al conocimiento. Según la tradición a partir de Descartes, pasando por los filósofos que hemos examinado, eso de lo que disponíamos era el pensamiento, la razón, el yo. Las preguntas que vinieron después en torno al tema, intentaban definir qué era el pensamiento, y cómo se nos daba la posibilidad de llevarlo al análisis.

Precisamente en la clarificación de lo que constituía el pensamiento aparecerían los filósofos que veían en el análisis del lenguaje y de la lógica el terreno perfecto para emprender la comprensión de la mente y sus procesos. La respuesta en los filósofos apoderados de las ideas kantianas tomó un rumbo diferente con la idea de la filosofía lingüística que desarrollarían con mayor claridad; Frege, Russell y el primer Wittgenstein. A saber, el pensamiento se convertía en el conjunto de configuraciones cuasi-objetivas, simbólicas y conceptuales que constituían el saber. De esta manera en la confrontación imprecisa e imperfecta de esas configuraciones, y su equívoca forma de relacionarse con la experiencia aparece el problema del cual el análisis filosófico comenzaría a ocuparse. Veámoslo con más detalle.

Una discusión que será fundamental para comprender el problema epistemológico contemporáneo tiene su base en una dicotomía que se dio a comienzo del siglo XX. Por una parte, los filósofos que heredaban las ideas kantianas, continuaban el proyecto de la filosofía con base en la teoría del conocimiento -con el elemento común en la búsqueda de sustituir el discurso metafísico que había caracterizado algunos postulados del idealismo alemán-. Para esta nueva época, el discurso de la ilustración moderna heredado entre otros por los filósofos europeos destacados, ya había triunfado sobre el dogma religioso. La disputa había tenido un ganador, y por ende, en adelante el caballito de batalla de los académicos no podía seguir siendo la vanguardia intelectual que los había posicionado en la ilustración. Por otra parte, en respuesta al nuevo posicionamiento dominante de la filosofía científicista moderna por sobre los demás discursos, surgía entre los intelectuales un nuevo espacio cultural donde se proclamaba la importancia por la literatura, la poesía, la política, y las críticas artísticas. Las ideas de la filosofía que habían posicionado a la ciencia natural por encima de la religión ahora también alejaban y estigmatizaban la labor de los intelectuales, y en cuanto más rigurosa se hacía la filosofía más se alejaba del resto de la

cultura y más absurdas parecían sus pretensiones tradicionales de comprender al ser humano. Así pues, esta dicotomía habría significado el posicionamiento intelectual de una manera particular de entender el conocimiento y lo humano -característico del modelo cientificista moderno- que además se constituiría en adelante en el pilar de la historia intelectual que fundamentó las ciencias excluyendo de sus discusiones temas que volverían a posicionarse sólo hasta la segunda mitad del siglo XX con el rescate de esas otras posiciones ahora comúnmente encuadradas en la filosofía continental, como mostraremos más adelante.

i. La filosofía como disciplina autónoma y la aparición de la Erkenntnistheorie: La filosofía como disciplina autónoma, tiene su origen hasta la aparición del pensamiento kantiano. En la época de Descartes, cuando él y Hobbes hablaban de la filosofía como escuela, no pretendían hablar de una teoría del conocimiento o una meta-teoría similar a la que apareció en el siglo XIX, por ejemplo. La pretensión de Descartes y Hobbes era la de dar un estatus privilegiado al conocimiento que permitiría florecer la matemática, la mecánica, la medicina, entre otros campos de conocimiento que habían permanecido hasta el momento atados a las instituciones eclesiásticas que sostenían el poder en la cultura. Por aquella época no se procuraba distinción alguna entre el conocimiento científico y el filosófico, lo que se libraba era, en palabras de Lecky una “guerra entre la ciencia y la teología” (Rorty, 1983, pág. 127).

La demarcación entre las ciencias y la filosofía como disciplina sólo apareció hasta que se impuso la idea de que el núcleo de la filosofía debía ser la “teoría del conocimiento”, o lo que es equivalente la pregunta por los fundamentos de la ciencia misma. Aunque esa idea de filosofía fundacionalista se remonta a las *Meditaciones Metafísicas* cartesianas (1641) e incluso a la *De Emendatione Intellectus* de Spinoza (1662), lo cierto es que se hizo autoconsciente entre los académicos sólo hasta después de la obra de Kant. Si lo pensamos en retrospectiva, es difícil imaginar algún sistema filosófico en la modernidad que no hubiera estado ligado a la teoría del conocimiento. La idea kantiana posicionaba la filosofía en un lugar privilegiado en el acceso al conocimiento en tanto se trataba del fundamento del conocimiento mismo. Con Kant comenzábamos a pensar la reflexión filosófica como antecesora o subyacente a las demás formas de conocimiento, y que por demás permitía

situar a los filósofos antecesores como si hubieran estado intentando responder a la pregunta ¿cómo es posible el conocimiento?

La teoría del conocimiento ligada a la noción epistemológica, y como campo específico de estudio es difícil de rastrear en su aparición concreta, sin embargo, durante la segunda mitad del siglo XIX en algunos círculos académicos de Alemania comenzaba a tomar fuerza la obra de Kant entre aquellos que veían imperante la necesidad de separar la filosofía a manera de disciplina autónoma, ideológica y no empírica por una parte, y la naciente ciencia psicológica por otra. El idealismo hegeliano proclamaba por aquella época que todas las ciencias podían ser extraídas de nuestro propio espíritu y por ende el acercamiento a los fenómenos del mundo no se daba directamente en la experiencia sino en el terreno de la consciencia. Según Hegel, en el enfrentamiento que había ganado la ilustración a la fe se reflejaba un posicionamiento dominante del intelecto, sin embargo, el intelecto moderno sólo constituye la negación del mundo como totalidad –como discurso metafísico-y por ende la victoria del proyecto intelectual sólo es algo temporal preparando el posicionamiento del sistema ideal que él mismo propone (Hegel, 1993).

El intento de sostener el idealismo metafísico hegeliano, fue rechazado por los postulados de los neokantianos que rechazaban su carácter especulativo, buscando además el dominio del conocimiento racional kantiano sobre la metafísica filosófica que promovía este tipo de idealismo. Se abrió paso al fracaso del proyecto filosófico idealista, y los académicos de la época comenzaban a darle prioridad a una visión de la filosofía en su papel meramente clasificatorio y distintivo, la filosofía había perdido el estatus que la había caracterizado hasta ese momento y la batuta del conocimiento quedaba en manos de la objetividad que brindaban las distintas disciplinas empíricas que comenzaban a tomar su lugar en la discusión académica. Así pues, el término “*Erkenntnistheorie*” puede rastrearse hasta los círculos kantianos con Vaihinger en “*Über der Ursprung des Wortes Erkenntnistheorie*”, y con un apoyo más concreto a su nomenclatura por el historiador de la filosofía griega Eduard Zeller, quien entre 1862 y 1877 publicó su artículo “*Über Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnistheorie*” en el cual se promovía la teoría del conocimiento desde un punto de vista meta-teórico que la hacía fundamental en la

disciplina filosófica que buscaba preservar su estatus en la tradición (Hacking, I. inédito, en Rorty, 1983, pág. 130; Sanfélix, 2003).

Para el año 1930 con la apropiación del término Erkenntnis, los positivistas lógicos (especialmente Carnap y Reichenbach)⁸, iniciarían la publicación de su revista con el mismo nombre, en la que se intentaba alcanzar la cúspide del proyecto que había dejado Zeller sesenta y cinco años atrás, y que continuaba la tradición kantiana, desplazando con la teoría del conocimiento, no sólo la metafísica del lugar privilegiado que había tenido para la filosofía hasta ese momento, sino además instaurando el régimen de la “reina de las ciencias” pero desde una posición radicalmente desmedida.

ii. La lógica moderna y el proyecto del positivismo lógico

El logicismo: El comienzo de la lógica data de los postulados aristotélicos acerca del pensamiento y su relación con los silogismos. A saber, recordemos que Aristóteles quería hallar el correcto funcionamiento del pensamiento con el fin de no incurrir en falsos argumentos, falacias o sofismas (tan usados por la escuela de los sofistas en aquella época). A partir de su idea, el correcto pensamiento y correcto argumento se daba a través de los silogismos, donde el silogismo se definía como un razonamiento deductivo que consta de dos premisas y una conclusión derivada de aquellas, a través de la comparación entre las premisas y mediada por un término medio⁹. Las conclusiones de un silogismo son verdades necesarias y universales, eso sí, en tanto las premisas sean verdaderas teniendo una relación directa con la realidad.

La aparición de los sistemas axiomáticos sería el punto clave en el cambio del pensamiento silogístico. Veamos por qué. En el siglo XIX apareció en Europa una serie de pensadores (entre otros; Frege, Russell, Gödel, Peano), que estaban encaminados a crear un

⁸ Carnap puede ser ubicado como el mayor representante de la posición metafilosófica de la teoría del conocimiento, al interior del positivismo lógico, rastreando por ejemplo sus artículos de 1931 y 1932, respectivamente “*La antigua y la nueva lógica*” y “*La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje*”. Por el lado de Reichenbach su trabajo más destacado en el posicionamiento de la metafilosofía como teoría del conocimiento se encuentra en “*Moderna Filosofía de la ciencia*” (1965).

⁹ Recordemos el clásico ejemplo de: Todos los hombres son mortales -**premisa mayor**-, Sócrates es un hombre -**premisa menor**-, entonces Sócrates es mortal -**conclusión**-.

sistema axiomático¹⁰ que sirviera para deducir las verdades matemáticas¹¹. Algunos de los proyectos más exitosos en este sentido fueron los que encabezaron Peano y Russell quienes a principio del siglo XX parecían haber logrado la axiomatización de la aritmética, y Hilbert que había conseguido en 1903 demostrar la consistencia de la geometría Euclidiana con ayuda de la misma aritmética. El proyecto logicista había iniciado por buen camino, por lo menos en el ámbito de las matemáticas, y ahora se abría paso para continuar su rechazo de la metafísica especulativa (idea proclamada inicialmente por Kant) para pensar las limitaciones del análisis filosófico como proyecto científico. Estas limitaciones darán paso a la concepción del neopositivismo que logrará satisfacer en el ideal kantiano la eliminación de la metafísica especulativa, a través de la limitación del sentido que tienen las palabras, proposiciones y expresiones.

Uno de los más importantes precursores para la aparición del positivismo lógico fue Gottlob Frege y el proyecto de la nueva lógica. El proyecto de Frege dio inicio intentando eliminar la necesidad de apelar a la intuición en la construcción de los modelos matemáticos, apelando a formalizar la matemática de la manera más rigurosa posible. En su *Conceptografía* Frege anunciaba que la tarea de la filosofía era romper la tiranía de las palabras sobre el pensamiento, trayendo a la luz las confusiones que son casi inevitables en el uso del lenguaje (Frege, 1879, en Frege, 1972). Se trataba en ese momento de cambiar la manera tradicional de hacer filosofía mediante la especulación y las preguntas fundamentales (“¿Qué conocemos?”, “¿Cómo conocemos?”) para volcarse a una revisión a través de los significados (por ejemplo, el significado de las palabras en el contexto de una oración), iniciando lo que se reconocería inicialmente como el “giro lingüístico”¹². Para

¹⁰ Un sistema axiomático está definido como un conjunto de símbolos o elementos que sirven para construir fórmulas y que está mediado por una gramática, es decir, por una serie de reglas para construir dichas fórmulas o hacer las proposiciones bien formadas. También el concepto de sistema axiomático debe incluir el conjunto de premisas y las reglas de inferencia y transformación de las fórmulas.

¹¹ Una diferencia que comenzó a marcarse entre las ideas de dos escuelas diferentes (una integrada por –Frege, Whitehead y Russell-, y la otra integrada por –Peano, Gödel y Hilbert-), era que para la primera el sistema axiomático (siguiendo la tradición) debía tener premisas verdaderas, mientras para la otra escuela (encabezada por Hilbert) las premisas no tenían que ser verdaderas o falsas, solamente debían ser interpretables en un modelo determinado que las hacía o no verdaderas.

¹² Uno de los teóricos que promueve la idea de que el giro lingüístico en la filosofía se remonta a Frege, es Michael Dummett (1993), quien expone, que la filosofía analítica a partir de Frege, parte del hecho

Frege resultaba claro que los razonamientos se formulan en el lenguaje natural, y este está lleno de imperfecciones y engaños (al tratarse del lenguaje que usamos a diario), y es por esto que la labor del filósofo será la de trabajar sobre un lenguaje objetivo (la lógica), para crear una versión purificada, controlable en todo aspecto, y adaptada a la deducción matemática (lenguaje ideal).

Más adelante, Russell siguiendo las ideas de su mentor Frege, continuaría con el análisis riguroso del lenguaje postulando que algunos enunciados (de los que en principio pareciera que no se puede proclamar verdad o falsedad), a la luz de un análisis lógico que los parafrasee adecuadamente, pueden hacer evidente su capacidad o incapacidad de denotar una realidad efectivamente existente (empíricamente contrastable). De lo anterior se deriva, para Russell, la naturaleza engañosa del lenguaje natural, que nos provee enunciados que pueden enmascarar su verdadera forma lógica¹³. Al igual que Russell, Moore continuaría esta manera “lingüística” de hacer filosofía, procurando el análisis, la descomposición de conceptos o estructuras conceptuales en los constituyentes más simples, y la lógica como herramienta principal de análisis procurando que siempre que fuera posible cualquier entidad inferida pudiera ser reemplazada por construcciones lógicamente deducidas.

El proyecto que emprendió Russell y los demás lógicos de la escuela de Cambridge, tenía como intención principal la clarificación lógica de todos los enunciados que constituían el conocimiento del mundo, -sobre todo pensando en la clarificación de aquellos enunciados que referían a entidades metafísicas y que por tanto no tenían significado- y entre esos enunciados eran fundamentales los de la matemática (por considerarse la ciencia más precisa). Por ejemplo, a partir del proyecto de Russell, incluso los números enteros podían ser definidos como funciones lógicas en relación con un completo proyecto gramatical, por ejemplo, “*0 podía ser definido como la clase de aquellas*

de que la filosofía del lenguaje debe ser la base de toda la filosofía, en tanto, la única ruta posible para analizar el pensamiento sería a través de sus componentes semánticos. Se debía según esa idea expulsar la consciencia del estudio del pensamiento para encontrar su fundamentación en el análisis lógico del lenguaje, con lo que se hacía de la lógica filosófica la base para la teoría del conocimiento heredada desde Descartes, y se abría paso a una nueva manera de abordar los problemas heredados de la modernidad.

¹³ Un enunciado como: “el actual rey de Colombia tiene barba”, sólo revela su forma lógica que lo hace verdadero o falso cuando se parafrasea de la forma “existe un solo X que actualmente reina en Colombia y este X tiene barba”

cosas que no tienen miembros, es decir, es la clase cuyo único miembro es una clase (clase es técnicamente análogo al uso de función proposicional) que no tiene miembros. Y el I podía ser definido como la clase de aquellas clases que tienen la propiedad de consistir en cualquier cosa que sea idéntica a algún termino X” (Russell, 1989, pág. 72).

Sí se lograba comprobar la consistencia y la completud de la aritmética, -lo cual se conseguía mostrando la *consistencia* y *completud* de la lógica formal-, el proyecto logicista estaría completo y podría ampliarse a todo cuerpo de conocimientos posibles. El problema de la *consistencia* se resolvía mostrando la imposibilidad de deducir una contradicción a partir de las premisas. La *completud* se lograba derivando todas las fórmulas correctas de las reglas de transformación. Habiendo logrado lo anterior, el proyecto logicista al interior de la matemática habría sido todo un éxito.

Tanto Russell como Frege, consideraban que la consistencia no podía ser un problema ya que de ser las premisas necesariamente verdaderas, se suponía que toda deducción debía ser verdadera (obviamente no contradictoria). Por eso, el proyecto de Russell intentó ampliarse a otros ámbitos, que no eran los de la matemática, mediante la formulación del *Lenguaje Lógicamente Perfecto* (LLP). Dicha idea de lenguaje formal, se suponía reflejaría todas las proposiciones verdaderas, no sólo de la matemática, sino además de la ciencia en general. Así pues, un LLP debía cumplir las siguientes propiedades; [a] el principio de univocidad (significado unívoco de los términos), [b] el principio de atomicidad (en que toda fórmula o proposición compleja debe poder ser analizada en términos de entidades más simples), y [c] el principio de extensionalidad (en donde la verdad o falsedad de una proposición depende de la verdad o falsedad de las proposiciones atómicas). La conclusión será que un LLP puede ir más allá de lo formal ya que las proposiciones atómicas deben corresponder con los hechos particulares del mundo, y por ende a partir de allí se puede construir el aparato de la ciencia natural (Wang, Hao, 1997).

Uno de los primeros problemas en aparecer al proyecto del LLP planteado por Russell, radicaba en que, antes del paso a la matemática había que demostrar la consistencia y coherencia del lenguaje lógico. Fue entonces cuando Pasch y Gödel (1920 y 1930

respectivamente), demostraron que la lógica de enunciados de primer orden¹⁴ planteada en los *Principia Mathematica* de Russell era *consistente*¹⁵ y *completa*¹⁶, pero, contrario a lo anterior, en la lógica de segundo orden¹⁷ no funcionaba igual, y es que, la axiomatización simple de la aritmética debía utilizar en su aparato la lógica de segundo orden y ésta es *incompleta*, es decir, en últimas siempre habrá verdades matemáticas que no son deducibles de premisas de la lógica formal o que se escapan del dominio de la lógica. Lo anterior suponía para el proyecto logicista una limitación radical frente a axiomatización de la matemática, y por tanto a la ciencia que esperaban construir mediante un LLP. Como consecuencia de lo anterior, al no poder abarcar completamente siquiera los dominios de la matemática, el proyecto de la ciencia debía resignar su fe en la lógica formal como herramienta indiscutible y perfecta, para comenzar a pensar de otra forma a la lógica y por ende a la ciencia misma. Veamos con más detalle la demostración de Gödel para aclarar lo anterior.

Una forma de entender la manera como Gödel planteaba los problemas de la lógica de primer y segundo orden, es a través del problema de la decisión de Turing. Recordemos que Turing fue el pionero en proponer una máquina u ordenador universal que estaría integrado por un sistema capaz de resolver cualquier problema que se le presentara.

¹⁴ En la lógica de primer orden se estudian los sistemas formales con cuantificadores que alcanzan sólo variables de individuo, y con predicados y funciones que sólo son constantes a individuos. Es decir, para la lógica de primer orden se supone que en el mundo hay objetos y propiedades de esos objetos, por tanto los predicados que se realizan son sobre esos objetos pero no se predica nada acerca de las propiedades. Por ejemplo *Juan es un caballero*

¹⁵ La consistencia es una propiedad lógica de un conjunto de fórmulas que no contiene en su sistema contradicciones.

¹⁶ La completitud en lógica es una propiedad que muestra que en un sistema lógico cada fórmula válida es demostrable dentro del mismo sistema. Para hablar de completitud debe existir la demostración mediante deducciones formales, que a su vez, están definidas como una lista finita de pasos que siguen una regla de inferencia básica. Estos pasos pueden ser comprobados algorítmicamente y la demostración hace que los enunciados del sistema sean universalmente válidos en tanto los axiomas de los que se derivan también lo son. Según Gödel, las reglas de inferencia en la lógica de primer orden son completas porque además no requieren ninguna regla de inferencia adicional que demuestre la validez de sus fórmulas.

¹⁷ En una lógica de segundo orden, se añaden variables para las propiedades y cuantificadores que operen sobre esas nuevas variables. Es decir, las nuevas variables permiten enunciar predicados acerca de las propiedades de los objetos del mundo. Mientras en una lógica de primer orden era posible decir *Juan es un caballero*, no era posible enunciar algo de la propiedad de ser caballero, para la lógica de orden superior no existe esa limitación

Ahora bien, sí se construyera una máquina de tal naturaleza la paradoja comenzaría en que no sería capaz de resolver el siguiente problema: ¿cuál es el problema que no puede resolver? Planteado en éstos términos, si la máquina respondiera algo a la pregunta, entonces el problema dejaría de ser un problema que no puede resolver y por tanto habría resuelto el problema. Pero por otra parte, si no lo resuelve se contradice en su definición (la máquina no puede resolver cuál es el problema que no puede resolver, y como está definida como “la máquina que resuelve todos los problemas”, entonces se contradice a sí misma).

Lo que ocurre de fondo en esta paradoja es el problema de la indecibilidad en el teorema de la *incompletitud* de Gödel. Según este teorema todo sistema formalizado complejo está compuesto siempre al menos de una proposición que es indecidible, es decir, todo sistema formal completo incluye necesariamente cuestiones a las que no puede responder desde sí mismo, por tanto deberá referirse siempre al exterior del sistema para hacerlo, en palabras de Gödel “*El sistema sólo puede encontrar sus instrumentos de verificación en un sistema más rico o meta-sistema*” (Gödel en, Garrido, F. y cols. 2006). El problema de la indecibilidad atraviesa la paradoja de los conjuntos de Russell y nos lleva al problema de la *autopredicación*. Explicado en el contexto de la lógica de Russell, se necesita siempre un lenguaje *F2* (de segundo orden) para que resuelva los problemas de *F1*, y eso significa la estructuración de otra máquina o programa (otro metalenguaje), que diga cuál es el problema que no puede resolver la primera máquina.

Además de los problemas de la indecibilidad, un lenguaje formal, como el que pretendía reglamentar Russell, no es capaz de abarcar todas las cuestiones que nos presenta el estudio del lenguaje natural. El lenguaje natural no es una relación reglamentada de signos y símbolos, y es que, la semántica de los símbolos incluye una interpretación y un proceso de comprensión de dichos símbolos¹⁸. El procesamiento de información de un

¹⁸ En este punto podemos recordar el experimento mental de la habitación china de Searle (1980), según el cual: encerramos a una persona que no maneja el mandarín en una habitación que tiene una serie de símbolos chinos sobre hojas de papel en distintas cajas y un manual de instrucciones (en el idioma que maneje) sobre el uso de los símbolos. Luego a través de una ventanita (recordemos que no vemos lo que hace la persona dentro de la habitación) se le hacen llegar una serie de preguntas en mandarín esperando que las responda acertadamente, y lo siguiente que vemos es que nos arroja las respuestas a las preguntas siguiendo las reglas que le especificaba el manual. Entonces la pregunta que queda es ¿aquel personaje sabe mandarín al responder? La respuesta sería que no lo sabe, porque el proceso de traducción requiere siempre una semántica que está delimitada por un proceso más complejo de interpretación y comprensión.

lenguaje artificial no representa al lenguaje natural, y por eso el pensamiento no puede reducirse a la lógica formal como lo pretendió el proyecto logicista. De hecho, el significado de los símbolos está determinado por el uso de los términos (acciones, intenciones y presupuestos) y no por las relaciones sintácticas que podrían determinar la lógica formal o el uso referencial de las palabras.

iii. La interpretación del logicismo de Wittgenstein en el neopositivismo:

Aconsejado por el mismo Frege, Wittgenstein llegaba a Cambridge con la intención de estudiar junto a Russell, las ideas en torno a las proposiciones dentro de la lógica y para hacer la propuesta de una “lógica de la lógica”. El resultado de su trabajo se publicó al fin en 1922 con una introducción de Russell. Se trataba de una de las obras que más influiría en el pensamiento filosófico hasta nuestra época, el *Tractatus Lógico-Philosophicus*. Según la idea básica del *Tractatus*, el mundo es el conjunto de los hechos y nosotros nos formamos imágenes de dichos hechos, y algunas de estas imágenes se manifiestan lingüísticamente (proposiciones). Las proposiciones a su vez tienen un valor de verdad o falsedad en tanto hechos del mundo real o posible. Así pues, sólo tienen sentido aquellas proposiciones que hablan de hechos del mundo real, y como consecuencia, las proposiciones de la metafísica, la ética, la psicología, la estética o la teología, se encuentran privadas de sentido y siempre sus argumentos encierran formas absurdas.

En el *Tractatus* (2009) se promovía una visión de la filosofía como meta-relato que debía procurar develar las formas lógicas que están ocultas bajo el manto del lenguaje ordinario –determinando los límites de lo que tiene sentido decir- en forma de proposiciones, que a su vez, son oraciones que deberían expresar sentido (hablar de cosas reales en el mundo). La filosofía entonces permitiría la clarificación de la lógica del pensamiento a través de la clarificación de las proposiciones, y en este mismo sentido, el filósofo deslegitima la labor del metafísico quien se supone habla transgrediendo los límites de lo que tiene sentido (o de lo que se puede hablar con significado). La diferencia entre Wittgenstein y Russell, radicaría en que para el segundo existe una continuidad entre ciencia y filosofía (a través del método científico). Para Wittgenstein, existe una distinción tajante entre las dos empresas, ya que, la meta de las ciencias es hallar “verdades” a través

de las proposiciones, y el objetivo de la filosofía será el de clarificar las relaciones lógicas entre dichas proposiciones (García, A., 1997).

La idea de una lógica principalmente compuesta por proposiciones analíticas (en el sentido tautológico), brindaba reglas sintácticas, que al aplicarse a enunciados empíricos (que sí tienen contenido), podrían construir nuevos conceptos que desarrollara la ciencia. El paso de lo simple a lo complejo según el *Tractatus*, no implicaba un proceso psicológico (como lo pensaba la tradición empiricista), sino que se trataba de una relación pura de conectivas lógicas. Así, la lógica y la matemática se afianzaban lejos de cualquier idea psicologista en su justificación, y al lograr una lógica libre de contenido empírico se convertiría en la herramienta perfecta para la construcción de un conocimiento libre de conceptos metafísicos.

Esta idea de rechazo a la metafísica mediante la clarificación conceptual y lingüística, recurrente entre los primeros filósofos logicistas, sirvió como base para plantear el proyecto del positivismo lógico. Para Schlick (uno de los fundadores del Círculo de Viena), la distinción partía de que la ciencia se ocupaba de la verdad mientras la filosofía debía ocuparse del significado, es decir, de elucidar las proposiciones que la ciencia verificaba. Para el positivismo lógico (heredado de la idea de Wittgenstein¹⁹, Russell y Frege), el análisis conceptual sería la herramienta o el método fundamental a la filosofía, es decir, la función de la filosofía debería ser el análisis del lenguaje para (1) eliminar pseudo-

¹⁹ La interpretación de los neopositivistas los inclino a buscar en el *Tractatus* la forma de esclarecer aquellas proposiciones que debían ser aceptadas (reducidas a enunciados observacionales sobre objetos simples en el mundo) para construir el aparataje científicista. El punto clave es que, para Wittgenstein la imposibilidad de hablar de la ética, la religión o la estética, significaba la imposibilidad de hablar de lo más importa en el mundo. Por tanto no se trataba en absoluto (como creyeron los intérpretes neopositivistas), de una devaluación de las exigencias éticas o religiosas al absurdo, sino se trataba de mostrar la inutilidad de hacer filosofía a la luz de las consecuencias ya expuestas. De hecho, luego de su viaje a la montaña donde se aleja por un tiempo de la labor académica, Wittgenstein vuelve con la intención de corregir la errónea interpretación neopositivista de su obra, y a predicar una filosofía basada en el lenguaje ordinario y los usos del lenguaje, alejándose definitivamente de la pretensión logicista (D'agostini, F., 2000).

proposiciones (metafísicas) a través del principio de verificación²⁰, e (2) investigar la sintaxis lógica del lenguaje que se usaba en la ciencia.

iv. Génesis del positivismo lógico

Moritz Schlick –filósofo y físico- llegaba a la Universidad de Viena a dictar la cátedra de historia y teoría de la ciencia inductiva en 1922 (en reemplazo de Ernst Mach), muy interesado en los temas de la epistemología de las ciencias naturales. Con su espíritu dispuesto a la discusión de dichos temas, en los años siguientes a su llegada se fraguaría con su liderazgo un grupo de académicos que llegó a conocerse como el “*Wiener Kreis*” o *Círculo de Viena*, quienes influirían radicalmente el pensamiento de la sociedad occidental (sobre todo en los países de habla inglesa). Aunque se constituía como una escuela de pensamiento filosófico, sus miembros estaban educados principalmente en temas de; ciencia, matemática y lógica. Entre ellos se destacaba la presencia de: Rudolf Carnap, Phillip Frank, Moritz Schlick, Herbert Feigl, Kurt Gödel, Hans Hahn, Gustav Bergmann, Otto Neurath, Victor Kraft y Hans Kelsen, entre otros. El tema en común a todos los miembros del círculo era que la teoría del conocimiento, debía reducirse a lo que podía ser explicado mediante el método, sin recurrir a conceptos metafísicos, y desde una perspectiva de la concepción científica del mundo. Por un lado mantenían la idea de Mach de buscar el futuro científico del mundo, pero también rescataban el papel de las matemáticas y la lógica en la ciencia (Smith, L. 1994). La idea en últimas era reconciliar una visión de la ciencia que hiciera justicia a los componentes empíricos y lógicos que se habían debatido en la teoría del conocimiento moderna.

El modelo teórico de la física en la época de Schlick comenzaba a tratar con temas cada vez más amplios y abstractos, así fue que, este filósofo – físico comenzó a abstraer de los modelos de Hilbert²¹ y Poincaré²² ideas que le permitían tratar temas que por el dominio

²⁰ El principio de verificación se entiende como la selección de las proposiciones significativas bien sea, a partir de los criterios de las proposiciones analíticas (verdades lógicas, o proposiciones que sean reducibles a estas), o a partir de los criterios que deben tener las proposiciones en su verificación mediante observación empírica.

²¹ La aparición de las dos grandes teorías de la física del siglo XX (teoría de la relatividad, y teoría cuántica), motivaron en Hilbert el interés por una nueva manera de hacer física. Hilbert comenzaba a notar en las nacientes teorías que aunque debía apoyarse la ciencia en hechos experimentales, era necesario considerar la física como una disciplina esencialmente matemática, así pues, emprendió el proyecto de esclarecer los

del empirismo habían resultado insalvables hasta ese momento. Para el nuevo modelo de física que comenzada a aparecer, los conceptos formales de la matemática, la lógica o la geometría podrían ser unidos a la idea empírica mediante la idea de los conceptos convencionales²³, así pues, un sistema conceptual científico debería contener definiciones empíricas pero además debería ser capaz de abstraerse de dicha facticidad para llegar a la postulación de leyes y definiciones abstractas. Con las ideas anteriores, se separaban tajantemente los enunciados analíticos de los sintéticos, y aquellas expresiones que no entraran ni en un tipo ni en el otro quedaban relegadas a ser expresiones sin sentido.

El papel de la experiencia seguía siendo fundamental en la construcción de los enunciados científicos para los positivistas lógicos, pero se hacía énfasis en los aspectos lingüísticos y lógicos del conocimiento. La idea del positivismo lógico pretendía reconciliar la vieja disputa entre racionalismo y empirismo (o de la relación kantiana entre enunciados analíticos y sintéticos). Su proyecto dejaba como base una clarificación tripartita de los enunciados para las sentencias lógicas, a saber, proposiciones lógicas, enunciados empíricos y manifestaciones sin sentido (que no enunciaban ni lo primero ni lo segundo). No se podía concebir un discurso con sentido por fuera del campo de la lógica o de la ciencia empírica.

fundamentos de la física/matemática, presentar el componente formal geométrico de la matemática y desarrollarlo desde un modelo axiomático (Rañada, M., 2003).

²² Siguiendo la tradición empirista, Poincaré consideraba que los objetos del mundo los experimentábamos como un grupo de sensaciones unidas por un lazo permanente (lazo que debe constituir el objeto de la ciencia). Aunque los sentidos registran todo lo que existe relacionado con el mundo no podemos tener acceso a la verdadera naturaleza de las cosas sino a las relaciones que entre ellas. De acuerdo con la epistemología de Poincaré, las verdades matemáticas (como las de la geometría) se constituyen por axiomas que no son ni verdaderos a priori, ni hechos experienciales, diferente a lo anterior se trata de verdades convencionales. Es decir, no son postulados arbitrarios porque cumplen requisitos experimentales y lógicos, ni tampoco se someten a la dicotomía de lo falso/verdadero. Los postulados de la geometría son aceptados porque en unas condiciones establecidas permiten establecer la configuración de la realidad. Así pues, al contener la física elementos matemáticos, debe necesariamente contener elementos convencionales e hipotéticos que no habían sido contemplados por los físicos de aquella época. En adelante, la física debe comprenderse postulando que no son ni experimentales ni *a priori*, sino que se han convertido en definiciones convencionales que pueden tener hipótesis alternativas, por lo que compete al científico elegir la más económica sin considerarla como totalmente verdadera.

²³ Las convenciones eran vistas como estipulaciones acordadas sobre el uso de conceptos fundamentales para el aparato científico (por ejemplo; el concepto de energía, de gravedad, masa, etc.) que no tenían necesariamente que ser generalizaciones empíricas ni definiciones sintéticas.

Uno de los positivistas más radicales y que fue símbolo de dicho movimiento es Rudolf Carnap. En su intento por extraer las consecuencias filosóficas derivadas de los estudios de su maestro Frege, Rudolf Carnap, traspasaba el método lógico a la teoría del conocimiento y a la ciencia en general, dando paso a las formulaciones neopositivistas más radicales. Según esta idea, a partir de datos elementales (enunciados protocolares), podemos construir unidades complejas mediadas por principios lógicos que nos dan cuenta del mundo (axiomas). Así pues, para las primeras formulaciones de Carnap, existen sólo dos tipos de enunciados válidos para construir conocimiento científico; enunciados empíricos y lógicos. Pero incluso, las verdades universales de la lógica eran construcciones convencionales por lo que en últimas también nos remitían a la experiencia²⁴.

Según el modelo axiomático asumido por Carnap y Schlick, los fundamentos del conocimiento científico debían darse mediante la inclusión de los datos de hecho más básicos en el complejo aparataje lógico. Es decir, los hechos más simples y que referían a cosas singulares, deberían expresarse en enunciados protocolares que a su vez pasarían a integrar las proposiciones lógicas que construían los teoremas y en últimas los axiomas como cuerpos completos de enunciados auto-sostenibles. Recordemos que para el positivismo lógico más radical se postulaba que una oración que no fuera ni analítica (axiomática), ni empíricamente verificable (fáctica), no podría ser ni verificada ni falseada porque no decía nada con significado en el mundo. La manera de proceder de las ciencias (el método) marcaba lo que tenía sentido en el lenguaje de la ciencia, y todo lo demás se convertía en metafísica, y por tanto en un estorbo para el conocimiento objetivo del mundo²⁵.

²⁴ La posición de Carnap con respecto a los enunciados que fundamentan el conocimiento del mundo fue cambiando con el paso del tiempo. Lo que en un principio era una postura radicalmente fisicalista-empirista, se convirtió con el tiempo en una tesis abiertamente formalista (inspirada en las ideas de Tarski y Gödel). Al final de su trabajo, y por el desencanto con las dos posturas anteriores, desembocó en su tesis del convencionalismo de las formas lingüísticas, las que dependerían del principio de tolerancia (principio según el cual no existe algo que pueda llamarse lenguaje o lógica «correcta» o «verdadera»). Al respecto, Carnap se inscribe en el giro pragmático al defender la idea de que los sujetos son libres de adoptar la forma de lenguaje que le resulte útil a sus propósitos filosóficos, éticos, científicos, etc.), y que tienen de base la incapacidad de poder ser formalizadas en el lenguaje de la lógica.

²⁵ En el programa *Wissenschaftliche Weltauffassung* de 1929 liderado por Hahn, Carnap y Neurath (traducido como La concepción científica del mundo), se definen como carentes de significado todas aquellas proposiciones no descriptivas de hechos empíricos verificables o aquellas que no expresen verdades lógicas

v. *El problema de los enunciados protocolares*

La manera de hacer filosofía que había comenzado a afianzarse con el neopositivismo tenía como base la fe en el método científico. La visión del mundo, o la ontología de los neopositivistas, tenía de raíz la ciencia y especialmente el modelo de la física. El objetivo en adelante consistía en individuar un método en común para las distintas ciencias a partir de la física, y la base de ese método la constituían los patrones de científicidad de las ciencias empíricas (D'Agostini, F., 2000). Así pues, teniendo claridad en los “datos de hecho” más básicos -en forma de enunciados protocolares- se podría proceder a construir unidades complejas mediadas por principios lógicos que darían cuenta del mundo. Parecía que el proyecto cartesiano de buscar una base de conocimiento indudable era heredada por el neopositivismo que cedía al verificacionismo empirista el lugar que había ocupado para Descartes el *cogito ergo sum* (Sanfélix, 2003).

Era precisamente en este punto de los enunciados protocolares donde comenzaría a fraguarse el fracaso del proyecto neopositivista, con las críticas más fuertes que vinieron incluso dentro de sus mismos herederos. Parecía que el neopositivismo, desde sus principios empiristas radicales, estaba destinado a dirigirse hacia el pragmatismo consensual al que había llegado Hume con su crítica a la inducción dos siglos atrás²⁶. Ahora veamos cómo se forjó la caída del positivismo diluyéndose para dejar un post-positivismo con influencias pragmáticas, que volcó su interés por el fundamento retórico, antropológico, psicológico y social del saber científico.

(D'agostini, 2000, pág. 51). el mismo concepto de “concepción científica del mundo” era usado para evitar usar el de “filosofía” que hasta ese entonces en su tradición estaba lleno de conceptos “metafísicos” de los que el neopositivismo buscaba desprenderse.

²⁶ Recordemos que para Hume las fuentes de nuestro conocimiento están ligadas a la experiencia y nuestras creencias predictivas sólo están justificadas por la subjetividad de los datos sensibles a los que hemos accedido. Estamos restringidos por nuestros sentidos al no poder conocer la naturaleza tal cual es, lo que podemos predecir por cúmulo de nuestras experiencias (inducción), está determinado por su naturaleza subjetiva. Así pues, las predicciones son subjetivas (psicológicas), y no existe garantía de predicción totalmente válida, sólo podemos acercarnos a un conocimiento probabilístico de lo verdadero que estará determinado por el consenso más que por la objetividad del mundo. Este carácter subjetivo y consensual del conocimiento humano es lo que lleva a considerarse a Hume como un escéptico y crítico del empirismo. “*no tendremos ninguna razón, ninguna justificación racional, ni para creer que el futuro será como el pasado en general, ni que ese objeto que hemos identificado como causa seguirá produciendo su particular efecto*” (Hume en Bakker, G., Clark, L. 1994, pág. 66).

Lo primero que debemos recordar es que los datos más básicos de la experiencia se constituían en el fundamento de todo el conocimiento científico válido para los neopositivistas. Así fue que los primeros problemas que enfrentaron a los integrantes del Círculo de Viena entre ellos, aparecían al preguntarse cuáles enunciados más básicos era legítimo considerar como los más adecuados, y cuál era el criterio para definir si las aserciones elementales versaban efectivamente sobre datos de la experiencia. Esta polémica sobre los enunciados protocolares resultaba de gran importancia porque allí se reducía cualquier tipo de enunciación para verificar el significado y la verdad de las oraciones que constituían el cuerpo científico. Al igual que el problema del psicologismo (subjetivismo) que había enunciado Hume en sus postulados, algunos neopositivistas como Neurath y Hempel, veían que, si se trataba a los enunciados protocolares como proposiciones que describen una experiencia subjetiva, entonces todo el lenguaje científico estaba determinado por lo subjetivo (D'agostini, 2000, pág. 486), es decir, la experiencia contrario a ser un apoyo de la objetividad científica resultaría siendo una cuestión de arbitrariedad – lo que resultaría totalmente problemático para el modelo de ciencia que estaban promoviendo-. Si esto era así, ¿qué garantizaría el paso del subjetivismo a la objetividad?

Una de las soluciones que aceptaron en principio los integrantes del Círculo de Viena la propuso Schlick con el criterio de significación que caracterizó gran parte del neopositivismo. A saber, el significado de un enunciado estaba determinado por el método de su verificación. Al estar determinado el significado de un enunciado por su método de verificación, según creían los neopositivistas, se desaparecía el problema de la subjetividad al tratarse de la definición por medio de la operación que era replicable de individuo a individuo garantizando la objetividad experimental.

El descubrimiento del significado de cualquier proposición, debía ser alcanzado en últimas por algún tipo de acto, algún procedimiento inmediato replicable, por ejemplo señalar el rojo, o señalar la silla. Los contenidos mentales no podían ser expresados, y por tanto aquel que estudia el mundo debe limitarse a señalar y buscar las señales comportamentales. Desde el punto de vista de Schlick, la conclusión era que el significado

debía darse empíricamente y reducido al acto de manifestación. Se trataba de una forma de operacionalismo que marcaría el punto clave en la discusión de los siguientes años²⁷.

Aunque parecía satisfacer a Schlick, el criterio operacional y metodológico de establecimiento de los enunciados protocolares, continuaba presentando problemas que parecían insalvables. ¿Cuándo y en qué condiciones podíamos decir que una aserción había sido verificada? ¿Bajo qué parámetros se determinan los procedimientos que hacen considerar un enunciado como verificado? ¿No constituye la reflexión sobre las operaciones de verificación un ejercicio metafísico? O ¿acaso todas las proposiciones no verificables intersubjetivamente –como por ejemplo los estados subjetivos- carecen de significado?

vi. La crítica de Karl Popper

Uno de los filósofos que más se acercó a las discusiones de estos temas fue Karl Popper. Durante su estadía en Viena, Popper conoció a varios de los miembros del Círculo quienes le negaron su acceso al grupo académico; sin embargo, Popper dedicó sus trabajos a la crítica de los postulados neopositivistas en lo que se convertiría en el centro de su investigación filosófica, a saber; el racionalismo crítico y el falsacionismo. El trabajo de Popper comenzó con una revisión crítica del criterio de verificación que acompañaba el análisis neopositivista, a partir de una actualización de la crítica a la inducción hecha por Hume. Recordemos que según la crítica inicial de Hume al principio de inducción, predecimos los acontecimientos que creemos se repetirán en el mundo a partir de los hechos que acumulamos en la experiencia, es decir, creemos por ejemplo que el sol saldrá mañana a partir de que hemos experimentado la salida del sol toda nuestra vida, sin embargo, al tratarse de un hábito (la predicción es una condición subjetiva), no podemos garantizar que el sol seguirá saliendo siempre. En últimas la crítica de Hume plantea que no es posible garantizar predicción o generalización alguna sobre algo en el mundo a partir del

²⁷ Otro ejemplo del operacionalismo neopositivista se daba en la teoría de Carnap, quien tomaba el ejemplo de los colores, para expresar que sólo una manifestación física permitía la inferencia de los enunciados protocolares acerca de los colores, a saber, un color verde particular sólo puede ser representado, por ejemplo, por una línea en una cierta posición para un cuadro espectroscópico, o con algún instrumento que fijara la longitud de onda y la representara con un sonido (Carnap, 1934).

cúmulo de datos particulares porque la condición humana (el lazo necesario con la experiencia) lo imposibilita.

Según la interpretación de Popper, a partir de lo expuesto por Hume, en el plano empírico estamos imposibilitados para hablar acerca de “todos” los casos de un algo en el mundo (no podemos generalizar que “todos los cisnes son blancos, o predecir que todos los días saldrá el sol). Popper creía que uno de los problemas más importantes que debía afrontar la epistemología estaba en la falsa idea de que existían fuentes de conocimiento con más autoridad que otras. Según la escuela de los empiristas y su idea de la acumulación de experiencias en la *tábula rasa*, cualquier afirmación acerca del mundo es parte de una observación o una experiencia que debería poderse rastrear hasta sus orígenes, por ejemplo, siguiendo la argumentación de Popper (1994), si le preguntáramos a un científico ¿Cómo sabe que su experimento salió bien?, seguramente él responderá que lo sabe debido a sus resultados, y si yo lo indagara sobre la confiabilidad o la validez de sus resultados, ciertamente recurrirá a los resultados de otros experimentos suyos o incluso de alguien más. Si continuáramos indagando sobre sus resultados del experimento, seguramente tendríamos que pasar a indagar con los otros científicos que hayan desarrollado el experimento, de esta cadena sólo llegaríamos a un regreso infinito que funciona con un efecto de bola de nieve, generando mayor cantidad de necesidades en las respuestas originales. Además de lo anterior debemos tener en cuenta que a través de cada fuente por la que pasa ese conocimiento hay un ser humano que interpreta los datos a la luz de; sus conocimientos, su lenguaje, la sociedad que lo influye, etc. En últimas la idea de que el método inductivo construye conocimiento a partir del cúmulo de observaciones no existe puesto que toda observación de algún caso siempre se hace sobre alguna hipótesis previa (Popper, K. 1972).

En este punto la información esencial basada en la observación que argumenta el empirista “observacionista” se convierte en una tediosa cadena de preguntas que jamás llegaran a una conclusión satisfactoria. Queda por responder la pregunta de ¿Cuáles son las fuentes de nuestro conocimiento? A esto Popper responde contundente diciendo que: existe toda clase de fuentes de nuestro conocimiento, pero ninguna tiene autoridad, y mucho menos el empirismo. A pesar de su rechazo por la autoridad de las fuentes del conocimiento, que lo ubicaron para muchos en el camino del escepticismo, Popper creía que el

conocimiento del mundo no era posible verificarlo pero sin embargo era posible falsearlo (detectar errores) (Popper, 1994. Pág. 55).

Contrario al principio de verificación que pretendía mantener el neopositivismo, Popper creía que no existía un conocimiento puro o de mayor autoridad. No era posible creer en la observación pura, ni en el conocimiento a partir de generalizaciones, el conocimiento científico al igual que todo conocimiento humano era conjetural –a partir de hipótesis que surgen de la indescifrable naturaleza humana- y está mezclado con nuestras creencias, sueños, esperanzas, errores. Por ende no queda más que tratar de acercarnos a la verdad aunque este mas allá de nuestro alcance (Óp. Cit. Pág. 58).

Siguiendo a Popper cuando comprendemos la imposibilidad de hacer ciencia desde el modelo empiricista del neopositivismo (a partir de las premisas básicas), podemos ver en la historia ejemplos de cómo se han derrumbado teorías científicas a partir de simples hipótesis audaces que tenían un carácter heurístico y mayor capacidad de comprender algunos fenómenos. Según el mismo Popper, deberíamos poder sustituir la idea de certidumbre en el “progreso científico” a partir de la acumulación enciclopédica de conocimiento –idea heredada desde Aristóteles-, y más bien comenzar a ver el desarrollo científico a partir de hipótesis revolucionarias que pueden derrumbar viejas teorías (Óp. Cit. Pág. 99). Por ejemplo, Popper vivió la época de transición de la física tradicional con la aparición de las teorías de la relatividad y las teorías cuánticas, con lo cual apoyaba su idea de que el conocimiento es conjetural y de ninguna manera, a través de la inducción, se hubieran podido llegar a plantear tales teorías.

III. Del neopositivismo al pragmatismo

i. El holismo de Willard Quine

La discusión en torno a los enunciados protocolares trajo consigo la crítica de pensadores que terminarían abogando por un abandono del proyecto neopositivista por su notorio fracaso. Uno de los herederos del neopositivismo, Quine, comenzaba su proyecto filosófico mostrando que debían revisarse algunas nociones tradicionales del empirismo,

pero con la finalidad de continuar el proyecto científicista²⁸, e incluso proclamando el fin de la epistemología tradicional para reemplazarla por una epistemología científica o naturalizada. Veámoslo con más detalle.

La teoría del conocimiento que se había forjado en la modernidad, y que desembocada en la concepción científica del mundo que sustentaba el neopositivismo, contenía dos principios básicos que serían el centro de las críticas postuladas por escuelas como la hermenéutica, la fenomenología, la teoría crítica o el neo-pragmatismo. Se trataba (1) de la separación tajante que se había hecho hasta entonces entre sujeto y objeto en el proceso cognoscitivo (o entre teoría y observación), y (2) la separación de los “datos de hecho” como elementos atómicos empíricamente reconocibles (D’agostini, 2000, pág. 491). Sobre este último punto, el de la separación atómica de los datos de hecho, será el que recaerán las más importantes críticas de Quine.

Haciendo un recuento de los dogmas más representativos del positivismo lógico encontramos que de base se encontraba; (1) el principio de analiticidad, (2) el principio de atomismo semántico, (3) el principio de la significación empírica de las ciencias no formales y el principio de la evidencia empírica de la ciencia en general (Sanfélix, 2003). El proyecto de Quine emprenderá una crítica sobre los fundamentos de los dos primeros principios (1 y 2), para ampliar y renovar los otros dos postulados del neopositivismo (3 y 4). En su ensayo “*Two Dogmas of Empiricism*” (1951), Quine ve como algo necesario, quitar el estatus que le había brindado el neopositivismo a la epistemología como disciplina analítica (primero dogma a revisar), y cuestionar la reconstrucción de los conceptos científicos con su base en la experiencia de los elementos atómicos -el problema de los enunciados protocolares- (segundo dogma a revisar). Como lo anota el mismo Quine, “*Resulta absurdo buscar una frontera entre enunciados sintéticos, que se sostienen dependiendo de la experiencia, y enunciados analíticos que se sostienen pase lo que pase*” (Quine, 1985, pág. 40)

²⁸ Curiosamente algunas ideas de Quine resultarían convergentes con algunas posturas que consideraban insalvable el proyecto científicista, llegando a ser considerado Quine como el fundador de un post-positivismo más cercano a corrientes como el pragmatismo y la hermenéutica.

El problema de los enunciados analíticos: Al entender la teoría del conocimiento como lógica aplicada, los empiristas lógicos, consideraban que en el terreno de la lógica debían existir equivalencias significativas entre proposiciones de carácter teórico y observacional. Así pues dentro de los enunciados lógicamente verdaderos (tautológicos), se podrían sustituir algunas de sus expresiones por aquellas que son sinónimas (principio de sinonimia de la lógica moderna), pero ¿cuál es el criterio que hace dos enunciados sinónimos? Sí creemos como los analíticos clásicos, que es mediante el uso del criterio de sustituibilidad -según el cual un término en una oración puede ser reemplazado conservando el valor de verdad de la proposición en tanto exprese lo mismo que el término anterior²⁹-, cree Quine que caemos en confusiones (Quine, en Salguero, 2007, pág7). Pensémoslo con el siguiente ejemplo: sí tenemos el enunciado “es necesario que el planeta azul sea el planeta Tierra”, y por sustitución sinonímica lo convertimos en “es necesario que el planeta azul sea el planeta azul” como salta a primera vista, del segundo enunciado se puede declarar verdad absoluta (en tanto verdad tautológica), mientras en el segundo el valor de verdad cambia y cuestiona la idea de sinonimia, ya que, es posible que el planeta azul no refiera necesariamente al planeta tierra porque la referencia está determinada por un juicio sintético que hemos determinado con anterioridad, por lo tanto no puede tratarse de un criterio de validez de la distinción de las verdades analíticas. Es decir, lo analítico no puede entenderse como aquel caso límite de las proposiciones que se confirman independientemente de los datos de hechos (empíricos).

ii. El problema del atomismo semántico:

La segunda parte de la crítica que desarrollará Quine al neopositivismo versa sobre el principio del atomismo semántico, el cual asumía de base el verificacionismo a partir de los átomos del lenguaje significativo, es decir los enunciados protocolares que pueden encontrar sentido en sí mismos, asumir valores de verdad y confirmación, y todo esto en la experiencia sensible, en el encuentro con el mundo de los objetos singulares, es decir los enunciados elementales tienen una forma lógica autónoma y les corresponde un contenido

²⁹ Podemos pensar por ejemplo en el enunciado “ningún hombre no casado está casado” que se relaciona lógicamente con otro enunciado verdadero como “ningún hombre soltero está casado”. Se puede observar que entre “no casado” y “soltero” existe una relación de sinonimia necesaria para la comprensión del valor de verdad en los dos enunciados.

empírico propio y particular. Quine, intentará exponer que, contrario a lo que piensa Carnap, nuestras proposiciones sobre el mundo externo, sí se someten al tribunal de la experiencia externa, pero no de la manera atomista que propone el verificacionismo, sino a manera de un conjunto solidario, como verdades que se hallan holísticamente. Según la tesis de Quine, los enunciados protocolares, como se han entendido tradicionalmente son “criaturas de la obscuridad”, puesto que no es posible especificar criterios precisos de individuación para tales entidades³⁰ (García, 1997). La conclusión será, que el significado posee una naturaleza esencialmente holística, y el análisis como la verificación, no pueden ser sobre átomos desconectados del lenguaje, deben hacerse sobre configuraciones teóricas completas previamente aceptadas. Y así pues, las experiencias particulares no están ligadas directamente con ningún enunciado concreto en el interior del complejo campo de significados, sino que dicha relación siempre es indirecta, se fija en virtud del equilibrio del campo como un todo (Quine, 1959, en Sanfélix, 2003). La lógica ya no es un campo ideal e inmutable sino que también forma parte del complejo edificio del conocimiento y debe poderse modificar y poner en cuestionamiento igual que las observaciones.

Para Quine, si se sigue la argumentación, las pretensiones de traducción entre lenguajes, necesarias para garantizar la objetividad y la universalidad de la ciencia, deberían concluir en limitaciones en tanto la comprensión del significado de los enunciados singulares sólo puede darse de manera parcial. Esto fue denominado como la tesis de la *indeterminación de la traducción*, y fue ampliada en su obra *Palabra y objeto* (1960), donde propondrá un experimento mental de traducción radical, en el cual, un traductor asiste a una comunidad aborígen para intentar descifrar ciertos significados y concretar una traducción adecuada a un lenguaje diferente. Ahora bien, supongamos que el traductor durante su estancia en la tribu ve pasar un conejo corriendo sobre el césped, a lo que el “aborígen” señala emitiendo la palabra –enunciado– “*gavagai*”, frente a esa emisión, según la tesis de Quine, el traductor no puede determinar efectivamente el estímulo, el objeto, la “cosa” que quiere significar quien señala. No es posible saber si la expresión lingüística

³⁰ Un ejemplo que usa el mismo Quine para explicar el asunto tiene que ver con la idea de una obra de teatro, en la que, aunque es perfectamente apropiado usar el concepto de obra teatral, no es posible especificar a priori, cuántas alteraciones a la decoración, cuántas localizaciones de lugares, eventos, fechas, serían admisibles para seguir hablando de la misma obra teatral. En dado caso, cualquier decisión que se tome al respecto pertenece exclusivamente al ámbito de lo pragmático.

está refiriendo a: “el conejo”, “lo blanco”, “la acción de correr”, “la relación entre conejo y césped”, etc., y con esta imposibilidad de determinar el estímulo específico, Quine cree que se hace clara la imposibilidad de hablar de la determinación total; de la traducción, del significado y de la referencia (para ampliar este último punto véase Quine, W. *Palabra y Objeto*, 1968, segundo capítulo)

A pesar de que las críticas de Quine hacía el neopositivismo fueron aceptadas por gran parte de la comunidad filosófica de dicha tradición, en sus proyecto, además de las fuertes críticas a los dogmas del empirismo y reformulación de las bases del positivismo, Quine mantenía ciertas nociones típicas frente al positivismo clásico. Por ejemplo, para este autor, sigue siendo fundamental (1) la visión de la filosofía como una sección de la ciencia, (2) la tesis del lenguaje ideal (que sugiere la idea de volver cada vez más estricto y riguroso el lenguaje natural por medio de la traducción parcial, hasta clarificarlo y hacerlo lo más transparente y claro posible), y (3) el claro acercamiento al conductismo radical de Skinner (amigo y colaborador) que dotaba su teoría de un observacionalismo en la investigación sobre el significado y el aprendizaje.

iii. La crítica del segundo Wittgenstein

El primer Wittgenstein (el del *Tractatus*), había formulado un proyecto lógico que pretendía sobrepasar los límites del lenguaje ordinario para revelar la forma correcta que debían tener las proposiciones que hablaran acerca del mundo. En la base de ese proyecto estaba; (1) una visión negativa de la filosofía como aquella disciplina que se encargaría de purificar el lenguaje ordinario, mediante (2) el rigor de la lógica y la clarificación del pensamiento (D’Agostini, 2000, pág. 52). Así como (3) una visión terapéutica del análisis gramatical que desembocaría en la solución de los problemas conceptuales que habían aquejado a la filosofía hasta ese momento³¹. La conclusión del *Tractatus* dejaba el trabajo filosófico como vacío de sentido, en tanto, mediante la clarificación conceptual lógica, no se podían abarcar los temas que Wittgenstein consideraba fundamentales para la filosofía (temas como la ética, la política, la religión, etc.).

³¹ Sobre esta línea de análisis terapéutico se desarrollaron también importantes trabajos de autores como Moore, Ryle y Austin.

Wittgenstein había heredado de Frege y de todos los filósofos analistas del lenguaje, un interés particular de clarificar el lenguaje ordinario, pensando además, que el lenguaje natural estaba viciado de errores que no permitía clarificar los problemas conceptuales tradicionales, y que además el lenguaje cumplía una función referencial que lo conectaba con la descripción de la realidad. Esta noción referencialista del lenguaje –que había acompañado las tesis del neopositivismo y de la teoría del conocimiento en gran parte de la filosofía moderna-. Sería el punto clave del cambio de paradigma que motivaría el trabajo de Wittgenstein en su segundo periodo.

El neopositivismo había interpretado el *Tractatus* como un texto fundamental para garantizar un análisis filosófico al servicio de la ciencia, reduciendo las pretensiones de la filosofía metafísica que tanto molestaba al pensamiento epistemológico moderno. Lo cierto al caso, es que para Wittgenstein se trataba de una mala interpretación de su trabajo, el cual, sólo había pretendido mostrar en últimas la inutilidad de la praxis filosófica³² (D’agostini, 2000, pág. 259). Así fue que en 1929, aconsejado por Schlick, luego de su retiro a la montaña, Wittgenstein volvía a intentar corregir la interpretación errónea del *Tractatus*, y a proponer además una autorrevisión de su trabajo que culminaría en las ideas de su segundo periodo, impresas principalmente en sus *Investigaciones Filosóficas* (publicadas hasta 1953).

En el nuevo periodo, Wittgenstein dejaba de lado la científicidad y la rigurosa sistematicidad que habían acompañado su primera etapa. Ahora, la noción de lenguaje atómico que funcionalmente denotaba objetos simples –que a su vez permitían la construcción de los enunciados protocolares como estados de cosas- era fuertemente criticada. Wittgenstein ya no apoyaba la idea de que la función del lenguaje se pudiera reducir a su uso referencial y representacional, además, el cambio más radical, estaba en abandonar la idea de que la filosofía podía llegar a comprender la realidad esencial profunda en el lenguaje, aclarando además, que los términos “universales” como; “lenguaje”, “proposición”, “lógica” o “enunciado”, no designan ninguna realidad ni son claramente definidas como pensaba en su primer periodo. Como él mismo lo anota, *en vez de indicar algo que sea común a todo lo que llamamos lenguaje, digo que no hay nada en*

³² De hecho, con la finalización del *Tractatus*, Wittgenstein se desplazaría 7 años a un pequeño pueblo para dedicarse a labores ajenas a la filosofía (como jardinero y como maestro de escuela primaria).

absoluto común a estos fenómenos por lo cual empleamos la misma palabra para todos (Wittgenstein, L., 2008, pág. 32)

Wittgenstein cambiaría la noción del lenguaje descriptivo-referencial para insistir en la necesidad de volcarnos a la importancia de los usos del lenguaje, y específicamente en cómo las emisiones lingüísticas sólo son explicables en el contexto de los *juegos del lenguaje* en que se insertan de comunidad a comunidad³³. En adelante Wittgenstein abriría paso a una forma de pragmatismo lingüístico que criticaba de fondo la noción de enunciados protocolares, y en general, las bases de la teoría del conocimiento que se habían posicionado en la modernidad. La nueva manera de entender el lenguaje que plantea Wittgenstein se vuelca sobre la cotidianidad del lenguaje ordinario como caja de herramientas donde las palabras tienen tan diversas funciones como los objetos de la caja (Óp. Cit. pág. 11) y es aquello de lo que disponemos para hablar sobre el mundo, en palabras de Wittgenstein, la acción comunicativa mediante la comprensión de los *juegos del lenguaje*³⁴ o *formas de vida* (Wittgenstein, en Domingo, 1991, pág. 85). Así pues, los enunciados de cualquier lenguaje local sólo se comprenden en el juego en su uso, donde cada enunciado debe entenderse no más que como una jugada dentro de un movimiento que lo atravesarían las reglas propias de cada conjunto cultural de significados.

El vuelco hacia el pragmatismo motivado al interior de la filosofía analítica³⁵ tradicional, comenzaba a desplazar los intereses de los filósofos del análisis del lenguaje

³³ Por la misma época, aunque independiente de Wittgenstein, Austin comenzaba a preocuparse por los actos de habla en el estudio del lenguaje, haciendo énfasis en la importancia de estudiar los actos de habla en su totalidad como único fenómeno real que es necesario elucidar (Austin, 1962)

³⁴ Algunos de los ejemplos que consideraba juegos del lenguaje Wittgenstein eran; (1) Dar órdenes y actuar siguiendo órdenes, (2) relatar un suceso, (3) hacer conjeturas sobre el suceso, formar y comprobar una hipótesis, (4) actuar en teatro, (5) hacer un chiste, (6) traducir lenguajes, (6) saludar o (7) rezar. (Wittgenstein, 2008, pág. 16)

³⁵ Aunque no es clara la delimitación de la filosofía analítica, con respecto a otras formas de hacer filosofía, uno de los primeros autores en marcar la barrera ha sido Richard Rorty (1982, capítulo 12) quien distingue la filosofía analítica como el estilo que se dio en los países anglosajones y entre autores principalmente de habla inglesa. Y aunque gran parte de la filosofía analítica si se desarrolló entre autores de habla inglesa, puede ser mejor caracterizada la filosofía analítica como un estilo de argumentación y escritura, una manera de concebir las tareas de la filosofía, trabajarla y adherirse a unos objetivos precisos (D'Agostini, 2000, pág. 235). Algunas de las características principales que pueden considerarse comunes a la corriente analítica en filosofía son: (1) la propensión a textos detallados, con lenguajes disciplinados, llenos de formalismos y esquemas que hacen de la argumentación reconocible por sus razones. (2) la idea de pensarse en un único proyecto, buscando un terreno único de discusión donde se busca la unificación o reconstrucción del lenguaje. (3) Por tanto, un vuelco casi exclusivo por el lenguaje como centro del pensamiento. (4) Al mismo tiempo una

como estructura lógica y capaz de producir enunciados contrastablemente verdaderos o falsos, hacia el análisis del lenguaje como facultad comunicativa, multifuncional y unido necesariamente a la actividad social. Así pues, la ciencia, a la luz de la nueva manera de concebir el lenguaje, debía clarificar su estatus frente a una nueva manera de pensar sus fundamentos. Una nueva manera de pensar la epistemología como producto histórico, ligado a las ideologías propias de cada comunidad particular, con lenguajes propios, y llena de discontinuidades y rupturas, aparecería en la discusión que promovieron autores como: Kuhn, Lakatos o Feyerabend, quienes cuestionarían la manera tradicional de entender lo científico.

IV. El giro de los historiadores de la ciencia³⁶

i. Thomas Kuhn y la inconmensurabilidad de paradigmas

El proyecto de la modernidad que había heredado una manera particular de hacer ciencia, radicalizada por el positivismo, y el neopositivismo, fue siendo repensada a la luz de argumentos como los expuestos en los apartados anteriores (como los de Popper, Quine o el segundo Wittgenstein). El proyecto de Kuhn se ubicaría en un nivel diferente de la discusión, planteando sus argumentos de crítica a la ciencia desde la historia de la ciencia misma y el papel que desempeñan los paradigmas en las decisiones del desarrollo de teorías. La aceptación de hechos lógicos y no-lógicos al interior de la investigación científica, había sido fundamental para la separación que hicieron los neopositivistas entre el *contexto de descubrimiento científico* y el *contexto de la justificación*³⁷. Uno de los

visión del pensamiento o la consciencia como un conjunto de configuraciones, cuasi objetivas, simbólicas, conceptuales, y en general “*estructuras lógico-lingüísticas que constituyen el conocer como erkennen*” (Óp. Cit. II, 1)

³⁶ Como antecesores de las ideas de los historiadores de la ciencia encontramos, entre otros, autores como: Quine, Hanson, Duhem, Koyré, Meyerson, Fleck y Whorf.

³⁷ Uno de los autores positivistas que primero hizo la separación y defensa entre el contexto del psicologismo y la justificación científica fue el filósofo Hans Reichenbach. Este integrante de la Sociedad de Berlín (Círculo de Berlín), creía necesaria la distinción entre el sistema de interconexiones lógicas y el modo real en que se realiza el pensamiento. Según creía él, las operaciones psicológicas del pensamiento eran por demás vagas y fluctuantes, y casi nunca se ajustaban al modo prescrito de funcionamiento lógico. Por lo anterior, resultaba necesaria la división entre un contexto del descubrimiento, y el contexto de la justificación (Reichenbach, 1938). El *contexto del descubrimiento* debía tratarse de todos los procesos psicológicos que median el descubrimiento de una idea científica. El *contexto de la justificación* (que debía darse en un segundo momento), permitía la comprobación de las ideas, la coherencia entre éstas, y por tanto la justificación del conocimiento verdadero para la ciencia. Por ende, al desplazar el contexto del

puntos que más sería cuestionado por los historiadores de la ciencia sería precisamente el de dicha separación³⁸. Una de las autoras que considera las críticas de Kuhn como fundamentales en el vuelco pragmático del pensamiento tradicional analítico, es D'Agostini, quien cree que el proyecto principal de la filosofía como “ciencia rigurosa” – con base en el modelo de la ciencia natural objetiva- vio su más duro golpe a manos de Kuhn que colocaba el fundamento de la misma ciencia en el *tejido impuro de las relaciones sociales, de las oportunidades pragmáticas, de las elecciones de estilo y manera* (D'Agostini, 2000, pág. 52).

Los postulados de Kuhn nos llevan a pensar que más allá de la idea de ciencia como cúmulo de hechos, la historia de la ciencia, el ejercicio del científico y su objeto de estudio, esta tremendamente determinados por el momento histórico en que se desarrolla su pensamiento (Kuhn, T. 1971). Motivado por el interés en la historia de la física, Thomas Kuhn comienza a cuestionarse acerca de por qué hombres tan brillantes como Aristóteles o Copérnico no habrían sido capaces de comprender que estaban cometiendo errores en sus postulados sobre el universo. Parecía que la necesidad lógica que procuraba el desarrollo del conocimiento científico, se encontraba al mismo nivel retórico y comunitario de cualquier sistema de conocimientos. Lo que mostraba la historia según Kuhn, es que no se

descubrimiento a un segundo plano, la justificación científica tomaba el tono necesario de objetividad y universalidad.

La idea de separar los dos contextos del conocimiento científico llegó a la teoría de Carnap más adelante, quien pretendía buscar una manera racional de justificar las tesis científicas, por lo que, aunque aceptaba el génesis de las ideas científicas permeadas de intuiciones, emociones, impulsos y condiciones necesarias en la vida de la gente, el factor que podía limitar la justificación posterior a dichos procesos estaba mediado por análisis empíricos y racionales (Carnap, 1969. Citado en Smith, 1994). Similares posiciones asumirían diferentes miembros de las comunidades positivistas lógicas, tal fue el caso de por ejemplo; Neurath, Zilsel o Morris entre algunos otros. Aunque todos los análisis de estos filósofos se dieron en condiciones distintas, todos coincidían con la idea de Carnap de que la *epistemología*, en su forma común contiene cuestiones psicológicas y lógicas. Las cuestiones psicológicas, por supuesto, se refieren al procedimiento del conocimiento o a los eventos mentales por los que llegamos a conocer algo. Por ende, las cuestiones psicológicas son válidas para el abordaje pero en el terreno de los psicólogos. Lo que debe quedar al filósofo es el análisis de las cuestiones lógicas, que en últimas validan y justifican las teorías científicas, y no debe influenciarse o restringirse por el contexto de descubrimiento.

³⁸ Entre algunas de las ideas que fueron apareciendo como críticas de la separación entre contexto de descubrimiento y contexto de justificación fueron: (1) la aceptación de que los procesos científicos son productos de descubrimientos intuitivos o accidentales, (2) que aparecen de la actividad cognitiva particular de observaciones e inferencias (el problema de la subjetividad), que la actividad del científico se da en el marco de su sistema de creencias particular, de su uso colectivo de símbolos, metáforas y analogías en general.

trataba de mejores o peores teorías, sino que, por ejemplo, las teorías de Aristóteles, Copérnico o Newton, habían sido buenas teorías para ese preciso momento histórico en que aparecieron. Como lo anota Ignacio Ellacuría, se trata de comprender que la realidad histórica no se puede simplemente resumir a una suma de todas las singularidades humanas, sino que se trata de una realidad unitaria, la cual, es génesis de las personas y por tanto posibilita la creación de las mismas (Ellacuría, I., 1981). La realidad histórica común determina las condiciones de lo que se considera científico en cada época, es así que, los científicos enmarcan la realidad dentro de esquema de conceptos que Kuhn denomina paradigmas.

El modelo tradicional de conocimiento científico lineal, a través de su pretensión de ascenso evolutivo mediante la experiencia, fue debatido por Kuhn quien cuestionó la idea de que la experiencia pudiera determinar un cuerpo particular de creencias científicas. Desde su perspectiva, los incidentes personales e históricos alteran de manera arbitraria la concepción y aceptación de las creencias sostenidas por cualquier comunidad (incluyendo la científica), por lo que, se crean los paradigmas que sostienen una visión general del mundo, es decir, de un mundo particular inconmensurable con visiones del mundo diferentes. Así pues, los paradigmas representados como universos de significados, o mapas conceptuales, que presenten de formas diferentes el mundo, no siempre pueden estar bajo el mismo terreno para la discusión, y por tanto no pueden ser comparables.

Al concebir la inconmensurabilidad entre teorías científicas por falta de un método en común, se llegaba a una posición relativista que abandonaba el realismo científico que acompañó la modernidad (Vargas, J. 2008 págs. 11-12). Una manera de comprender la posición relativista de Kuhn se da analizando el desarrollo de la física moderna newtoniana hacia la teoría física de la relatividad de Einstein. Según la idea de las revoluciones científicas (1971), para Kuhn no había existido una transición lineal entre la física de Newton y la de Einstein, por el contrario, el progreso racional que se suponía de una teoría a la otra, no era posible porque de hecho; (1) no compartían un objeto de estudio común, y (2) para concebir la teoría de Einstein había sido necesaria una revolución y un cambio paradigmático en la manera en que se concebía la ciencia en aquella época.

Al respecto de lo primero (1), para Newton el intervalo de tiempo entre eventos, así como el espacio, eran independientes del movimiento del observador y absolutos, mientras para Einstein, lo absoluto era la velocidad de la luz y los intervalos de tiempo así como el espacio son relativos (Bass, A. 2002. Pág. 158-159). Por lo cual, las bases de sus teorías necesariamente debían ser diferentes concibiendo objetos de estudio distintos. Con respecto al cambio paradigmático, en sus años de juventud, Einstein se vio notoriamente influenciado por el modelo tradicional de ciencia observacional –del positivismo lógico–, el cual hacía hincapié en la importancia de la experiencia para la verificación de teorías, y donde se daba por supuesto que el lenguaje observacional dotaba el conocimiento de las bases más firmes para realizar sus conclusiones, y en tanto esto sucedía así, no era concebible una teoría como la de la relatividad –propuesta por el mismo Einstein– que basaba sus principios, en la mera especulación, suponiendo postulados (como la constante de la velocidad de la luz) que no podían tener confirmación empírica ni cumplir con los requisitos metodológicos del paradigma vigente³⁹.

Aunque la noción de paradigma marcaba la base de la tesis kuhniana, luego de las críticas de su *Estructura de las revoluciones científicas* (postuladas principalmente por Masterman, 1970, y Lakatos, Musgrave, 1975), el mismo Kuhn reconocía que el concepto de paradigma era fundamental en su filosofía y había tenido un tratamiento más bien confuso en su primer trabajo (1971). En las primeras postulaciones, los paradigmas eran inconmensurables entre sí de una manera global, es decir, se trataba de inconmensurabilidad en: los sistemas conceptuales, en los postulados teóricos, en los principios ontológicos, en los criterios de evaluación, en las herramientas metodológicas, en las técnicas de medición, etc. Sin embargo la inconmensurabilidad entre paradigmas no tenía características precisas por la cantidad de componentes que podían entrar en consideración (creencias, herramientas, prácticas, valores, intereses, significados, etc.).

³⁹ El mismo Einstein reconocería después del planteamiento de su teoría especial de la relatividad, que era muy discutible la posibilidad de que los postulados y conceptos básicos de la física pudieran ser abstraídos a partir de la mera experiencia, sino más bien planteaba la posibilidad de que fueran deducidos de la mente humana (Holton, G. Pág. 185). Otro ejemplo de la ruptura paradigmática que generó la teoría de la relatividad, fue el planteamiento de que el tiempo no era una invariante, diferente a la idea de la mecánica clásica, para la teoría de la relatividad especial el tiempo no podía ser una constante porque era una variable que dependía directamente de la velocidad de desplazamiento de la energía en el universo (Popper, 1994 Pág. 110). Por tanto, a partir de la teoría de Einstein, se introdujo como constante referente la velocidad de la luz.

En un segundo momento (1969), Kuhn tratará de delimitar tanto el concepto de paradigma como la noción de inconmensurabilidad; a saber, desde su nueva perspectiva, aunque se acepta que en el proceso de traducción se pierde siempre algo (Kuhn, 1970, pág. 266), Kuhn plantea que la mayoría de términos usados entre paradigmas son mutuamente traducibles y generalmente pueden ser relacionados entre sí. Por el contrario, muy pocos términos son inconmensurables y no constituyen un problema para la posibilidad de una traducción parcial por parte de profesionales entrenados (Kuhn, 1990). La inconmensurabilidad se desplaza con más precisión al terreno de los conceptos fundamentales de las teorías, sacrificando su generalidad en lo que se convierte en una tesis esencialmente semántica.

Aunque las críticas sobre modelo progresista y lineal hechas por Thomas Kuhn fueron fundamentales para una comprensión más amplia de la labor científica, y dieron prioridad a un campo de la epistemología que había sido secundario hasta ese momento (el contexto del descubrimiento), Kuhn fue suavizando sus tesis para darle paso a la posibilidad de comprensión inter-paradigmática, en donde a pesar de rechazar nociones tradicionales del modelo científicista tales como: la verdad como correspondencia, el referencialismo semántico o la posibilidad de traducción a un lenguaje ideal, no se pretende un relativismo radical y se mantiene el optimismo por la comprensión mediante el holismo que nos facilita el lenguaje, la posibilidad de marcos de referencia para comparar teorías, y la idea de una verdad intuitiva que se extiende de acuerdo a las condiciones culturales locales mediadas por la racionalidad que se comparte en la comunidad y se construye constantemente.

ii. Imre Lakatos y los programas de investigación científica

En un intento por salvar la posibilidad de plantear un desarrollo del conocimiento científico, Lakatos (...) plantea una teoría epistemológica que tendrá como base las ideas de Popper acerca de: la falibilidad del conocimiento, la importancia de un criterio de demarcación de lo científico, la autonomía de la epistemología como disciplina no-subjetiva y el proyecto de establecer un método que sea semánticamente neutral a la hora de contrastar paradigmas o sistemas conceptuales diferentes (Ramón, J., 2004, pág. 59). Pero incluyendo además ideas provenientes de las tesis de Kuhn, que marcarán diferencias

con el programa epistemológico de Popper. Sintetizando, aunque Lakatos era consciente de la importancia de la historia en el desarrollo de los sistemas conceptuales que llamamos científicos, su proyecto estaba encaminado a maximizar el papel del racionalismo en el progreso científico, por medio de un método que incluyera el papel de la razón científica pero a la luz de una reconstrucción histórica de dicho progreso.

Aunque Lakatos compartía las críticas al método que había postulado Feyerabend⁴⁰, creía que era necesario recomponer la racionalidad de la ciencia y establecer un criterio que demarcara el progreso de las investigaciones científicas. Lakatos compartía la insuficiencia del modelo científico verificacionista, según el cual, se demarcaba el carácter científico de una teoría a partir de lo que él denomina “lógica inductiva”, es decir de la magnitud de evidencia que hacía más probable la verdad de una teoría que la de otra (1989, pág. 7). Contrario a ese modelo, Lakatos argumentaba, siguiendo a Popper, que las teorías no podían de ninguna manera ser probadas sino meramente falseadas –demarcación metodológica-. A pesar de su inclinación por el falsacionismo popperiano, Lakatos creía que el criterio de su mentor había sido bastante ingenuo. Las teorías científicas están con construcciones fuertemente arraigadas y protegidas por las comunidades que se adscriben a ellas, *“los científicos tienen la piel gruesa. No abandonan una teoría simplemente porque los hechos la contradigan. Normalmente o bien inventan una hipótesis de rescate, o, si no pueden explicar la anomalía, la ignoran y centran su atención en otros problemas”* (Óp. Cit. Pág. 8). Según lo anterior, los experimentos cruciales que supuestamente habían forjado el rumbo de las teorías científicas en la historia, sólo se habían hecho notorios mucho después del abandono del paradigma que acompañaba esa teoría.

Pero entonces, ¿cómo debía entenderse el falsacionismo que proponía Lakatos? Aunque el autor admitía que Popper no había considerado la fuerza histórica y social que rodeaba a la ciencia, tampoco estaba dispuesto a admitir que no hubiera un criterio de demarcación específico entre ciencia y no-ciencia, ni que no se pudiera distinguir el progreso científico de la decadencia intelectual (tal como lo interpretaba de las tesis de Kuhn). La solución era la postulación de su teoría sobre *la metodología de los programas*

⁴⁰ En el siguiente apartado se desarrollaran las ideas de Feyerabend sobre su concepción anarquista del conocimiento.

de investigación científica, con la cual esperaba solucionar algunos problemas que no habían considerado las filosofías de Popper y Kuhn.

Un programa de investigación científica se constituía como: la unidad descriptiva típica de los grandes logros científicos, en la que sus miembros están relacionados por una notable continuidad que las agrupa en dichos programas (Óp. Cit. Pág. 51). Siguiendo la tesis de Lakatos, la continuidad entre programas se garantiza por el núcleo del programa que lo constituyen una serie de leyes e hipótesis que le dan un cinturón de protección que se va ampliando con nuevos supuestos que giran en torno al núcleo permitiendo el crecimiento acumulativo del conocimiento científico. Además del núcleo, todos los programas de investigación científica (PIC), poseen un carácter heurístico, una poderosa maquinaria que con la ayuda de herramientas metodológicas –principalmente matemáticas- asimila las anomalías y los problemas que se le presentan, incluso convirtiéndolos en evidencia positiva para su teoría (pág. 8-9). Otra característica fundamental de los PIC es que no instauran valores de verdad, sino que progresan en la medida que sus teorías son plausiblemente verosímiles –intuitivamente-.

Los heurísticos de las teorías se convierten en los parámetros que definen las creencias aceptadas en el núcleo, y por tanto, también los problemas que pueden llegar a ser contemplados en los PIC. La etapa investigativa de un PIC no transcurre al nivel de su núcleo, sino que se da en el ámbito de las hipótesis auxiliares que rodean dicho núcleo. Cuando la investigación avanza y los nuevos hechos no cuadran con los postulados hipotéticos que rodean el núcleo, es cuando se va modificando el núcleo dependiendo de la repercusión que tengan estos hechos con respecto a los postulados del núcleo. En ese sentido, podemos considerar como PIC a muchas y muy diversas teorías como el psicoanálisis, el marxismo, la mecánica de Newton, la teoría de cuerdas, el evolucionismo, etc. con lo que queda por resolver, ¿qué distingue un mejor y más progresivo PIC?

No se trataba de teorías refutadas contra teorías no refutadas, por lo general, muchas teorías científicas exitosas tenían experimentos o hipótesis que las habían refutado incluso desde su misma aparición. Lakatos se aventuraba entonces a postular una idea que estaría en la base de una epistemología heurística. Las mejores teorías científicas tienen en común

su capacidad para tratar con hechos novedosos⁴¹, situaciones que no eran contempladas anteriormente. En palabras de Lakatos, “se dice que un programa de investigación progresa mientras sucede que su crecimiento teórico se anticipa a su crecimiento empírico, esto es, mientras continúe prediciendo hechos nuevos con algún éxito (*cambio progresivo de problemáticas*); un programa está estancado si su crecimiento teórico se retrasa con respecto al crecimiento empírico, esto es, si sólo ofrece explicaciones post-hoc de descubrimiento causales o hechos anticipados y descubiertos en el seno de un programa rival (*cambio regresivo de problemáticas*)” (Lakatos, 1989, pág. 121). El verificacionismo y el falsacionismo se vuelven triviales al lado de las predicciones dramáticas, inesperadas, grandiosas que son suficientes para decidir el desenlace de un PIC. Sí la teoría se atrasa con respecto a los nuevos hechos que van apareciendo, se está frente a programas pobres y regresivos (Óp. Cit. Pág. 10).

Ni las refutaciones ocurren racional e inmediatamente como creía Popper, ni las revoluciones científicas ocurren de manera irracional y repentina como planteaba Kuhn, los programas de investigación se desarrollan lentamente y no se disuelven prontamente. Los cambios históricos en la ciencia se han dado paulatinamente, siendo influidos por la comunidad en que se desarrollan los PIC. Por tanto, uno de los componentes del progreso científico es el poder institucional que delimita el poder de un PIC que puede retrasar o acelerar su desarrollo. El problema de la demarcación científica, y por ende de la epistemología, se vuelca con Lakatos en una cuestión central, que debe mirar el papel de las comunidades y que tiene serias implicaciones éticas y políticas –sobre este punto volveremos más adelante- (Óp. Cit. Pág. 11).

iii. Paul Feyerabend y su crítica al *método científico*

Aunque en sus primeros años de investigación Feyerabend se sintió fuertemente atraído por las ideas del racionalismo crítico de su maestro Karl Popper, y sobre todo las de su obra “La sociedad abierta y sus enemigos” (1967, original de 1945), para la década de los cincuenta comenzaba a aparecer entre los escritos de este autor un distanciamiento de

⁴¹ Una de las críticas que ampliarán la teoría de Lakatos será la de su amigo y colaborador Larry Laudan. Según cree Laudan, el desarrollo de un programa de investigación no puede depender exclusivamente de los hechos, además de los hechos, los programas de investigación científica van evolucionando de acuerdo a un desarrollo conceptual que es definitivo en su avance (Laudan, L., 1978).

las ideas neopositivistas y una apertura hacia la pluralidad teórica que culminaría en la publicación de su libro en 1975.

Siguiendo las críticas de Kuhn, Paul Feyerabend en su tratado “*Contra el Método*” (1975) hacía un análisis histórico que cuestionaba la lógica del método científico racionalista que se había perpetuado entre los académicos de aquella época. Con la revisión de algunos episodios históricos de la ciencia, Feyerabend concluía que la investigación científica no había estado determinada por principios inalterables o reglas metodológicas específicas. Por el contrario, como lo enuncia él mismo, las reglas deben romperse necesariamente para el avance de la ciencia y “la idea de un método que contenga principios científicos infalibles, inalterables y absolutamente obligatorios que rijan los asuntos científicos entra en dificultades al ser confrontada con los resultados de la investigación histórica” (pág. 15). Así pues, la idea de una epistemología como tratado del método científico que se había instaurado durante la primera mitad del siglo XX, comenzaba a ser cuestionada a tal punto que la ruptura de reglas metodológicas se constituía como un hecho necesario para el desarrollo del conocimiento científico⁴².

La racionalidad que proclamaba el método científico, y que era parte fundamental de su progreso, era cuestionada por Feyerabend quien creía que no existían principios universales de racionalidad en ningún ámbito humano, y contrario a esa idea el crecimiento del conocimiento siempre se da en condiciones particulares y diferentes entre sí, sin caminos preestablecidos o determinados. Su idea de una teoría anarquista de la ciencia promovía el carácter revolucionario de las ideas en la historia de la ciencia, por ende, ya no se trataba de apuntar a generalidades del método científico, sino que se veía a sí mismo proclamando la pluralidad de métodos: “*Soy profesor de método científico, pero tengo un problema: el método científico no existe*” (Vásquez, R., 2006. Pág. 3). En adelante y como cree Feyerabend, sólo es posible sostener una visión de la racionalidad a la luz de la complejidad del cambio humano, del carácter impredecible de las consecuencias de

⁴² Ejemplos de rupturas metodológicas –o revoluciones en palabras de Kuhn- se pueden encontrar a lo largo de toda la historia de la ciencia: las ideas antiguas del atomismo, la revolución copernicana, los métodos poco ortodoxos de Galileo y su astronomía, la indeterminación causal y probabilista de la teoría cuántica, las revolucionarias ideas de la teoría de la relatividad, la tesis ondulatoria de la composición de la luz, así como las recientes teorías que plantean la existencia de agujeros negros o antimateria, son sólo algunos ejemplos de la necesidad anti-metodológica que postula Feyerabend en su teoría.

cualquier decisión y la antigua imagen del un método fijo sólo puede descansar sobre una teoría de la racionalidad perezosa, que refleja una imagen simple del hombre y sus circunstancias sociales e históricas. Es así que el intento de ver la riqueza histórica como una forma de satisfacer los deseos de seguridad intelectual en forma de precisión, objetividad, o verdad, sólo puede dejar una versión única del método científico y del desarrollo humano, por el contrario, la apertura a una visión menos ingenua dará como resultado el único principio defendible en la teoría Feyerabend, a saber: *todo vale* (Feyerabend, 1975. Pág. 21-22).

Una de las primeras preocupaciones de Feyerabend estaba en la creciente influencia que estaba tomando la ciencia en muchos aspectos de la vida social, y sobre todo la manera particular en que se propagaba una noción de científicidad dogmática y que se inmunizaba contra la crítica. Parecía que la ciencia sobrepasaba los límites de lo temas que podía tratar (Ramón, J., 2004. Pág. 16-17), y tomaba un poder político que sólo demostraba su carga ideológica. Feyerabend creía que la ciencia era sólo una forma más de pensamiento posible y no necesariamente debía ser considerada como la “mejor” o la más “adecuada” para el hombre. Por lo cual, la sociedad debiera procurar sobrepasar el mandato de la ciencia y permitir el acceso a la pluralidad de pensamientos y teorías (tradicionales, contemporáneas, irracionales, emotivas, intelectuales, etc.), que incentive el respeto por otras formas de conocimiento diferentes al científico tradicional.

La crítica a la racionalidad científica que daba prioridad al método sobre el objeto de investigación, era puesta en duda por Feyerabend quien postulaba la idea de que los científicos utilizan indistintamente los procedimientos. Y entre otras maneras de interpretarlo, adaptan sus métodos al problema de investigación en vez de considerarlos como reglas rígidas, se siguen por sugerencias heurísticas, concepciones del mundo o ideologías, disparates metafísicos, restos y fragmentos de teorías abandonadas, conjeturas guiadas por la pasión, y demás elementos que son particulares a las condiciones sociales e históricas y que imposibilitan la comparación entre diferentes teorías –tesis de la inconmensurabilidad⁴³- (Vásquez, R. 2006. Págs. 4-5).

⁴³ Al respecto, Feyerabend en este punto trata de distanciarse de la separación entre contexto de descubrimiento y contexto de justificación, pero especialmente, a la separación que hace Popper en su tesis

Siguiendo las críticas que comenzaron con el segundo Wittgenstein, Quine, Popper, Kuhn, entre muchos más pensadores, Feyerabend, en *Contra el Método*, no admitía lo que él llamaba el mito de las “frases mágicas” o “informes observacionales” (pág. 20). Para él, la ciencia no se construye sobre hechos desnudos o puros, sino que los hechos siempre están interpretados de alguna manera, por lo que la historia de la ciencia se complejiza, se hace caótica, llena de errores y tan particular como la mente misma de quien la inventa. Cualquier método que se procure para la ciencia posee sus limitaciones, y el caso del empirismo y su teoría de la verificación fue uno de los dogmas más acriticado que se ha planteado (Feyerabend, 1981), ya que de hecho –siguiendo las ideas de su maestro Popper-, el trabajo científico inicia con hipótesis y conjeturas –de manera contrainductiva- que pueden contradecir los descubrimientos realizados hasta el momento en pro de la proliferación de otras teorías, con lo que se beneficia la ciencia, incentivando un pluralismo que no debiera buscar la uniformidad teórica que sólo permite dogmatismo y desplaza el poder de la crítica.

Si se continúa procurando un principio de verificación que se basa en el acuerdo entre la teoría y los datos, sólo se fortalecerá la teoría favoreciéndola con aquella información que la ratifica como dogma, de manera que, se corre el riesgo de situarse en un punto ciego lleno de sesgos, donde sólo se procuran aquellas experiencias favorables a mi teoría, y se ignoran aquellos datos desconocidos que pueden constituir verdaderos nuevos descubrimientos (Feyerabend, en Vásquez, R., 2006. Pág. 7). Con las críticas al método que desarrollo Feyerabend vemos una continuación del trabajo de Karl Popper, pero al mismo tiempo una crítica dirigida a varias nociones científicas que aún conservaba el vienes. Con la posición contra el método que impulso Feyerabend, se llegaba a un punto radical en el que la objetividad y la racionalidad científica quedaban relegadas dando paso a la importancia del contexto del descubrimiento científico, donde no existe lógica ni método

acerca la objetividad de un mundo sobre el que se construye el conocimiento científico –la tesis del mundo número tres-. Según esta idea, el mundo número tres se puede separar del mundo del psicologismo para poder llegar a postular para la ciencia sistemas teóricos, argumentos críticos, libros, revistas científicas, y demás componentes objetivos del conocimiento. Para Popper la epistemología sólo puede ser sustentada sobre la base de la existencia de la separación entre dicho mundo y el mundo de lo subjetivo (Popper, 1994. Pág. 63). En su teoría, Popper plantea que la epistemología debe moverse en el terreno del mundo número tres donde el conocimiento es independiente de subjetividades (Óp. Cit. Pág. 73).

único, sino significados contextuales de una comunidad históricamente situada que construye la ciencia bajo el único criterio de no tener criterio predefinido.

Así pues las teorías científicas son simplemente formas de mirar el mundo –muy similar al concepto de paradigmas impulsado por Kuhn-, y la asimilación de dichas formas afecta nuestras creencias, expectativas generales, y por lo tanto, también a la experiencia misma y la concepción del mundo real. Las categorías con las que definimos, clasificamos la naturaleza, y el objeto de investigación, están determinadas primero por nosotros para intentar darle orden a lo que nos rodea. Las teorías anteceden a las observaciones y en ese sentido no existe posibilidad de encontrar alguna caracterización de las observaciones que permita confirmar entre dos teorías. Siguiendo el argumento, las ciencias son como el arte en el sentido de que no se trata de cuestiones acerca de la verdad o el progreso racional, sino más bien se trata de cambios de estilo que no son comparables entre sí con criterios de superioridad.

En otras palabras, y como lo expone Ramón (2004), el problema de la inconmensurabilidad, nos dice que sólo se puede medir el grado de éxito o fracaso de un estilo cognitivo, en función de sus propios parámetros y no existe ningún criterio objetivo, o externo a dichos estilos, que nos permita compararlos y evaluarlos (pág. 33). Lo que se constituye como éxito para un indígena que se adhiere al animismo en su explicación del mundo, o para un ateo cuyas creencias no competen el tema de la trascendencia no puede tener criterios de evaluación objetivos. En palabras de Feyerabend: *“la elección de un estilo, de una realidad, de una forma de verdad, incluyendo criterios de realidad y de racionalidad es la elección de un producto humano. Es un acto social, depende de la situación histórica”* (Feyerabend, en Ramón, J. 2004, pág. 34).

V. Los otros pensamientos para la construcción de una nueva epistemología más completa

Con los historiadores de la ciencia, la teoría del conocimiento oficial, que hasta ese momento había sido del dominio de la tradición analítica (véase pie de página número 35), comenzaba a involucrarse en discusiones que ya habían sido planteadas por algunas corrientes y escuelas europeas décadas atrás (sobre todo involucrando en la discusión de lo

“científico” el papel de la historia, la política, la interpretación, la subjetividad y en general todo aquello que había sido tratado con poco interés en la tradición analítica), y las cuales permitirían enriquecer el debate sobre lo que significa la ciencia, y todo lo que rodea la discusión del conocimiento. Algunas de estas posiciones van a ser expuestas a continuación.

i. Gadamer y el vuelco a la nueva hermenéutica

La filosofía del siglo XX giro principalmente en torno a dar solución a una crisis que se vivió en Europa en el siglo anterior, y es que, se había perdido la confianza que se tenía en un lenguaje preestablecido como articulador y comunicador de los problemas sociales de las nuevas generaciones (Garagalza, 2002 pág. 45). El lenguaje tradicional no permitía abrir paso a la emergencia de nuevos elementos en la cultura y eso hacía surgir al interior de la filosofía la denominada “revolución lingüística”. Ya sea con Husserl, con Wittgenstein, con Habermas o con la hermenéutica de Heidegger o Gadamer, se pretendió dar respuesta a la crisis desde diferentes puntos de vista. Las ideas de Gadamer recogerían algunos elementos de esas propuestas en lo que se constituiría como una revolución hermenéutica contemporánea.

En *Verdad y Método* (original de 1960), Hans-Georg Gadamer exponía su tesis según la cual, los planteamientos del positivismo fallaban por su carácter totalizador y dependiente del método, y compartiendo con la fenomenología de Husserl, una necesidad imperiosa de buscar conocimiento definitivo del mundo (Gadamer, en Garagalza 2002, pág. 11). La nueva mirada de Gadamer, intentaba reinstaurar el poder de la interpretación en la epistemología, desarrollada hasta aquel momento, la cual se había apartado totalmente de la posibilidad hermenéutica. Aquella relación intencional entre sujeto y objeto, que había constituido todas las ideas posteriores a la ilustración, era el punto de partida de la crítica en la teoría hermenéutica de Gadamer, que en adelante, postularía una relación –sujeto/objeto- mediada por y en el lenguaje. El conocimiento objetivo y neutral del positivismo, así como el de la fenomenología, serían rechazados desde las nuevas ideas de Gadamer quien no admitía un ser trascendental ni un método como verdad, y en cambio colocaba el horizonte común en el lenguaje: “el lenguaje no es representacional sino que tiene una ontología propia que delimita al ser humano, su conocimiento y su pensamiento” (Óp. Cit. 12).

El significado que había sido un tema central para la tradición analítica, no se trataba para Gadamer de algo inmutable. La hermenéutica, al comprender el lenguaje como inacabado y atávico nos introduce en un nuevo paradigma en que el ser humano busca infinitamente el sentido y el significado de todo aquello que se le presenta en el mundo. Las proposiciones no pueden ser concebidas como lo había hecho la lógica moderna y en general la filosofía analítica tradicional, y es que, la descomposición del lenguaje de esa manera, no permite captar los componentes del lenguaje que en el diálogo pretenden sobrepasar lo expresamente manifiesto. La pretensión del positivismo de hallar proposiciones básicas no era un proyecto viable desde la hermenéutica de Gadamer. Por el contrario, la más elemental designación en el lenguaje conlleva a un proceso metafórico y simbólico en el cual, una palabra (X) nunca queda totalmente vinculada a un significado preciso (Y) ya que se trasponen los significados de (X) y (Y), y se vuelve circular la definición.

El contexto del lenguaje y nuestro lazo con él, que pretendía formalizarse con la tradición lógica y era excluido de la comprensión del ser humano, debía volver a ser posicionado como algo fundamental a la epistemología. En adelante, y contrario a las posturas heredadas de la ilustración, no podía existir un algo (historia, lenguaje, sociedad, naturaleza, etc.) que sea objeto inmóvil de investigación científica; todo en el mundo está cargado de significado y delimita nuestro acercamiento a él. La realidad a la que se pretendía acceder mediante la ciencia no puede sobrepasar al lenguaje, o como Gadamer lo expresa; *“La realidad es desde este punto una dinámica de lo real como lenguaje o palabra portadora de sentido, el cual se realiza y existe en la multiplicidad de sus interpretaciones”* (en Garagalza, 2002 pág. 20).

Gadamer creía que era necesario para las ciencias humanas el rescate de la experiencia estético-poética que había sido desechada desde el romanticismo al interior de la epistemología. La ridiculización que hacía la modernidad de todo lo que no se ajustara a la lógica del conocimiento científico, hacía imperante para el alemán un rescate del humanismo y del proceso vital, en el cual la verdad no reposaría en la aplicación de principios y reglas mecánicas, sino que estaría en el terreno en que se desarrolla

precisamente lo humano; en la cultura, en la historicidad, en los prejuicios⁴⁴, en las tradiciones simbólicas y en el lazo con el lenguaje. En adelante, todos esos conceptos que habían sido considerados problemáticos para la modernidad, serían los puntos de partida para construir el mundo de la hermenéutica; no es un “salir de esa obscuridad” que proclamaba la ilustración, sino más bien un “comprender en la obscuridad”.

El lenguaje tiene un origen en común, y esto permite, que aunque cada lenguaje manifiesta una acepción del mundo diferente y hasta incompatible (recordemos el problema de la inconmensurabilidad y la tesis de la indeterminación de la traducción), el ser humano se abra a otros mundos traspasando las fronteras lingüísticas para fusionar su lenguaje con otros. De esta manera, y siguiendo a Wittgenstein, Gadamer propondrá que el lenguaje que permite la indagación del mundo exterior de la ciencia, es sólo un aspecto más de los juegos del lenguaje que atraviesan toda la explicación científica del mundo, y que por demás, sobrevaloran el papel de la razón creando un mundo cosificado, objetivo, privilegiado pero ilusorio

La propuesta hermenéutica se constituía como una fuerte crítica al conocimiento metódico moderno. La experiencia que había estado en la base de la epistemología moderna, debía ser comprendida como experiencia con sentido, que incluso va más allá de la teoría del conocimiento para constituirse como algo fundamental del ser humano en tanto ser. La racionalidad que había proclamado la ilustración, no es ajena a lo hermenéutico, a lo simbólico, ni a lo lingüístico⁴⁵ (Óp. Cit. pág. 26). Además, el mundo que pretende captarse

⁴⁴ Los prejuicios no pueden ser rechazados del pensamiento hermenéutico como lo eran en la ilustración porque de hecho constituyen los acontecimientos mismos, el reconocimiento de los prejuicios determina la hermenéutica histórica, en donde el sujeto logra determinar la tarea de la reflexión, la determinación de los supuestos previos y los condicionamientos que la hacen posible (Domingo, pág. 195). Antes de que nosotros mismos comprendamos la reflexión nos estamos comprendiendo de una manera distinta autoevidente.

⁴⁵ Recordemos que para Gadamer el simbolismo –la metáfora- es característica fundamental en la manifestación del lenguaje humano. Así pues, contrario a la racionalidad moderna, Gadamer cree que el valor de la metáfora y el símbolo debe ser rescatado como algo primordial en el camino de la búsqueda del sentido del lenguaje. Y es que, el alejamiento de lo simbólico, habría promovido el rechazo por lo mítico, que desde la propuesta de la hermenéutica (promoviendo las ideas de Nietzsche), debe rescatar el valor del símbolo que antecede al concepto y al signo. Así pues, el estudio de la consciencia no puede agotar el símbolo, y aunque sea posible adentrarnos a explorar este complejo avatar, no podemos agotar su estudio con ningún método logicista o racional.

por el realismo científico tradicional, como mundo estático y objetivo, está más bien en constante reconstrucción mediante una re-significación continua.

Con la aparición del giro lingüístico que enuncia la hermenéutica, el pensamiento moderno debe enfrentarse al problema de la falta de fundamento de la razón, o al nihilismo. El fundamento de toda experiencia humana es el lenguaje en tanto interpretación. No se puede desde este punto tener un suelo firme sobre el cual construir la realidad. Lo que nos deja la hermenéutica es una construcción de la realidad flotante sobre la que debemos comprender al ser humano desde el ser humano. Así pues, el sentido y la comprensión están delimitados por la finitud y la temporalidad de ser humano, de manera que la ciencia está sujeta a su propia historicidad, y tanto; la historia, como la verdad, y el método, son inseparables e irreductibles desde la hermenéutica (Domingo, 1991, pág. 53).

ii. La teoría crítica contra el pensamiento tradicional

Para Gadamer, los desconciertos que dejaron las secuelas de la tradición en la Alemania después de la Primera Guerra Mundial, serían el aliciente principal para preocuparse por las bases del conocimiento filosófico. Al parecer las tradiciones que transcurrieron el primer cuarto del siglo XX, estaban en la mira de las críticas que ponían a tambalear el estatus del neokantianismo, el liberalismo, y la fe en los alcances de la ciencia y sus metodologías (D'Agostini, 2002). Aunque Gadamer intentaba mostrar el siglo XX del dominio de la teoría del conocimiento, como lo hemos venido desarrollando, también se constituyó como el siglo de la caída de la teoría del conocimiento de corte epistemológico.

La teoría del conocimiento moderna, se construyó sobre la base de una racionalidad que mostraba una consciencia autónoma y libre de intereses ajenos, sin embargo, el conocimiento racional que sustentó la epistemología moderna, sería el principal objeto de los cuestionamientos de la denominada teoría crítica a comienzos del siglo XX. Motivados por algunas ideas de Marx, un grupo de pensadores (entre ellos, Horkheimer, Adorno y Habermas), sentarían las bases de lo que se constituiría como una de las más fuertes críticas a la racionalidad moderna, en la que lo humano y lo racional estaban delimitados por la fuerza de la historia, la vida práctica, lo no-racional, y más específicamente por los ámbitos económicos, políticos y culturales de la sociedad.

Uno de los autores que más se destaca en la teoría crítica es Max Horkheimer, quien contrapondrá su teoría a lo que él denomina racionalidad tradicional. Por un lado estaba el pensamiento tradicional que pretendía una filosofía científica sentada sobre las bases de la lógica, las ciencias naturales y la matemática, y por otro lado, se posicionaba una manera humanista de hacer filosofía. Para comprender las críticas de Horkheimer, debemos recordar que, hacia mediados del siglo XIX, temas que habían sido tradicionalmente de dominio en la filosofía, se independizaban gracias al proyecto de la epistemología moderna que en este caso entregaba el dominio de la lógica a la matemática, el del pensamiento, el alma y lo introspectivo a la naciente psicología experimental y el ámbito de las relaciones humanas al dominio de la sociología, a la lingüística, a la economía, a la antropología y demás ciencias sociales. Pero ¿por qué la separación entre las ciencias?

Uno de los precursores de la separación entre las ciencias naturales y las ciencias humanas había sido Wilhelm Dilthey. Para Dilthey, las ciencias naturales tenían un método propio de su quehacer, y ese método, debía distinguirse del método que podía fundamentar las ciencias del espíritu (ciencias humanas). Contrario a los principios de causalidad que explicaban los fenómenos naturales distinguiendo el sujeto del objeto (sujeto/naturaleza), en las ciencias que abordaban lo humano no se podía distinguir el sujeto del objeto, porque se trataba de lo humano estudiando lo humano mismo. En últimas se trataba de mostrar que, la objetividad característica de las ciencias naturales, era imposible en el abordaje de las ciencias humanas, que obviamente estaban permeadas de subjetividad, como lo expone Dilthey “es la vida misma quien interroga la vida, y por tanto nuestro conocimiento en este campo siempre será circunstancial y de certeza inferior” (Dilthey, en D’agontini, Franca, 2000).

Cuando se trata del método, en las ciencias que les compete lo humano, no se pueden pensar las mismas reglas de trabajo que se utilizan para estudiar por ejemplo; el agua, o las rocas. Cuando se trata de lo humano, la hermenéutica de Dilthey nos muestra que; contrario a lo que sucede con los objetos del mundo natural los pronósticos y las predicciones afectan la reacción de los sujetos y, las propiedades ontológicas no pueden ser determinadas a priori porque en el caso de lo humano son emergentes y eternamente cambiantes, por lo cual el universo de lo humano se hace mucho más complejo que el de la

naturaleza física. En últimas, la ciencia de lo humano desde la perspectiva hermenéutica de Dilthey motivaba una teoría de lo humano que lo enfrentaba, con la complejidad del pensamiento y con la importancia de las acciones en la historia y la vida social.

Además de lo anterior, las ciencias del espíritu debían resignarse a la precariedad de la no-objetividad, y adicionalmente deberían renunciar al carácter totalitario y universal de su conocimiento, la hermenéutica de Dilthey se trataba esencialmente de un vínculo entre filosofía y disciplinas históricas, que será opacado por la importancia que toman las ciencias naturales trasladando su método al estudio de lo humano, y dominando el pensamiento científico. Así pues, la idea de salvar un objeto propio para la investigación histórica, e independiente del objeto y método con que se aborda la naturaleza, será rescatada por la teoría crítica. Según Horkheimer, a pesar de la separación de las ciencias (entre naturales y humanas), la racionalidad se volcó a favorecer la concepción científica del mundo. Ese proyecto, que tuvo como punto cumbre el positivismo, concebía la ciencia como un cuerpo de conocimientos que se auto-justificaban por su carácter explicativo, racional y separado de todo ámbito valorativo. Así pues, el contexto cultural del investigador debía ser ignorado en pro de la facticidad del conocimiento.

En contra del modelo tradicional, Horkheimer creía que la idea de una lógica abstracta impuesta a la realidad sólo permitía un conocimiento fragmentario, que negaba a la razón sus propiedades contradictorias y paradójicas. Aunque la ciencia promovía una noción de desarrollo intelectual, el proyecto de una sociedad más racional, comprensiva, tecnificada y benéfica para todos los individuos con garantías de justicia y libertad, resultaba en lo paradójico de las guerras, los campos de concentración, la productividad desmedida, la inequidad social, y en general, los sistemas capitalistas tardíos que sólo escondían formas de dominio, ideologización y represión.

La epistemología no podía reducirse a un problema de método porque de hecho, la historia determinaba que las teorías científicas se encontraban en medio de las relaciones sociales de cada época. Como lo planteaba Horkheimer, la principal característica de las teorías científicas al ser productos históricos, es que tienen una posibilidad de aplicación, un papel en cada comunidad y una demanda (Horkheimer, 1937). El valor institucional (económico-político) de las teorías científicas determinan su éxito social, y lo cierto es que,

aunque el discurso dominante no nos permita apreciar la importancia de una teoría más allá de su valor mercantil, es necesario comprender que los discursos antagónicos son componentes fundamentales para el cambio y por ende siempre debe abrirse un espacio para la discusión. En últimas, la potencialidad de la crítica, radica en poder desmentir la necesidad y verdad de las teorías que el sistema nos presenta como obvias y racionales. Y es así que, siguiendo las ideas de Marx, una filosofía que parte de la crítica sistemática de la realidad a partir de la autorreflexión que nos dota la consciencia individual, puede ayudarnos a combatir la normalización a la que nos someten los aparatos económicos y políticos. Por ende, si seguimos esta idea, será la negación de lo que el sistema nos presenta el fin que debe promover una teoría crítica.

La sociedad científico-técnica moderna, procura la reificación de los objetos humanos para transformarlos en objetos, en “datos de hecho” aislados de cualquier valoración. De esta manera procura su dominación sobre los individuos, separando el ámbito de la ciencia del de la vida misma. Lo cierto según una teoría crítica, es que, la razón instrumental e ilustrada, tiene como base la idea de objetivación de la realidad con objetivos de manipulación, con lo que incluso el mismo sujeto humano se convierte en objeto de manipulación tecnocrática y científica. Aunque no resulta sencillo, la labor del crítico debe ser la de escudriñar dichas manipulaciones sistemáticas haciéndolas emerger. A pesar de que esta tarea implica la difícil labor de huir de los mecanismos de control y manipulación, el conocimiento se inscribe en una economía de la existencia humana y a ella debe servir. Existencia que se enmarca la vida y que es movilizada por intereses diferentes y que procuran la preservación de la comunidad (Orozco, E., 2007).

Construir conocimiento desde la teoría crítica, implica la reflexión del sujeto sobre los intereses sociales que determinan su práctica, pero además, implica asumirlos como parte de sus limitaciones, superando autoconscientemente la objetividad de la teoría tradicional, el dominio de la consciencia racional libre, y posibilitando un diálogo entre sujetos que reconozcan su lucha por intereses comunes. En últimas, se trata de lograr la emancipación y alejamiento de las ideologías así como de las formas de dominación instauradas, para procurar con la razón la búsqueda de la libertad y una noción diferente de desarrollo.

iii. El pragmatismo, Rorty, y la post-filosofía

Hacia finales del siglo XIX, en Estados Unidos se destacaba la creciente actividad filosófica que surgía por la inspiración de los diferentes movimientos filosóficos europeos (empirismo, racionalismo, idealismo, positivismo, entre otros), los cuales brindaban, a los académicos de aquella época, las bases de las discusiones epistemológicas que tanto preocupaban a la teoría del conocimiento moderna. Así pues, sería justamente en Estados Unidos, donde surgirían entre algunos pensadores (William James, Charles Pierce y John Dewey), discursos teóricos que tendrían algunos puntos en común y que por aquella misma época serían reconocidos por ellos mismos como el “pragmatismo”, el cual intentaba dar respuesta a los problemas filosóficos tradicionales vinculando el conocimiento con la acción.

Para William James, en principio, el pragmatismo se trataba de un método e incluso de una teoría genética de lo verdadero. Para el pragmatismo, las verdades están esencialmente ligadas a la historicidad de su aceptación, postulando que la utilidad de la verdad resulta fundamental en cada época y delimita su estatus frente a lo que se considera falso. Según el pragmatismo, las ideas verdaderas son aquellas que podemos asimilar, hacer validas, comprobar y verificar; en contraste las ideas falsas serán aquellas que no. Lo cierto al caso es que la verdad de una idea -según James- no es una propiedad estancada e inherente a la misma “*se puede decir que una idea es verdadera porque es útil, o es útil porque es verdadera*” (James, W., en Nicolás, J.A. y Frápolli, M.J. 1997 pág. 27). El significado de lo verdadero está asociado a sus repercusiones prácticas, así pues, el pensamiento no es sólo teórico sino que se puede comprender por las consecuencias prácticas de las creencias. Para James (1973), de hecho, la historia del conocimiento, contrario a la tradición racional, se daba en el terreno de lo retórico y no de lo dialógico. Se trataba de un cierto choque de temperamentos, donde el pragmatismo reconoce una nueva acentuación a los vínculos que existen entre el conocimiento y la acción, entre los hechos y sus valores (James en Bakker y Clark, 2004. pág. 169).

La objetividad que proclama la ciencia, según un pragmatista como James, debería comprenderse como el común acuerdo de realidades que son producto de la experiencia personal. La ciencia no es ajena a las consecuencias, según el pragmatismo, y lo verdadero

también se involucra con la pregunta por aquello que nos es bueno creer. Cuando nos acercamos al mundo con la actitud del científico, lejos de hallar realidades últimas y esenciales, nos encontramos con nuestra producción subjetiva de la realidad que se entrelaza con las de otros y que nos orienta en el acercamiento al mundo. Por eso, a partir del pragmatismo, el conocimiento humano debería pensarse desde su orientación práctica, por la congruencia de los pensamientos con los fines del mismo.

Según lo plantea la reconocida pragmatista contemporánea Susan Haack, no es posible seguir pensando la ciencia desde la base de personas que buscan la verdad objetiva y están alejados de cualquier afiliación subjetiva o preferencia oportunista. Para Haack, esta idea heredada y fortalecida a principios del siglo pasado es meramente ilusoria (Haack, S., 1995). Con otras palabras, y como lo hace notar Richard Rorty, hablar de *la* verdad sólo es para anticuados pedantes, encantadores, que se jactan de objetividad dándose palmaditas retóricas en la espalda (Rorty, R. en Nicolás, J.A. y Frápolli, M.J. 1997 pág. 55). Aquello que llamamos científicamente verdadero sólo se da en la medida en que se satisface el deseo individual de asimilar los hechos nuevos a las creencias de un cúmulo previo⁴⁶. Según el pragmatismo las verdades pasan por la mayor parte de nuestra vida sin ser cuestionadas, y sólo nos basta utilizar el conocimiento de sentido común para solucionar gran parte de los problemas que se nos presentan (Bakker y Clark. 2004. Pág. 180).

Según las ideas del pragmatismo, para definir las condiciones de realidad o verdad de las proposiciones científicas, ya no basta con un análisis correspondentista y logicista como el que se había instaurado con la tradición analítica, sino que, ahora resultará fundamental conocer el significado de una proposición verdadera en su uso. Con otras palabras, lo que define el significado de las proposiciones que hablan del mundo es; el cómo y cuándo las utilizo. Desembocando en las ideas de Wittgenstein, el pragmatismo de

⁴⁶ Los pragmatistas clásicos en sus formulaciones básicas pensaban que los conceptos y verdades que se usaran en la ciencia deberían ser aceptados de acuerdo a su utilidad en el desarrollo de la investigación. Y aunque esto era muy cuestionado por las formas de objetividad de la modernidad, el modelo de la física cuántica mostró que, al preguntar por la naturaleza de la luz (corpúscular u ondulatoria), la respuesta dependerá de la necesidad investigativa que guíe nuestro cuestionamiento; es decir, la luz puede ser concebida como de naturaleza de onda o partícula, y sólo depende aceptarla de una u otra forma de acuerdo a su utilidad en los modelos y su predicción (Bakker y Clark. 2004. Pág. 186). A la luz de una dicotomía científica como la de la luz, la posición pragmatista rescataría la utilidad científica de lo que denominamos verdad, en donde la explicación depende de nuestra necesidad investigativa.

Richard Rorty perseguirá la idea de abandonar la pretensión de dictar reglas en cualquier ámbito de la vida humana.

La filosofía pos-analítica nos ha enseñado que es posible construir conocimiento prescindiendo de la idea del lenguaje único y universal (Rorty, en D'Agostini, 2000. Pág. 76). Por el contrario, existen muchos tipos de lenguajes mediados cada uno por sus reglas de juego (situaciones concretas y tipos de prácticas comunicativas que rodean cada significado). En últimas, los juegos del lenguaje son tan variados como los distintos contextos en que emergen, se desarrollan y van cambiando; es por esto que no es posible generar una teoría general acerca del funcionamiento de dichos juegos (Sanfélix, V. 2003), y mucho menos, cree Rorty, un relato epistemológico que sea superior a la hora de hablarnos de la verdad. La nueva epistemología propuesta desde el pragmatismo de Rorty (y con fuertes influencias de las nociones hermenéuticas de verdad kuhnianas y wittgenstenianas), nos muestra que la ciencia no debe acercarse a conceptos esenciales que fundamenten el conocimiento. En vez de esto, Rorty cree que la ciencia (al igual que toda la sociedad) produce relatos que se entretajan unos con otros y ninguno tiene algún nivel de verdad superior. Todo criterio que pretenda darle un estatus a uno u otro relato, es siempre relativo a los fines obtenidos mediante ese relato, y es su coherencia con los demás relatos lo que constituye la cultura (Rorty en Garma, A. 2006. Pág. 3).

En su obra de 1979 *Philosophy and the mirror of nature*, Rorty, continuando las críticas al atomismo y a la epistemología representacionista, propondrá que la verdad debe verse de una manera similar a la que propone Quine, el segundo Wittgenstein o Dewey con el holismo. Según estos autores "la realidad" no es sino un conjunto de relaciones que se han creado de forma práctica, es decir, en la interacción directa con el mundo y con la otredad (Rorty, en Ávila, F. 2004, pág. 132). La razón que fundamentó el desarrollo de la teoría del conocimiento, es relegada a un segundo plano porque sólo crea dicotomías conceptuales que aún perduran hoy día y han sido la base de absolutismos dogmáticos (por ejemplo; mente/cuerpo, razón/irracionalidad, verdad/mentira, objetividad/subjetividad, etc.).

Rorty cree que la epistemología moderna funcionó bajo el problema de la conmensurabilidad de los discursos, de manera que, la labor de la epistemología había

consistido hasta ahora en la búsqueda de las reglas que permitían hablar de los acuerdos y desacuerdos inter-discursivos. Ahora bien, siguiendo la tesis pragmática y hermenéutica de Rorty, la racionalidad que supuestamente permitía dicha conmensurabilidad discursiva, sólo debería servir para abstenerse de pensar que haya un conjunto de términos o reglas sobre las cuales puedan ponerse todos los discursos (Rorty, 1979. Pág. 288). En otras palabras, no podemos hablar desde una perspectiva pragmático-holista, de la existencia de los *a priori* fundamentales del conocimiento que sustenten la epistemología moderna. La ciencia se puede considerar racional, pero no en el sentido ideal que había sido concebido en el fundacionalismo moderno, sino que la ciencia debería ser una empresa capaz de autocorregirse, y cuestionar las afirmaciones que la sustentan, aunque algunas veces representen un campo de fuerza inmunizador de afirmaciones que parecen inmutables.

La idea de la mente moderna, creaba una realidad separada con su campo de investigación propio, a saber, la mente humana. Sí, la teoría del conocimiento se fundamentaba en las representaciones de la mente cartesiana, a su vez, la mente comenzaba a ser el espacio de todas las representaciones. Con Descartes se instauraba un ámbito unificado de la consciencia donde es el sujeto quien unifica; sensaciones, juicios, ideas, valoraciones, deseos, etc. bajo una idea particular de pensamiento. Así pues, la metafísica moderna, convierte al sujeto consciente en principio base de la teoría del conocimiento, el autoconocimiento se vuelve principio privilegiado para devenir el fundamento de todo conocimiento verdadero. Y los problemas que toman el lugar central serán ahora; la manera como se relaciona mente y cuerpo y el conocimiento de las otras mentes. En conclusión, al igual que con la teoría del conocimiento, la modernidad hereda a la filosofía de la mente su objeto de estudio y la mayor parte de los problemas que le competen aún hoy.

La teoría del conocimiento moderna, se comenzaba a sostener sobre el paradigma del enfrentamiento descriptivo entre el yo y la realidad (natural) que se alentó desde la modernidad (tesis principal de Rorty en 1979). Esta tesis habría dado prioridad a una teoría del conocimiento de base representacional: (1) donde el mundo natural puede ser representado de manera precisa en la mente, y un pensamiento fundamentado en la epistemología; (2) donde la capacidad de aprehender el mundo natural en las representaciones posiciona la ciencia en la base del conocimiento verdadero. El abandono de dicho paradigma propuesto por Rorty nos debe abrir campo a otros usos legítimos del

discurso filosófico, entre los que podemos nombrar; el pensamiento constructivo, el pensamiento ético o el pensamiento interpretativo (en concordancia con las tesis de la hermenéutica y algunos postulados de la teoría crítica). De esta manera, la epistemología revisada a la luz de las discusiones que hemos presentado hasta ahora, nos muestra una manera diferente de construir la ciencia, que no busca fundamentos certeros del conocimiento, y que nos da una visión más amplia de lo humano y por ende de la psicología.

VI. Conclusiones: La teoría del conocimiento y la teoría de la mente después de la caída de la epistemología

Como lo vimos en diferentes apartados a lo largo del texto, las críticas al modelo de cientificidad proclamado por el neopositivismo y la filosofía analítica, se cuestionaron, desde dentro de la misma tradición analítica así como desde corrientes externas⁴⁷ en aspectos tan diferentes como; la significación, el método, la verdad, la concepción de racionalidad ideal, los matices de las funciones del lenguaje, entre algunos otros. Es así que, la caída del positivismo lógico como teoría del conocimiento única, no sólo podría cuestionar el fundamento mismo y la manera de proceder (metodológicamente) de la psicología inspirada en el conductismo americano⁴⁸, la ciencia cognitiva y demás concepciones de la psicología sumergidas en el modelo epistemológico clásico, sino que además permitiría la emergencia de posturas constructivistas y críticas al interior de una ciencia que por excelencia debería inspirarse en todas las dimensiones de lo humano.

Retomando nuevamente las ideas de Rorty y Sanfélix (1979, 2003), podemos anotar que, cuando se constituyó la teoría del conocimiento moderna, se construyó sobre la base de un paradigma de lo mental que delimitó lo que habría de constituirse como la moderna

⁴⁷ Entre otras hemos tratado; las críticas internas de Quine, el segundo Wittgenstein y Karl Popper. Las críticas de los historiadores de la ciencia (Kuhn, Lakatos y Feyerabend). Y algunas posturas externas que hemos caracterizado desde la hermenéutica fenomenológica de Gadamer, la teoría crítica y las formas emergentes de pragmatismo que desembocan en las tesis de Rorty.

⁴⁸ No se trata sólo de un debilitamiento en los fundamentos del conductismo y las teorías que se derivaron de su análisis de la consciencia, también se trata de rastrear el debilitamiento a todas las posturas psicológicas que influyeron en la formación de la psicología experimental (por ejemplo las teorías del procesamiento de la información, el cognitivismo, el psicoanálisis freudiano que pretendía la rigurosidad científica, la neuropsicología, y demás teorías que se basaban en los criterios de cientificidad heredados de la epistemología).

psicología. Como lo desarrollamos a lo largo del texto, a partir de la imagen errónea que se desarrolló con Descartes y su sujeto epistémico, se fundamentó lo que sería la teoría del conocimiento que determinó el rumbo del pensamiento occidental que predominó hasta la primera mitad del siglo pasado. Por un lado, la teoría del conocimiento y la psicología se fundamentaron sobre la oposición entre mente y materia, según la cual se trataban como conceptos ontológicamente distintos pero en ámbitos lógicamente equiparables, desconociendo que, ambos conceptos no poseen el mismo tipo lógico por lo cual resulta ilegítima la relación, así pues, reducir el mundo material a representaciones mentales, o los procesos mentales a estados materiales presuponen legitimar la disyunción cartesiana entre mente/materia (Ryle, G. 1949).

Por otro lado, pero no sin alejarse del punto anterior, con el replanteamiento de la idea representacional de la mente cartesiana, se debe reelaborar el proyecto epistemológico, abandonando la noción de conocimiento como representación exacta que resulta posible por procesos mentales especiales. Siguiendo el abandono de la idea representacional, no es posible hablar de los fundamentos del conocimiento (sobre los que se sustenta el conocimiento científico) y no se puede seguir sustentando la filosofía en la respuesta al escéptico cartesiano⁴⁹. La idea de la “mente” como proceso que acaece en un espacio interior y dotada de elementos que posibilitan el conocimiento deberá ser cuestionada (siguiendo acá la idea de autores como Ryle⁵⁰, Rorty o Sanfélix; 1949, 1989, 2003

⁴⁹ El escepticismo que se le atribuye a Descartes está fundamentado en la idea de introspección según la cual, disponemos de un tipo especial de percepción de los estados o procesos mentales que además es independiente de la mediación orgánica, según lo cual la vida mental es un proceso interior de acceso directo y personal, por lo que resultaría imposible lograr conocimiento directo de la vida interna de otros y lo único que se podría hacer son inferencias acerca de la existencia de las otras mentes.

⁵⁰ Según Ryle, el concepto de consciencia que se heredaba de la doctrina cartesiana, por un lado pretendía conservar ideas inmateriales del alma cristiana, pero además buscaba apoyar las nuevas ideas mecanicistas que habían dejado los físicos como Galileo o Copérnico. La mente debía ser considerada como esencialmente diferente en su funcionamiento a los objetos físicos, y por tanto debía ser un ente que es incomparable a la organización de los elementos orgánicos de constitución física. La mente era concebida como el centro de procesos causales que influyen lo corporal pero que son de naturaleza distinta. Lo que sostiene Ryle (1949), es que, los términos que pretendieron analizar las relaciones entre los conceptos que refieren a lo mental y lo corporal, no habían sido posibles debido a que dichos términos no refieren a la misma categoría cuando son usados en la teoría cartesiana. Así pues, los errores categoriales suponen la existencia de cuerpos y mentes, supone que acaecen procesos físicos y procesos mentales por separado, pero estas conjunciones son absurdas, no porque no pueda hablarse de la existencia de procesos mentales –como lo mal interpretarían las posturas anti-mentalistas–, sino que, la frase, “existen procesos mentales” no puede tener el mismo significado que “existen procesos físicos” y por ende carece de sentido hacer conjunciones o disyunciones (pág. 21).

respectivamente). Se trata de establecer una argumentación que vislumbre nuevas posibilidades para pensar las bases del conocimiento y el ser humano, revolucionar los mapas del terreno donde se construye la filosofía, la ciencia, y en general el conocimiento de nosotros mismos, tomando distancia de los presupuestos que predominaron y aún predominan algunas áreas del conocimiento.

Como lo hemos venido exponiendo a lo largo del texto, la teoría del conocimiento se fundamentó sobre la base del sujeto racional capaz de conocer a cabalidad sus estados de manera clara e incorregible. Parafraseando a Rorty se trata de una capacidad de conocer el mundo exterior que es posible gracias a la mente humana que lo representa como una imagen fiel a un espejo de la naturaleza (Rorty, 1979). Así pues, en el abordaje del conocimiento debería ir ligada la teoría del funcionamiento de la mente representacional, por supuesto permeado con las ideas de verdad, objetividad y racionalidad. Ahora bien, siguiendo las ideas que expusimos en el capítulo acerca de el holismo semántico y las ideas de Wittgenstein, la verdad y la objetividad no pueden ser comprendidas como una representación exacta de la realidad, se trata más bien de una convención humana que se da en el terreno práctico del lenguaje natural, que escapa a un abordaje completo y preciso, y que además nos insta al terreno de las prácticas, de lo ético y de lo político.

Ahora bien, para Rorty y su nueva teoría del conocimiento, la idea de que pueda haber fundamentos a priori del conocimiento (de todo conocimiento, en toda área, en todo tiempo, y en todo lugar), o que pueda haber una teoría general de la representación, depende de que exista la constricción de una mente cartesiana muy cuestionada por él. El conocimiento no puede ser una empresa por antonomasia racional, el conocimiento puede acercarse a lo racional sólo mediante la constante revisión de sus principios, o dicho de otra manera “el conocimiento no es como una estructura arquitectónica sino como un campo de fuerza y no existen afirmaciones que sean inmunes a la revisión” (Quine, en Rorty, 1979).

El camino que se abre para la psicología con el replanteamiento de la teoría del conocimiento y la mente que propone la pos-filosofía, es largo e inacabable. Siguiendo las nuevas posibilidades que se plantearon a través del texto para la teoría del conocimiento y los nuevos modelos en el quehacer científico, deberíamos permitirnos la posibilidad de hablar de un sujeto psicológico inacabado, que se reconstruye a cada momento, no sólo en

lo subjetivo sino además arrojado a la cultura y con las posibilidades y consecuencias de su acción. El desarrollo de la ciencia debería exigir un proyecto de psicología responsable, consciente de la intencionalidad que delimita su desarrollo, y afrontando el desafío de comprender cada vez más al ser humano sin estancarse en paradigmas o ideas aparentemente instauradas como verdaderas y definitivas. En resumen, toda acción, todo pensamiento, toda estructura, toda representación, todo fenómeno social, etc., tienen lugar dentro de complejidades difíciles de abstraer particularmente, y es sólo cuestión de sentido común para comprender que somos organizaciones dentro de una organización más grande y contenemos en nosotros mismos organizaciones más pequeñas, las cuales manifiestan en todos sus niveles transformaciones que ordenan, desordenan y reordenan los sistemas, manteniendo un universo de flujos y evoluciones (Wilber, K 1998). No basta entonces con comprender la mente y el comportamiento humano como procesos aislados e individualmente definidos (Morin, E. 1993, Wilber, K. 1998). Si nos adentramos en la historia del pensamiento humano podremos remontarnos a un progreso “relativamente” indefinido, y sólo basta con un análisis detallado para notar una historia de rupturas y continuidades, en la cual ha sido fundamental el papel que han desempeñado tanto la razón, como la irracionalidad, la experiencia, las emociones, el lenguaje, la corporalidad, las relaciones de poder, la definición de lo moral, la religión, entre todas las manifestaciones humanas.

Retomando la idea hermenéutica tradicional expresada en las ideas de Sanfélix (2003), la nueva teoría del conocimiento nos muestra la importancia del lazo inseparable entre el lenguaje y el pensamiento en todos los ámbitos de la vida. Así pues, hablar de hechos; científicos, filosóficos o mitológicos, está en la constitución de la teoría del conocimiento. En últimas las ideas de Sanfélix, inspirado en Bollnow (1970), nos remiten a pensar una conexión comprensiva de la vida humana que se pierde en horizontes indefinidos y por ende permite mostrar la imposibilidad de un lugar firme para el conocimiento conceptual, poniendo en duda la posibilidad de edificación de la teoría del conocimiento que se habría postulado en la modernidad. Es imperioso dejar de buscar el sucesor de la epistemología que busca un único marco permanente de investigación, la psicología con su teoría de la mente tradicional, debe dejar de confrontar los objetos del mundo con los de la mente, y dejar de buscar representaciones y reglas del pensamiento que

constriñen y limitan el alcance de la investigación en el terreno de la psicología y de las ciencias que competen a lo humano en general.

VII. Bibliografía

- **Ávila, F.** (2004). *Los conceptos de filosofía epistemología y hermenéutica en Richard Rorty*. En Revista *Ágora*, No. 13. Extraído de www.saber.ula.ve/bitstream/123456789/17577/2/articulo_6.pdf en Mayo de 2011.
- **Austin, L.** (1962) *How to do things with words*, Clarendon Press, Oxford.
- **Bakker, G., Clark, L.** (1994). *La explicación una introducción a la filosofía de la ciencia*. Fondo de cultura económica. España.
- **Bass, A.** (2002). *Consolidación de un paradigma de la física*. Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales No. 15. Universidad de Jujuy. Argentina. Extraído de www.redalyc.uaemex.mx en Mayo de 2011.
- **Bollnow, F.** (1970). *Introducción a la filosofía del conocimiento*. Amorrortu Editores. Buenos Aires.
- **Carnap, R.** (1934). *The Logical Syntax of Language*. En London: Rotitledge & Kegan Paul 1937, séptima edición.
- **D'agostini, F.** (2000). *Analíticos y continentales: guía de la filosofía de los últimos treinta años*. Ediciones Cátedra.
- **De Witt, R.** (2010). *Worldviews: An Introduction to the History and Philosophy of Science*. Blackwell publishing.
- **Descartes, R.** (2005). *Meditaciones Metafísicas*. Alianza Editorial, Madrid.
- **Domingo, A.** (1991). *El arte de poder no tener razón*. Publicaciones Universidad Pontificia Salamanca. Salamanca, España.
- **Dummett, M.** (1993). *Philosophy of language*. Harvard University Press. Cambridge.
- **Ellacuria, I.** (1990). *Mysterium liberationis*. Conceptos fundamentales de la Teología de la liberación, tomo I. Madrid.
- **Feyerabend, P.** (1975). *Contra el método*. Editorial Ariel, Barcelona.
- **Feyerabend, P.** (1981). *Explanation, Reduction and Empiricism*. Artículo

reeditado en; **Feyerabend, P.**, *Philosophical Papers*, Cambridge.

- University Press, 1981, Vol. 1, pp. 44-96 *How to defend society against science*. En *Radical Philosophy*. Vol. 11.
- **Frege, G.** (1979). *Conceptografía, Los fundamentos de la aritmética; otros estudios filosóficos*. UNAM, México.
- **Gadamer, G.** (1977) *Verdad y Método*. Ed. Sígueme, Salamanca
- **Garagalza, L.**, (2002) *Introducción a la hermenéutica contemporánea: cultura simbolismo y sociedad*. Editorial Anthropos, Barcelona, España
- **García, S.**, (1997). *Modos de significar*. Madrid. Editorial Tecnos.
- **Garma, A.** (2006). *El pragmatismo de Rorty. Alternativas a la teoría de la acción comunicativa*. En A Parte Rei, Revista de Filosofía. No. 43. Extraído de <http://serbal.pntic.mec.es/AParteRei/> en Mayo de 2011.
- **Garrido, M., Suarez, G., y Villanueva, V.** (2006). *Sobre proposiciones formalmente indecidibles de los Principia Mathematica y sistemas afines. Kurt Gödel*. Ediciones Oviedo.
- **Haack, S.** (1995) *Evidence and Inquiry; Towards Reconstruction in Epistemology*. Blackwell, Oxford.
- **Hegel, F.** (1993). *Fenomenología del espíritu*. Fondo de Cultura Económica. México.
- **Holton, G.** (1982). *Ensayos sobre el pensamiento científico en la época de Einstein*. Alianza ed., Madrid
- **Horkheimer, M.**, (1937). *Teoría tradicional y teoría crítica*. Ediciones Amorrortu. Buenos Aires.
- **James, W.** (1973). *Pragmatismo*, traducción de Luis Rodríguez Aranda. Altamira S.A. España.
- **Kim, J.** (2003). *Supervenience and Mind*. Cambridge University Press.
- **Kuhn, T. S.**, (1969). *Reply on my Critics*. En Lakatos, L, y Musgrave, A. (Eds.), 1970 (1975),
- **Kuhn, T. S.** (1971). *La estructura de las revoluciones científicas*. Fondo de cultura económica. México.

- **Kuhn, T. S.** (1990). *The road since structure*. In, Philosophy of Science Association. Vol. 2. East Lansing, Michigan.
- **Lakatos, I.** (1989). *La metodología de los programas de investigación científica*. Madrid: Alianza Universidad.
- **Laudan, L.** (1978). *Progress and its problems towards a theory of scientific growth*. University of California Press.
- **Locke, J.** (1999) *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Fondo de Cultura Económica. México.
- **Masterman, M.** (1970). *The Nature of a Paradigm*. In **I. Lakatos & A. Musgrave** (1975). *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge University Press, Cambridge, UK, pp. 59-89.
- **Morin, E.** (1993), *El Método I: La naturaleza de la naturaleza*. Ediciones Cátedra. Madrid.
- **Nicolás, J.A. y Frápolli, M.J.** (1997). *Teorías de la Verdad en el Siglo XX*. Madrid, Tecnos.
- **Orozco, Luis,** (2007). *Los intereses ético-políticos en la investigación, elementos para una discusión*. Revista: Avaliação, Campinas; Sorocaba, Volumen. 12, No. 4, págs. 547-582.
- **Popper, K.** (1967). *La sociedad abierta y sus enemigos*. Ediciones Paidós Ibérica
- **Popper, K.** (1972), *Conjeturas y refutaciones: el desarrollo del conocimiento científico*, Ediciones Paidós Ibérica 1983.
- **Popper K.** (1994). Compilador: Miller D. *Popper: Escritos selectos*. Fondo de cultura económica. México.
- **Quine, Willard** (1951). *Two Dogmas of Empiricism*. In *From a Logical Point of View*, second edition, Harvard University Press: 20-46.
- **Quine, Willard** (1960): *Palabra y objeto*, Barcelona, Labor, 1968, pp. 283-284; publicado originalmente como *Word and Object*, Cambridge, MIT Press, 1960.
- **Quine, Willard** (1985). *Dos dogmas del empirismo*. En; desde un punto de vista lógico. Orbis, Barcelona.

- **Ramón, J.** (2004). *La epistemología de Kuhn, Lakatos y Feyerabend: Un análisis comparado*. Introducción al pensamiento científico. Universidad Nacional de la Patagonia, Argentina.
- **Rañada, A.** (2003). *Los muchos rostros de la ciencia*. Fondo de Cultura Económica. México.
- **Reichenbach, H.** (1938). *Experience and Prediction. An Analysis of the Foundations and the Structure of Knowledge*. Chicago, University of Chicago Press.
- **Reichenbach, H.** (1965). *Moderna filosofía de la ciencia*. Tecnos, Madrid
- **Rorty, R.** (1979). *Philosophy and the mirror of nature*. Princeton University Press. New Jersey.
- **Rorty.** (1983). *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Ediciones Cátedra. Madrid.
- **Russell, B.** (1981). *La evolución de mi pensamiento filosófico*. Editorial Alianza. España.
- **Ryle, G.** (1932). *Systematically Misleading Expressions*. Collected Essays, Vol. 2. New York: Routledge, 2009. 41-65.
- **Ryle, G.** (1949). *The Concept of Mind*. London: Hutchinson.
- **Saab, S.** (2007). *Los senderos de la explicación mental*. Universidad Autónoma de México, Instituto de investigaciones filosóficas.
- **Salguero, F.** (2004). *Breve reseña histórica acerca de la lógica modal, desde Aristóteles hasta la semántica de los mundos posibles*. Summa logicae en el siglo XXI. Universidad de Salamanca.
- **Sanfélix, V.** (2003). *Mente y conocimiento*. Biblioteca nueva, Madrid.
- **Searle, J.** (1980) *Minds, brains, and programs*. In Behavioral and Brain Sciences 3 (3): 417-457.
- **Searle, J.,** (1994). *The rediscovery of mind*. Massachusetts institute of technology.
- **Smith, L.** (1994) *Conductismo y positivismo lógico: Una reconsideración de la alianza*. Universidad de Stanford, Biblioteca de Psicología.
- **Spinoza, B.** (2008). *Tratado de la reforma del entendimiento*. Colihue, Buenos Aires.

- **Vargas, M.** (2008). *Realismo científico, lecturas para un seminario*. Asociación Oaxaqueña de Psicología. México.
- **Vásquez, R.** (2006). *La epistemología de Feyerabend; esquema de una teoría anarquista del conocimiento*. Revista: *Observaciones Filosóficas*. Madrid. Extraído de <http://www.observacionesfilosoficas.net/> en Abril de 2011.
- **Villoro, L.** (2004). *Crear, saber, conocer*, Siglo XXI, México.
- **Wang, H.** (1988). *Beyond Analytic Philosophy*. MIT Press.
- **Wilber, K.** (1998). *Breve historia de todas las cosas*. Editorial Kairos. Barcelona.
- **Wittgenstein, L.** (2008). *Investigaciones filosóficas*. Crítica, Barcelona.
- **Wittgenstein, L.**, (2009) *Tractatus Logico-Philosophicus was originally published 1922*. Cosimo, New York.