

HACIA UNA HERMENÉUTICA REALISTA
Ensayo sobre una convergencia entre Santo Tomás,
Husserl, los horizontes, la ciencia y el lenguaje

Por Gabriel J. Zanotti

PREFACIO

Este libro es fruto de una investigación que dividimos en tiempos sistemáticos. Sus cuatro capítulos fueron escritos uno por año, sistemáticamente, a medida que los objetivos de la investigación –que había comenzado antes- se iban cumpliendo.

Sin embargo, a medida que la redacción avanzaba, me di cuenta de que el tema había excedido los métodos habituales y me vi obligado a introducir metodologías más libres que aproximaron mis estudios al estilo ensayístico, que es lo que finalmente quedó. Soy consciente de que el tema ha implicado introducirse por terrenos inexplorados pero he preferido el riesgo de darlos a conocer, tal vez por el hábito popperiano de preferir la crítica más que el silencio.

Recomiendo mucho al lector que lea las notas introductorias a cada capítulo señaladas en los asteriscos, pues ello lo ubica en la circunstancia y tiempo de cada parte, y evita un resumen que dadas las características del presente trabajo, en este momento sería imposible.

No me queda por ende más que reiterar los agradecimientos que figuran en esas notas introductorias, excluyendo a sus destinatarios, por supuesto, de toda responsabilidad por las tesis aquí expuestas. Eso debo decirlo ahora más que nunca, porque releendo mi propio trabajo no siento la sensación de una investigación terminada: siento que estoy pisando –lo digo de vuelta- terreno desconocido.

Por último quiero agradecer a la Universidad Austral, a través de su Facultad de Comunicación, el tiempo que me concedió para hacer esta investigación –devenida en ensayo- específicamente filosófica.

Buenos Aires, Septiembre de 2004

Índice analítico

Capítulo uno: elementos básicos y objetivos del programa de investigación

1. Planteo del problema
2. Método
3. Qué elementos tomamos de Santo Tomás
 - a) La relación entre lo universal y lo singular
 - b) La analogía
 - c) La abstracción
 - c.1. La relación esencia/sustancia primera
 - c.2. La limitación del conocimiento de la esencia
 - d) Las demás funciones del intelecto
4. Qué elementos tomamos de Husserl
 - a) El antihistoricismo, antipsicologismo y antipositivismo
 - b) Las “capas” o “niveles” de la esencia
 - c) El mundo vital
 - d) La intersubjetividad
 - e) Los horizontes del polo del sujeto
5. Conclusiones de esta primera parte
 - a) Advertencia metodológica
 - b) La esencia
 - c) El sujeto cognoscente de la esencia (el polo del sujeto)
 - d) El horizonte interno de anticipación de sentido por parte del sujeto
 - e) El significado analogante
6. Conclusión provisional de esta primera parte

Capítulo dos: el núcleo central del programa de investigación. Mundos de vida y horizontes

1. Introducción
2. Abstracción y precomprensión
3. Horizontes y conciencia histórica
4. La re-vitalización de los conceptos metafísicos
5. El “viaje” hacia el otro horizonte
6. Intersubjetividad y significado
 - a) Elementos del mundo vital y uso intersubjetivo
 - b) Mundo vital y evidencia del otro

Capítulo tres: el giro hermenéutico de la epistemología contemporánea

1. Introducción
2. La hermenéutica en el contexto de descubrimiento de las hipótesis
 - 2.1. Koyré y la prioridad de la metafísica

- 2.2. Popper
- 2.3. Kuhn
- 2.4. Lakatos
- 2.5. Feyerabend
- 2.6. Aclaración final respecto al contexto de descubrimiento
- 3. La hermenéutica en el contexto de justificación de la hipótesis
 - 3.1. Popper
 - 3.1.1. La negación de la probabilidad
 - 3.1.2. El paso a una racionalidad cualitativa
 - 3.2. Kuhn
 - 3.2.1. La tensión esencial
 - 3.2.2. La crítica a la racionalidad algorítmica
 - 3.2.3. Una pequeña aclaración sobre la inconmensurabilidad
 - 3.3. Lakatos
 - 3.4. Feyerabend
 - 3.4.1. Los límites de la razón humana al escalar las montañas de lo real
 - 3.4.2. La conquista de la abundancia
 - 3.5. La racionalidad prudencial
- 4. El problema de la *theory-ladenness* de los términos observacionales
 - 4.1. Popper
 - 4.2. Kuhn
 - 4.2.a) ¿Qué es “observar”?
 - 4.2.b) El lenguaje cotidiano
 - 4.3. Lakatos
 - 4.4. Feyerabend
 - 4.5. *Theory-ladenness* y significado analogante
- 5. Dos cuestiones adicionales
 - 5.1. Estructura circular de la comprensión, ciencias naturales y diálogo
 - 5.2. Las ciencias sociales

Capítulo cuatro: hacia la consolidación del programa de investigación. Mundos de vida y lenguaje como *via inventionis* del camino hacia Dios

- 1. Introducción
- 2. Mundo de vida y realismo
 - a) El proceso ideogenético
 - b) La noción de verdad ontológica y lógica
 - c) La relación de razón de lo conocido al cognoscente
 - d) La ética “objetiva”
- 3. Mundos de vida y lenguaje
 - 3.1. Introducción
 - 3.2. Situación vital y juegos de lenguaje
 - 3.3. La analogía de la significación en los juegos de lenguaje
 - 3.4. Juegos de lenguaje y vivencia de lo real
- 4. Un alto en el camino: la racionalidad del mundo de la vida
- 5. De los mundos de vida a la conciencia teórica de la finitud

- 5.1. Primer ejemplo: el agua
- 5.2. Segundo ejemplo: una clase
- 5.3. Tercer ejemplo. La amistad
- 5.4. La muerte de un amigo
6. Cinco cuestiones adicionales
 - 6.1. La existencia auténtica y la vivencia de la finitud
 - 6.2. De la amistad al diálogo
 - 6.3. La certeza de la amistad
 - 6.4. El papel de la filosofía
 - 6.5. Una aclaración sobre el sentido de la modernidad
7. Conclusión

CAPÍTULO UNO: ELEMENTOS BÁSICOS Y OBJETIVOS DEL PROGRAMA DE INVESTIGACIÓN*

1. Planteo del problema

Dicen Conesa y Nubiola, al hablar de la hermenéutica como perspectiva universal de la filosofía: "...Una primera dificultad –quizás la más grave- se relaciona con la *pérdida* de lo que desde los griegos se ha considerado el fin principal de la filosofía, hallar la *verdad*. La filosofía hermenéutica acentúa hasta tal punto el carácter histórico de la verdad – ligada siempre a la tradición y al horizonte del sujeto- que resulta dudoso el reconocimiento de una verdad absoluta"¹. En mi opinión esta es una muy buena síntesis del problema que nos ocupa.

En efecto, la noción tradicional de verdad como adecuación del intelecto a la realidad aparece ingenua ante la conciencia histórica. Frente al círculo hermenéutico, parece que nada hay más allá de la interpretación². Un paradigma contrario que se aferre a la referida noción de verdad parece haber quedado reducido a una mentalidad positivista, donde sólo la ciencia es aquello donde se pueda hablar de una verdad objetiva, o a cierto neoescolasticismo que acepta ciertos presupuestos metafísicos sencillamente inaceptables para el mundo contemporáneo post-kantiano. No son sólo problemas de filosofía de lenguaje los que rodean a la noción de verdad³, sino una pre-concepción –ya que estamos hablando de hermenéutica- metafísica de fondo.

Este problema tiene trabada a toda nuestra cultura y filosofía. Produce paradigmas inconmensurables, separando a la filosofía continental post-heideggeriana de la filosofía del lenguaje y de la ciencia. Esta última, a su vez, es atravesada por el problema hermenéutico a la hora de tomar conciencia de las hipótesis como interpretación y de los enunciados singulares interpretados según hipótesis. Este problema también está detrás de paradigmas metafísicos para los cuales la verdad nada tiene que ver con el diálogo y paradigmas dialógicos neokantianos donde las condiciones de diálogo son lo relevante.

* Este capítulo se llamó "Hacia un realismo hermenéutico sobre la base de Santo Tomás-Husserl: primera parte", y fue publicado en *Sapientia* (2001), Vol. LVI, Fasc. 209, pp. 81-108 . Dicho título figuraba con esta aclaración: "El presente ensayo, escrito en Octubre-Noviembre de 2000, constituye la primera parte de un intento de conciliar al realismo de Sto. Tomás con ciertos elementos de la hermenéutica contemporánea, tomando a Husserl como autor "puente". En una segunda parte se agregarán ciertos elementos de la hermenéutica de Gadamer. En una tercera parte agregaremos como elemento hermenéutico al debate epistemológico contemporáneo y en una cuarta parte trataremos de dar a nuestro enfoque un giro pragmático.

Agradezco el comentario crítico de Francisco Leocata, Jaime Nubiola y Santiago Gelonch, si bien, por supuesto, mía es la total responsabilidad por cualquier error cometido".

Agradecemos al Dr. Mario Enrique Sacchi y a la revista *Sapientia* la autorización de reproducción de los dos artículos que, con ciertas modificaciones, constituyen ahora los capítulos uno y dos de este libro.

¹ Ver Conesa, F., y Nubiola, J.: *Filosofía del lenguaje*; Herder, Barcelona, 1999, p. 228.

² Tal la interpretación nihilista del círculo hermenéutico heideggeriano, expresada con toda claridad en Vattimo, G.: *Más allá de la interpretación*; Paidós, Barcelona, 1995.

³ Ver al respecto Llano, A.: *Metafísica y lenguaje*; Eunsa, Pamplona, 1984.

Todo lo cual se traslada a nuestra filosofía política, a problemas de comunicación social y también a la misma noción de religión cuya pretensión de verdad queda anulada como imposición fundamentalista.

Lejos de mi intención intentar solucionar todos estos problemas. Sólo queremos diagnosticar una raíz común: el divorcio entre la verdad y el acto interpretativo. Y lejos de mí, también, que ese divorcio tenga sólo una terapia. Mi intención es proponer una base en la cual un realismo metafísico conviva armónicamente con un intelecto activo que interprete. Esa base está, en mi opinión, en un diálogo Santo Tomás-Husserl. Ese diálogo es la base para armonizar, a su vez, la metafísica de Sto Tomás con la plena conciencia hermenéutica post-heideggeriana, lo cual, a su vez, permite una reconsideración realista de los aportes contemporáneos más interesantes de la filosofía del lenguaje y de las ciencias.

2. Método

Dada la complejidad de temas y autores que se entrecruzan en este problema, es importante aclarar al lector el método que utilizaremos, a fin de evitar confusiones.

Primero: no es mi intención exponer la *intentio auctoris* de Sto. Tomás y de Husserl, y menos aún hacerles decir propuestas determinadas en función de temas y problemas que exceden sus problemas y circunstancias históricas. Esto es, no pretendo exponer el pensamiento de estos autores reclamando el monopolio de su auténtica interpretación, ni tampoco utilizarlos para resolver una circunstancia de principios del silog XXI como si ellos la hubieran planteado, visto y resuelto.

Segundo, y coherente con lo anterior, lo básico de mi interpretación es mi *intentio lectoris*, esto es, aquello a donde yo quiero llegar, y no porque ese sea “el” modo de abordar un autor, sino porque *en este caso* la circunstancia de lo que estoy investigando así lo determina.

Tercero, trataré, por supuesto, de no hacer violencia al espíritu de cada autor, ni a sus textos ni a sus contextos culturales y personales. Sobre la base de una conjetura de una *intentio auctoris* básica (“*en principio el autor ha dicho esto para esto*”) yo responderé en función de mi propuesta (“*entonces yo puedo tomar este aspecto de su pensamiento para esto*”).

Cuarto, se infiere de lo anterior que el orden expositivo y relevancia de los temas de cada autor no es necesariamente cronológico y que su orden deriva de nuestra *intentio auctoris* final. Por eso el título que antecede a la exposición de cada autor (“qué elementos tomamos de...”) indica que estamos utilizando dichos elementos para la solución del problema planteado en el punto 1. Allí nuestra esperanza radica en no traicionar el espíritu del autor (como sería, por ejemplo, tomar elementos de Tomás de Aquino para justificar el ateísmo).

Quinto, habrá términos que, tomados de cada autor en cuestión, inspirarán luego una terminología propia en función del problema que queremos resolver. Eso se indicará en cada caso.

3. Qué elementos tomamos de Santo Tomás

De Santo Tomás de Aquino vamos a tomar:

- a) la relación entre lo universal y lo singular;

- b) la analogía;
- c) la abstracción;
- d) las demás funciones del intelecto.

La relación entre lo universal y lo singular (a) es uno de los elementos más fructíferos de la metafísica de Sto. Tomás.

Ante todo téngase en cuenta que el eje central de su filosofía (si es que se puede hablar de “su filosofía”, como hoy interpretamos esa expresión) es una armonía razón-fe donde la tesis creacionista es la principal. Desde esa perspectiva, tenemos que tener en cuenta que las cosas creadas por Dios son sustancias primeras singulares. Por eso, no de casualidad, que son “más” entes los singulares que los “universales”⁴, pues Dios no crea simplemente esencias, sino sustancias singulares cuyo grado de ser es su esencia⁵.

Ahora bien, hemos puesto “universales” entre comillas porque el Angélico no aclara siempre a qué se refiere. Puede estarse refiriendo a los conceptos universales que en cuanto universales son entes de razón lógicos que se dan sólo en la inteligencia⁶, o puede estarse refiriendo también al fundamento real del concepto universal. Y ese fundamento real es la esencia de la sustancia, realmente existente en la sustancia, que se da totalmente en la sustancia pero a la vez no es reducible a la individualidad de la sustancia⁷.

Esto último que acabamos de decir, cuya fuente hemos citado, tenemos que analizarlo parte por parte.

Ante todo: la sustancia (que en Tomás es ente real, con universalidad trascendental⁸) recibe participadamente⁹, en grados diversos¹⁰, el ser que Dios le da. Esos grados diversos son las esencias, esto es, la parte formal y perfectiva de la sustancia¹¹. O sea que no hay en esta cosmovisión esencias independientes de la realidad de las sustancias singulares, pues las esencias son el grado, el modo de ser de las sustancias singulares creadas. Pero eso no significa que las diversas sustancias singulares estén “colgadas” de una sola esencia. Sean Juan y Pedro dos personas reales. Juan y Pedro no son en parte humanos participando de una sola esencia humana. A pesar de todo lo que Tomás incorpora de Platón, eso no lo incorporó¹². Juan y Pedro son totalmente humanos. La esencia se da totalmente en las sustancias reales singulares. Ahora bien, no se reduce a su singularidad, esto es, la humanidad no es sólo Pedro ni Juan: se da totalmente en ambos (por eso puede decirse “Juan es totalmente humano”) pero a la vez sería un error decir

⁴ Suma Contra Gentiles, (CG) Libro III, cap. 75. BAC, Madrid, 1967.

⁵ Op. Cit., libro II, caps. 52-53. Ver también De Potentia, Q. 3, a 1, ad 17, citada en Ferro, L.S.: Presentación de una selección de textos de Santo Tomás para estudiar metafísica; en prensa.

⁶ De Anima, libro II, lección XII, nro. 380. Edición bilingüe de Arché, Buenos Aires, 1979.

⁷ De ente et essentia. Edición bilingüe de la Universidad Nacional de Buenos Aires, 1940.

⁸ Nos referimos a la predicación trascendental del ente real en Tomás (esto es, predicación del acto de ser de todos y cada uno de los entes reales). Su texto clásico al respecto de De Veritate, Q. 1, a. 1 (Marietti, Roma, 1964).

⁹ En Sto. Tomás todo ente finito “participa” del ser de Dios no en cuanto que es una parte de Dios (ver ST I, Q. 104, a. 1c), sino en cuanto que está siendo causado por Dios, por cuanto uno de los ejes centrales de su metafísica es que todo lo que es tal por esencia es causa de lo que es tal por participación, y todo efecto participa, de algún modo, de la naturaleza de la causa. La analogía entre Dios y las creaturas es lo que quita de este eje central metafísico toda sombra de panteísmo, por cuanto el ente finito está siendo causado en su ser por Dios (cercanía) y al mismo tiempo, por su finitud, tiene una diferencia esencial con Dios (lejanía).

¹⁰ Ver CG (op.cit), libro III, caps. 71 al 74.

¹¹ Ver Suma Teológica (Marietti, Roma, 1963), I, Q. 29, a. 2c.

¹² Ver al respecto Fabro, C.: Participation et causalité, Louvain, 1961.

“sólo Juan es humano”. Por eso es que tiene fundamento real la predicación universal de “ser humano” como concepto universal, y ese fundamento real es la real humanidad de Juan o de Pedro, que se da totalmente en ellos dos pero no se reduce a ninguno de los dos.

Que Tomás supera con esto al esencialismo platónico y a la vez a un individualismo ontológico que deriva luego en nominalismo, ya se sabe. Las implicaciones para nuestro tema son más amplias. Las esencias se dan siempre en lo singular existente, y adoptan consiguientemente las manifestaciones típicas de lo que singularmente existe. Entre ellas, el ser en el tiempo, lo cual, trasladado a lo humano, es el ser en la historia.

b) La analogía

El tratamiento de la analogía por parte de Sto. Tomás es fundamentalmente metafísico. Con lo cual no sólo no negamos, sino que afirmamos el fino tratamiento lógico-predicamental que Tomás le da al tema –nos referimos a clasificaciones tales como analogía de proporción, proporcionalidad, intrínseca, extrínseca¹³, etc-. Pero en nuestra opinión las cuestiones metafísicas más profundas han sido olvidadas debido a una exagerada importancia dada a una artillería conceptual lógico-predicamental.

Nuevamente, es en el eje central de una metafísica creacionista donde debemos buscar el significado de una analogía propiamente metafísica. Dios ha creado un universo graduado, participado, donde, como dijimos, los diversos grados de ser participado corresponden a diversas esencias. En ese sentido, ese universo de gradación entitativa diversa implica un universo que no es el mismo en todos sus aspectos ni tampoco absolutamente diverso. Es un universo análogo, donde se pueden distinguir globalmente grados de ser que van aumentando su perfección ontológica a medida que participan más de la Causa Primera¹⁴. Todo ello es así aún en el caso de que no existiera ningún ser humano que predicara (“que hablara de”) este universo analógico. Por eso todo fundamento de la analogía como tema lógico se encuentra en esa analogía propiamente metafísica.

Por ende, cuando logramos encontrar en la realidad algo en común, algo que implica que realidades diversas no son totalmente iguales ni totalmente diversas, el fundamento es esa gradualidad de perfecciones ontológicas. Ello es así también en las sustancias primeras que tienen la misma esencia. No sólo debe insistirse en que en ese caso la esencia está totalmente en cada sustancia primera, sino que también debe afirmarse que cada sustancia primera, dado el *aliquid* que se predica trascendentalmente de todo ente¹⁵, es sólo ese ente finito y no otro. Esa sustancia primera también presenta siempre un diverso desarrollo gradual de su esencia, que puede tener mayor riqueza entitativa cuanto más nos vamos acercando a la Causa Primera. Ese desarrollo gradual puede implicar perfecciones diversas, características individuales absolutamente propias (por eso hemos hablado del *aliquid*), pero a la vez análogas sobre la base de una esencia en común. Esta mayor o menor perfección entitativa de una sustancia es en orden, por supuesto, a la finalidad propia del universo, que no es otra que su origen: Dios.

Dos aclaraciones. Primero, que el diálogo con la ciencia contemporánea nos ofrece un gran ejemplo de esta gradación metafísica, sobre todo al ver los diversos grados de auto-

¹³ Ver al respecto, fundamentalmente, *De Veritate* (op.cit.) Q. 2, a. 11c.

¹⁴ CG, libro III, cap. 71.

¹⁵ *De Veritate*, Q. 1, a. 1c.

organización de la materia especialmente cuando se llega al caso de los seres vivientes¹⁶. Dos, que la esencia de tal o cual sustancia primera, en cuanto tal esencia, es siempre la misma, con independencia de su desarrollo entitativo. Pero el caso es que ninguna esencia existe sino en una sustancia primera determinada y, por ende, se encuentra siempre en “desarrollo”, en “des-pliegue” que implica por ende hablar de un dinamismo metafísico propio del universo creado cuyo conocimiento por nuestra parte es limitado, gradual y diverso. En ambos casos el conocimiento humano implica un determinado grado de conocimiento que no debe confundirse con el grado de ser propiamente metafísico del cual estamos hablando. Sin embargo, en el tema hermenéutico el conocimiento humano es un polo fundamental, de igual modo que el grado de ser propiamente metafísico. Esto es: aunque el conocimiento humano de la esencia fuera perfecto, ello no implicaría el conocimiento de un universo unívoco. Se conocería perfectamente un universo análogo. A lo cual hay que agregar que ese universo análogo es imperfectamente conocido: el conocimiento de la esencia es limitado y también gradual. A un universo graduado corresponde un conocimiento gradual que forma parte de ese universo.

Ello nos introduce el siguiente tema, sin antes relacionar todo esto con el punto anterior. Si el universo es análogo, el ser humano es análogo. Y si el universo se da en el tiempo, y el ser humano en la historia, esa historia no será equívoca, sino análoga. Y si el espacio del hombre es su cultura, esa cultura no será equívoca, sino análoga.

c) La abstracción

c.1. La relación esencia/sustancia primera

Esa relación entre lo esencial y lo singular, tan importante en Tomás, como hemos visto, se traslada a su teoría del conocimiento, sobre todo a través del papel de la abstracción.

Si somos capaces de distinguir entre Juan, Pedro y su esencia como seres humanos, ello es porque: a) la sustancia singular tiene totalmente su esencia pero no se reduce a ella; b) tenemos la capacidad de hacer la distinción¹⁷. La abstracción es una actividad del intelecto por la cual consideramos a la esencia independientemente de tal o cual individuo, y su fundamento real es la no reductibilidad de la esencia al individuo. Todo lo cual sigue dependiendo, como vemos, de la fuerte relación entre lo esencial y lo individual en la metafísica creacionista de Tomás.

Ahora bien, que podamos considerar esencias no reducidas a lo individual no significa que la inteligencia humana sea como un receptáculo de esencias intemporales y unívocamente significadas. En Tomás se afirma claramente que la esencia se abstrae a partir de una imagen sensible, una *síntesis sensible final* para la cual confluyen los diversos sentidos internos conjugados en la *cogitativa*. Esa imagen sensible es “aquello desde dónde” el intelecto abstrae la esencia, y por ende, conocido concomitantemente con el conocimiento de la esencia.

¹⁶ Ver al respecto Artigas, M.: La inteligibilidad de la naturaleza; Eunsa, Pamplona, 1992, y La mente del universo; Eunsa, Pamplona, 1999.

¹⁷ La deducción de la existencia de facultades operativas específicas a partir de operaciones específicas es en Tomás una coherente deducción a partir de sus distinciones entre potencia en acto 1ro. y en acto 2do., y entre sustancia y accidentes. No hay en Tomás ninguna presuposición “mágica” de facultades o potencias para explicar lo inexplicable, sobre todo en el ámbito antropológico (porque es innegable que en lo físico depende aún de un paradigma aristotélico-ptolemaico). Ver al respecto Fabro, C.: Percepción y pensamiento, Eunsa, Pamplona, 1978.

Ahora bien, esto es importantísimo para nuestros fines porque esa imagen sensible es singular y, por ende, histórica. En la inteligencia de un ser humano no hay conceptos de esencias que sean a-históricas. Nosotros no tenemos una experiencia intelectual aislada de “gato”, “perro”, “agua”, “aire” sino de *este* gato, a partir de cuya imagen sensible podemos considerar “lo que es” pero siempre asociado a una imagen. Y, por ende, a una connotación histórico-cultural. Cuando un occidental de una ciudad industrializada piensa en el agua, piensa en un grifo, en una botella, etc, y cuando un egipcio del 2000 a.C. piensa en el agua, no piensa en nada de eso. Piensa en un río. Pero, ¿piensan los dos en “lo mismo”? Lo veremos más adelante.

c.2. La limitación del conocimiento de la esencia

Ahora bien, es importantísimo recordar que en Tomás el conocimiento de la esencia es limitado. No es éste un punto que él en su época haya tenido que aclarar especialmente, sino que eso compete a nosotros. De todos modos tres son las razones por las cuales se desprende claramente que en Tomás de Aquino está muy lejos de plantear un conocimiento casi completo de la esencia con un estilo racionalista¹⁸.

Primera. El eje central del pensamiento de Tomás es una armonía razón/fe creacionista donde sólo Dios conoce totalmente lo creado. Para un intelecto finito lo creado guarda siempre un margen de misterio. Ninguna creatura tiene la visión de Dios, el conocimiento perfecto de Dios, y menos aún el hombre.

Segunda. Para Tomás la sustancia se conoce a través de los accidentes. Por ende ninguna esencia se muestra sino a través del dinamismo propio de sus capacidades operativas. Y ese dinamismo es imperfectamente conocido sobre todo por la tercera razón que ahora explicaremos.

Tercera. Cuando Tomás explica que el conocimiento de la sustancia singular corpórea es indirecto aclara que ello no es por su singularidad, sino por su materialidad¹⁹. Por lo demás siempre aclara que lo cognoscible es tal en tanto que esté en acto²⁰, y que lo material implica potencialidad²¹. Por ende a mayor actualidad mayor cognoscibilidad (y por eso tiene que aclarar que Dios no es evidente *quoad nos*²²) y a mayor potencialidad, menor inteligibilidad. De esa gradación entitativa a la que siempre nos hemos referido, hay una cognoscibilidad de mayor a menor desde el hombre para abajo en la gradación entitativa (dejando de lado el caso de Dios, como hemos aclarado, y los ángeles, cuyo existir se conoce sólo por Fe). Por ende es obvio que la esencia de las sustancias singulares corpóreas es imperfectamente conocida, aun la del hombre, que es la que conocemos más al conocer su inteligencia y voluntad, lo cual no implica, por supuesto, conocer la esencia del hombre como Dios la conoce ni tampoco eliminar el misterio de todo ser humano real.

Volvemos a aclarar que este punto es fundamental: gran parte de los malentendidos con el mundo filosófico contemporáneo que sanamente reacciona contra cierto racionalismo esencialista pasa por suponer que Sto Tomás está en ese racionalismo, lo cual de ningún modo es así.

d) Las demás funciones del intelecto

¹⁸ Esa es la imagen que muchos comentaristas de este siglo han dado al decir sin mayores matices que para Sto Tomás “el objeto del intelecto es la esencia” o “lo universal”.

¹⁹ ST, I, Q. 86, a 1, ad 3.

²⁰ ST, I, Q. 5, a 2c.

²¹ CG, libro II, cap. 40

²² ST, Q. 2, a. 2c.

Hemos dicho “las demás” porque la abstracción ya es una función del intelecto, y una de las más importantes. Pero con los puntos *c* y *d* queremos exponer lo que desde nuestro punto de vista forma parte del *intelecto activo* en Sto Tomás. Esto es, un conjunto de funciones activas del intelecto –y no sólo el *intellectus agens*- que tienen una importancia fundamental para los fines de nuestro estudio.

En primer lugar, y siempre coherente con su creacionismo, el intelecto humano es en Tomás participación en la iluminación divina²³. Esto no sólo no se contradice con la limitación del conocimiento humano, sino que es plenamente coherente: toda creatura, en tanto efecto, participa de su Causa, Dios, y se diferencian esencialmente²⁴. En la creatura todo es finito y limitado porque ella mismo lo es.

La teoría de la abstracción que Tomás toma de Aristóteles está así coherentemente transformada en una visión agustinista, donde el intelecto humano es ante todo participación en la luz divina, necesitando el concurso de los sentidos y captando imperfectamente lo que Dios conoce absolutamente (“absolutamente” como contrapuesto a imperfectamente). Esta similitud y a la vez diferenciación –típica del pensar analógico de Tomás- con el intelecto divino no dificulta, sino que facilita, el diálogo con un filósofo no creyente, en tanto éste tome las diferencias con el intelecto divino como una hipótesis a partir de la cual explicar mejor el conocimiento humano²⁵.

Ahora bien, la similitud entre el intelecto humano y divino consiste en ese “ver” intuitivo. Ante todo: qué no significa intuición en Tomás? La intuición no significa: revelación divina, o cierta captación emocional no intelectual, o cierta fuerza sobrenatural para el conocimiento de lo real.

La intuición es en Tomás una “captación directa”²⁶. Directa no por completa, sino porque la contrapone a la *ratio* en cuanto a razonamiento²⁷. No se contrapone con la noción de abstracción, sino que abstracción e intuición limitada de la esencia son concomitantes: allí donde el intelecto abstrae, ilumina intuitivamente lo esencial y lo distingue de lo que no es esencial. Esta “iluminación intuitiva” debe ser interpretada –no nos cansaremos de aclararlo- no como una fuerza de conocimiento sobrenatural ni tampoco aislada de otras operaciones del intelecto, sino como la simple y limitada captación “no-discursiva” de ese aspecto “esencial”. Más adelante profundizaremos en esto, destacando lo limitado, humilde y práctico de esa captación.

En segundo lugar, esta intuición de los aspectos esenciales de la realidad se relaciona íntimamente –aunque no se confunde- con el *intellectus principiorum*²⁸: un hábito natural innato de los primeros principios. Tomás se refiere en plural a los principios pero en realidad habla fundamentalmente del principio de no contradicción²⁹. Aquí hay dos cosas que destacar: primero, se trata de una disposición innata, que se identifica con el dinamismo propio del intelecto. Esto es, el intelecto, en cuanto potencia en acto primero,

²³ I, Q. 79, a. 4.

²⁴ Remitimos a la nota 9.

²⁵ Ese es el puente que podemos establecer por ejemplo con Putnam, pero no nos referiremos a esto hasta la cuarta parte de esta propuesta.

²⁶ Ver Scriptum Super Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi (Comentario a la Sentencias); P. Lethielleux, Editoris, 1929: II, D. 24, Q. 3, a 2 ad 2; y In Decem Libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum Expositio; Marietti, Roma, 1964: VI, V, nro. 1179.

²⁷ ST, I, Q. 59, a. 1 ad 1.

²⁸ ST, I, Q. 79, a. 12.

²⁹ ST, I-II, Q. 94, a 2c.

ya es intelecto, con toda su capacidad (*virtus*) propia, y cuando pasa al acto segundo, capta su objeto propio. Dos, el objeto del intelecto es el ente, y *ens* en Tomás no quiere decir un concepto posible³⁰, sino un *habens esse*³¹, un sujeto real que tiene acto de ser. Y es esa realidad la que es no contradictoria, y por eso el intelecto predica trascendentalmente³² de todo ente real que no puede ser y no ser al mismo tiempo y en el mismo sentido, y luego lo traslada al plano lógico. Por eso el *intellectus* como hábito innato es una disposición del intelecto mismo en cuanto intelecto para captar la no contradicción de lo real. En ese sentido se puede hablar de un a priori en Tomás con toda coherencia con su realismo³³.

En tercer lugar: ¿se puede hablar en Tomás de una intuición intelectual que sea provisional, que no tenga la certeza de las dos primeras? Sin forzar el pensamiento del autor, se podría decir que, con respecto a ciertos aspectos de lo que entonces era su física, Tomás ve lejanamente algo así³⁴. Futuros desarrollos de esta cuestión, que hoy podríamos llamar intuición conjetural, no son por ende *directamente contradictorios* con el pensamiento de Tomás.

En cuarto lugar, el intelecto percibe la *adecuatio*, esto es, la verdad como su adecuación a la realidad. Una errónea explicación de la verdad en Tomás ha generado graves malentendidos que, de no aclararse, conducirían nuestra propuesta al fracaso total, *ab initio*.

La verdad en Tomás –aparte de estar fundada en la realidad misma como *verum*³⁵ - no es simplemente la correspondencia con la realidad siendo esa correspondencia una especie de copia, de pequeña foto mental adecuada a su vez con lo real. La verdad no es copia, porque esa copia sería otro *id quod* se conoce, y así preguntaríamos de vuelta si eso conocido corresponde o no a lo real. La *adecuatio intellectus et rei* implica un signo muy especial –llamado después signo formal y clave para una correcta semiótica³⁶- que es *in quo* la realidad se conoce³⁷, esto es, aquello a través de lo cual la realidad se conoce, que implica una reflexión intelectual en la cual el sujeto cognoscente, al mismo tiempo que afirma algo, re-conoce su adecuación con lo real³⁸, con lo cual la verdad no es otro juicio afirmado de manera sobrepuesta con la referida afirmación. La no aclaración de estas cuestiones pondrían en peligro toda la elaboración de la parte cuarta de nuestro estudio – la parte pragmática- que de ningún modo es una parte prescindible con relación a las otras tres.

³⁰ Queremos decir que en Tomás no hay de ningún modo la afirmación de un concepto abstracto de “ser”, sino la afirmación implícita del acto de ser en el ente real en tanto sujeto que participa del acto de ser. En este sentido nos estamos inclinando a favor de la “separatio” como garantía contra todo esencialismo en la filosofía de Sto. Tomás. El texto clásico sobre este tema es In Boethium de Trinitate Q. 5, a 3; hay una excelente versión castellana de las cuestiones 5 y 6 en: Teoría de la ciencia; Ediciones del Rey, Buenos Aires, 1991. Sobre el significado no esencialista de la filosofía de Tomás, ver Echauri, R.: Esencia y existencia; Cudes, Buenos Aires, 1991.

³¹ CG, libro II, cap. 53.

³² Esto es, de todos y cada uno de los entes reales.

³³ Ver al respecto Derisi, O. N.: Santo Tomás de Aquino y la filosofía actual; Universitas, Buenos Aires, 1975; Segunda parte, cap. XXI.

³⁴ Ver In Boethium, op. Cit, Q. 6, resp.

³⁵ De Veritate, Q. 1, a 1.

³⁶ Ver Conesa, F., y Nubiola, J.: Filosofía del lenguaje; op. Cit., cap. 4.

³⁷ CG, libro II, cap. 75.

³⁸ De Veritate, Q. 1, a 9, citado por Llano en Metafísica y Lenguaje, op. Cit.

Sintetizando, podríamos decir que en Tomás hay un intelecto no sólo pasivo sino además activo que abstrae, intuye y genera el “ser veritativo”. Pero, ¿por qué hemos dado tanta importancia esta cuestión?

Porque una de las claves de la hermenéutica realista que queremos proponer es que la verdad no implica hablar de “los hechos”, como si se pudiera “hablar” de ellos sin la imprescindible presencia de toda la riqueza de una inteligencia humana a través de la cual la realidad “pasa”. Hablar de objetividad sin el “paso” de la inteligencia humana –y en ese sentido, de la presencia del sujeto, la *subjetividad*- es un imposible absoluto. Pero el caso es que la toma de conciencia de la presencia del sujeto –fundamentalmente por el círculo hermenéutico- deja dudas sobre la “verdad objetiva” y el neopositivismo que aún permanece cree que las ciencias experimentales son el resguardo de la objetividad contra un postmodernismo escéptico, mientras que este último se burla de tal pretensión. Quien nos ayuda a “pasar sobre” este problema es Edmund Husserl, y hacia él debemos dirigir ahora nuestra mirada.

4. Qué elementos tomamos de Husserl

a) El antihistoricismo, antipsicologismo y antipositivismo

Ante todo, hay cierta “*intentio auctoris*” primaria que coincide con nuestra propia lectura, sin que esto implique, por supuesto, dar luz a las intrincadas discusiones sobre el sentido auténtico y final de la filosofía de Husserl.

No hay que olvidar que Husserl comienza combatiendo el psicologismo, el historicismo y el positivismo como formas de relativismo³⁹. Por supuesto que esto, entre varias cosas, es lo que lo sigue enfrentando con cierto postmodernismo actual, pero lo único que nos preocupa de ese enfrentamiento es que quede posicionado por ello como un autor “anti-hermenéutico”.

Obviamente, Husserl no se enfrentaría con estas tres formas de relativismo si no fuera por una peculiar afirmación que lo acompañará siempre: la captación intelectual (intuición) de la esencia. Pero es conveniente repasar lo que niega para ver los alcances de esa afirmación.

Husserl niega que la comprensión histórica implique la negación de un significado universal. Niega que el fruto de las operaciones intelectuales quede reducido a las operaciones psicológicas que los acompañan, y niega –coherentemente- que la racionalidad humana quede reducida a la sola apreciación matemática de las ciencias naturales hipotético-deductivas⁴⁰. En esas tres negaciones está la afirmación de que el intelecto humano capta un sentido “objetivo” en cuanto no reducido a esos tres ámbitos. Insistimos en esta especie de circularidad entre lo que Husserl afirma y niega porque eso nos permite distinguir con cierta claridad entre la afirmación de la captación de la esencia

³⁹ Ver sus *Investigaciones lógicas* [1900]; Alianza, Madrid, 1982, tomos I y II; y *La filosofía como ciencia estricta* [1911]; Universidad Nacional de Buenos Aires, 1951.

⁴⁰ Ver al respecto Husserl, E.: *The Crisis of European Sciences* [1934-1937 aprox.]; Northwestern University Press, 1970. Este libro es básico para la interpretación global de la obra de Husserl (véase al respecto San Martín, J.: *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*; Antrhopos, Barcelona, 1987). Independientemente de la exactitud historiográfica de su análisis sobre la génesis del positivismo, su crítica a este último como una radical imposibilidad de dar sentido a la vida humana y, además, a la misma ciencia, es perenne. Nuestra época, tan sensible a las irracionalistas críticas post-modernas al positivismo, o a las neomarxistas críticas de la escuela de Frankfurt, ha olvidado la fecundidad de la crítica husserliana al positivismo.

y: a) “objetivo” como “dato objetivo” como vanamente pretende el aún remanente positivismo cultural (esto es, un “hecho” donde no interviene la actividad interpretativa del sujeto que “entiende”) b) negación de lo histórico, lo psicológico y lo científico-positivo (nada de eso está negado, sino negado en cuanto al reduccionismo de la significación a esos tres ámbitos) c) la captación “absoluta” de la esencia.

Por esto Husserl recurre a dos temas clásicos en su planteo: a) la distinción entre la operación intelectual y su resultado (noesis y noema); b) la reducción eidética, esto es, la distinción entre la esencia en sí y la posición espacio-temporal concreta de la cosa.

Por supuesto, antes de seguir adelante debemos ubicar estas cuestiones en el contexto propiamente husserliano para no confundirnos.

Es sabido, y en esto hay relativo consenso, que la distinción entre la operación intelectual y su resultado –el razonamiento como acto psicológico y la validez o no del razonamiento, etc.- era tradicional en el contexto escolástico, donde la noción de intencionalidad era fundamental y que Husserl toma de Brentano. Pero ello no implica que sea lo mismo “esencia” en Tomás y en Husserl⁴¹. En Tomás la esencia es el grado de ser de la cosa real; es el mismo acto de ser de la cosa real en cuanto finito en tal o cual grado. Pero desde Tomás, que en el siglo XIII y en un contexto creacionista ese *actus essendi* es prácticamente su pre-comprensión originaria, hasta fines del siglo XIX, han pasado muchas cosas –valga la obvia aclaración-. Husserl se mueve en un contexto donde “existencia” hace referencia al aquí y ahora de la cosa (eso nada tiene que ver con el *actus essendi* de Tomás). Entonces es obvio que “lo que la cosa es en sí” no es dado por su posición espacio-temporal (lo que un árbol sea no se responde hablando de *este* árbol). Entonces hay una analogía entre la reducción eidética de Husserl y la abstracción de la esencia de Tomás, en cuanto que ambas son el camino del intelecto para el encuentro con el sentido o esencia en sí de la cosa. La diferencia –vale la pena aclararlo en honor de estos dos grandes autores- consiste no sólo en la diferencia en cuanto al significado de lo “real” –de donde viene la diferente relevancia gnoseológica de la cosa concreta para ambos- sino que cuando Tomás piensa en esencia –ya lo dijimos- puede referirse al concepto universal pero también a la esencia de la sustancia real, la cual el intelecto conoce merced al signo formal, evitando así el problema del representacionismo. En cambio Husserl –y precisamente para evitar el problema del signo-“copia”- la esencia es el sentido presente en la conciencia pura, que debe poner absolutamente entre paréntesis a la existencia concreta precisamente para lograr la objetividad del significado.

Ahora bien, ¿qué agrega entonces el tema de la esencia en Husserl?

⁴¹ Hay que recordar que nuestro trabajo no consiste en un análisis comparativo entre Sto. Tomás y Husserl. Ese trabajo ya fue comenzado por Edith Stein y no es nuestra intención continuarlo ni sustituirlo. (Continuarlo sería posible; sustituirlo, no). No estamos comparando ambos autores como el fin directamente intentado de nuestro estudio, sino que estamos tomando –como dijimos- elementos de ambos autores para fundamentar una hermenéutica realista. (El trabajo de E. Stein al que nos referimos no es sólo el contexto de toda su obra, sino específicamente una serie de cortos y densos ensayos escritos entre 1929 y 1932, que bajo los títulos “Dos estudios sobre Edmund Husserl”; “Fenomenología. Intervenciones en las ‘Journées d’Etudes de la Société Thomiste’”, y “La fenomenología de Husserl y la filosofía de Sto Tomás de Aquino” están publicados en nuestro medio en Stein, E.: La pasión por la verdad, Bonum, Buenos Aires, 1994; Introducción, traducción y notas del Dr. Andrés Bejas). El libro de E. Stein El ser finito y eterno (FCE, México, 1996 [1936]) es una importantísima obra que excede el marco de la conciliación Tomás-Husserl y que merece un detenido estudio.

Agrega un análisis especial entre el “polo del sujeto” y el “polo del objeto” que es fundamental para nuestra *intentio lectoris*, una hermenéutica realista, habiendo aclarado ya la principal similitud y las diferencias contextuales con el realismo en Tomás.

b) Las “capas” o “niveles” de la esencia

Husserl tiene un análisis según el cual la contemplación intelectual de la esencia implica ir penetrando en sus diversos “grados” o despliegues. Esto no se contradice con Sto Tomás pero le agrega algo que había quedado olvidado por la tradición escolástica. Este punto es un eje central para nuestra propuesta.

Ya en Ideas I habla de un complejo de elementos noemáticos (de sentido) en cuyo centro hay un núcleo que fundamenta otros elementos de sentido⁴². Por eso había dicho antes que la captación de la esencia es paso a paso, como algo que es dado desplegándose, abriéndose paso como una serie de significaciones cuya claridad es de menor a mayor⁴³. Adelanta después una imagen del conocimiento del sentido objetivo que va a ser muy fecunda a nuestros fines: la conciencia se va acercando a la esencia “sintéticamente” a través de muchos rayos⁴⁴ cuyo centro es ese núcleo que explicábamos antes.

Esta misma imagen cobra más fuerza en Ideas II⁴⁵, cuando habla de un campo intencional que tiene “rayos” los cuales se van recorriendo como en espiral, alcanzando cada vez más plenamente al objeto⁴⁶. Pero esa misma imagen de los rayos había sido usada poco antes para describir el polo del sujeto⁴⁷, como contraponiendo dos polos⁴⁸: el del sujeto y el del objeto. En ambos se da la analogía de los rayos: en el objeto para explicitar las capas de lo objetivo, en el sujeto para describir los focos intencionales a partir de los cuales el sujeto se “enfoca” hacia alguna de las múltiples capas del objeto. Esos focos intencionales ya habían sido tratados antes como posibles rayos intencionales u “horizontes”⁴⁹, importantísima y fundamental noción que analizaremos posteriormente.

La misma idea se desarrolla en Experiencia y juicio, aunque en el contexto de su fundamental distinción entre lo predicativo y lo pre-predicativo. Antes de la explícita formulación de un juicio hay una experiencia de lo pre-dado –noción que también se había manejado en Ideas II-, donde según los intereses del polo del sujeto, éste va dirigiendo su mirada a perspectivas y matizaciones del objeto⁵⁰, que siempre es el mismo *desde diversos lados*. Aunque sea difícil en este momento explicar esto sin introducirnos directamente en lo más interesante de la primera parte de este libro –la noción de horizonte- debemos decir que la misma idea aparece cuando, profundizando en ese tema, reafirma un enriquecimiento cognitivo progresivo por parte del sujeto, dado por un acercamiento al objeto cada vez mayor⁵¹.

⁴² Ver Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica [1913]; Fondo de Cultura, México, 1986, p. 217.

⁴³ Op. cit., p. 155.

⁴⁴ Op. cit., p. 286.

⁴⁵ Ver Ideas... Second book [1928 aprox.], Kluwer Academic Publishers, 1989.

⁴⁶ Op. cit., p. 112.

⁴⁷ Ponemos ahora entre paréntesis, a fines de nuestra propuesta (*intentio lectoris*), el problema de la reducción trascendental y el supuesto idealismo o no de Husserl.

⁴⁸ Op. cit., pp. 110-111.

⁴⁹ Op. cit., p. 22.

⁵⁰ Op. cit., p. 63.

⁵¹ Op. cit., p. 93. Volvemos a reiterar que el objeto del que habla Husserl no es la esencia de la cosa real en sentido de Sto Tomás, sino la esencia en cuanto noema presente en la conciencia.

En La crisis de las ciencias europeas, cuando está re-elaborando nuevamente su fenomenología como respuesta a la crisis del positivismo europeo⁵², la misma idea aparece, ahora en otro contexto (el tema del mundo vital) que veremos después. Analizando lo que es “dado” al sujeto en una intuición, vemos lo lejos que está Husserl de pensar en una captación no-progresiva. Habla en ese caso nuevamente de los “lados” del objeto y se refiere explícitamente a las “perspectivas” del sujeto, perspectivas que implican un *progresivo enriquecimiento del significado*, o, lo que es lo mismo, un continuo “despliegue” del significado⁵³. Como vemos, nada que ver con un supuesto racionalismo en cuanto a las esencias donde éstas son conocidas por el sujeto totalmente y en una sola captación. La misma noción de “campo” de percepción vuelve a aparecer hacia el final del libro⁵⁴ cuando sistematiza las nociones de horizonte y empatía, que, según veremos, se entrecruzan y se retroalimentan conceptualmente para poder explicarse.

Pero si Husserl insiste tanto en esta captación “paso a paso” de una esencia que a su vez presenta despliegues de significación, no pudo haber desatendido la noción de *tiempo y entorno vital del sujeto*, a partir del cual éste realiza esa progresiva captación eidética. Esta es la noción que vamos a tomar a continuación.

c) El mundo vital

El tema del mundo vital es una cuestión que Husserl tuvo in mente no sólo hacia el final de sus escritos, dicho esto con independencia de la importancia que el mismo Husserl le haya dado a este tema en los principios de su obra. En sus ahora re-descubiertas lecciones de 1910-1911⁵⁵, Husserl acuña una distinción que para nosotros es importantísima: la distinción entre la actitud natural y la actitud teórica, contemplativa o fenomenológica. El sujeto, independientemente de la contemplación fenomenológica, que implica la reducción eidética donde el sentido de las esencias aparecen, se mueve en un “mundo circundante”. Si bien nunca es fácil caracterizar esta noción en estas lecciones, podríamos al menos decir que Husserl está pensando en un mundo de cosas tal como aparecen en la vida cotidiana del sujeto, lo cual incluye el contacto con otros sujetos a través de su cuerpo espiritual (*Leib*) e incluye –esto es fundamental para la apreciación global del pensamiento de Husserl y el contacto conceptual con sus últimas obras- las significaciones “científicas” entendiéndose por éstas las emanadas de las ciencias naturales y su método, que también forman parte –esto es muy profundo y sorprendente- de una actitud natural no-fenomenológica.

Tal vez una de las cosas más interesantes de estas lecciones es que Husserl atribuye a las percepciones efectuadas en este mundo circundante una serie de recuerdos y expectativas, una experiencia de la corriente del pasado, presente y futuro, y una experiencia de los otros⁵⁶, que tiene que ser distinguida, por medio del concepto de doble reducción⁵⁷, de una reducción eidética más profunda que se efectúa sobre el *objeto del recuerdo*⁵⁸ y que lleva a una actitud más teórica. Para nosotros esto es interesante porque nos lleva a una lectura en la cual este mundo de vida y de experiencias aparece como *aquello desde*

⁵² Op. cit, part I, punto 1.

⁵³ Op. cit., p. 158.

⁵⁴ Op. cit., p. 255.

⁵⁵ Ver Problemas fundamentales de la fenomenología, Alianza, Madrid, 1994.

⁵⁶ Op. cit, cap. 6.

⁵⁷ Op. cit., p. 124.

⁵⁸ Op. cit., p. 113.

dónde se efectúa la contemplación fenomenológica más típicamente estudiada. Para nuestros fines esto es sumamente importante: que la significación de la esencia esté íntimamente vinculada, pero a la vez distinguida, del mundo de vida del sujeto cognoscente, es básico para una hermenéutica que supere la dialéctica entre lo objetivo y lo subjetivo, y estamos viendo de qué modo Husserl se convierte en un autor puente y clave entre un objetivismo⁵⁹ y un post-modernismo donde toda significación ha sido eliminada en la pura subjetividad.

En Experiencia y juicio⁶⁰ el tema aparece tratado desde otra perspectiva, aunque, obviamente, todas se van complementando. Este es un libro donde Husserl vuelca toda su sabiduría lógica al tema de la expresión del juicio asertórico, pero, como no podía ser de otra manera, vuelca su ya clara filosofía fenomenológica a la experiencia intelectual previa, pre-predicativa, que se produce en el sujeto “antes” de proferir el juicio. Entonces, no de casualidad, el mundo vital surge nuevamente.

Los objetos sobre los cuales el sujeto juzga están pre-dados, son previos al sujeto que juzga sobre ellos, y entonces es necesario hacer una teoría de esa experiencia pre-predicativa⁶¹, en la cual una de las primeras cosas que surgen es el mundo como ese conjunto de objetos dados a la conciencia, como pre-supuesto, como lo único pasivamente dado a un sujeto que ya según sus intereses cognitivos en la vida práctica⁶² – allí aparece el ya referido polo del sujeto- irá convirtiendo esa pasividad en una actividad del foco intencional.

Así vuelve a presentarse este *Lebenswelt* como las evidencias de experiencia que fundan las evidencias predicativas⁶³, donde vuelve a presentarse este mundo de objetos pre-dados y donde se afirma nuevamente –esto es muy importante- que ese mundo vital incluye también lo que la ciencia natural dice sobre las significaciones de las cosas⁶⁴. Como vemos, el “anti” positivismo de Husserl sigue presente, todo el tiempo, pero no como una oposición a la ciencia en sí misma sino como negación de que nuestra concepción del mundo tenga su origen último en las ciencias experimentales. La importancia de todo esto para nuestro trabajo y para entender el acertado diagnóstico de Husserl –la crisis de la civilización como un reduccionismo cientificista- es fundamental.

También el mundo vital es un mundo histórico. Trataremos de hacer de esto la lectura más justa que podamos. Desde luego que Husserl no puso en esta cuestión el centro de sus investigaciones. Sin embargo no por ello tenemos que considerar como marginal o sin importancia el texto que al respecto aparece en Experiencia y juicio.⁶⁵ La experiencia “última” del mundo vital significa llegar hasta la historicidad propia del mismo. ¿Por qué no es esto marginal en la obra de Husserl? Porque no es marginal en Husserl el tema de la ciencia y el mundo vital, tema dominante de La crisis de las ciencias europeas⁶⁶ y que, como volveremos a ver, aparecía ya en 1910-1911. En el párrafo que hemos citado, la historicidad del mundo vital aparece ligada intrínsecamente a la actitud natural de la

⁵⁹ El objetivismo al que nos referimos puede ser positivista o neoescolástico. Para ambos –por más enfrentados que estén- el mundo del sujeto no tiene nada que ver con la significación objetiva.

⁶⁰ Op. cit.

⁶¹ Op. cit, p. 28.

⁶² Idem, p. 30.

⁶³ Idem, p. 43.

⁶⁴ Idem, p. 44.

⁶⁵ Op. cit., p. 48.

⁶⁶ Op. cit.

ciencia experimental, ciencia que es esencialmente una experiencia “moderna”. Esa ciencia no es en Husserl, de ningún modo, un mundo de significaciones atemporales, sino una determinada experiencia histórica ligada –como se verá luego- a una determinada visión del mundo⁶⁷. Sea o no acertada la génesis de la ciencia moderna tal cual él la concibe, la relación entre lo histórico y lo científico es una de las intuiciones más fecundas de Husserl cuya importancia destacaremos más adelante.

Vayamos entonces al mundo vital tal cual está planteado en La crisis...., donde la relación entre la ciencia experimental y el mundo vital es decisiva y dominante.

Después de expresar su desacuerdo con que la física-matemática haya sido considerada como la originante del sentido último del mundo, no de casualidad destaca al mundo vital del que hablábamos antes como un mundo originante de sentido pre-científico⁶⁸. Y no porque el mundo vital sea equivalente a la reducción eidética, la contemplación de la esencia, sino porque esa actitud teórica en la cual se contempla la esencia presupone, recordemos, una actitud natural *de la cual forma parte* el sentido científico en sentido físico-matemático.

Ahora bien, este tema, dominante de La crisis y –vale la pena recordarlo- de las lecciones de 1910-1911, unos veinticinco años antes, no es sin embargo el único importante de este libro a fines de nuestra propuesta. Hay otro, muy complejo, del cual el mismo Husserl reconoció sus aporías, y con ese nombre⁶⁹: la fenomenología del mundo vital.

Obviamente no es nuestro objetivo tratar este tema en particular. Simplemente diremos cuál es en nuestra opinión el problema y por qué es para nosotros importante.

Husserl llega a percibir claramente la íntima relación entre la actitud natural, que es concomitante al mundo vital, y al actitud teórica, que implica la reducción eidética y la consiguiente captación del sentido de la esencia. Ahora bien, se supone que en su planteo esta captación teórica es el fundamento último del sentido de la esencia, pero ahora aparece el mundo vital como algo “por detrás” de ese sentido, como una especie de sustrato originario, pre-dado a la reducción eidética. Pero entonces, para que la objetividad lograda no se pierda en ese sustrato (y esa pérdida es precisamente lo que no lamentaría una hermenéutica postmoderna) es necesario un análisis fenomenológico de ese mundo vital. Pero ello implica una actitud teórica precisamente allí donde hay actitud natural. Un mundo vital con actitud teórica sería en cierto sentido paradójico: la relación, allí, entre lo fundante y lo fundado se desvanece. Obviamente, quienes estén formados en el anti-fundacionismo de Popper y/o en el neopragmatismo Peirce/Putnam dirán que ese es un problema de Husserl basado en su casi obsesión por un fundamento último, pero, en este momento, ese tipo de críticas no nos permitirían *comprender* al planteo husserliano ni tampoco futuras líneas de diálogo con la corriente citada. El punto es que frente al relativismo del historicismo y el psicologismo Husserl capta la importancia de un punto de apoyo no relativista; capta al mismo tiempo la relación entre ese punto de apoyo y la vida del sujeto, pero cuando trara de fundar la teoría de ese mundo vital se encuentra hacia el final de su vida con la aporía referida.

Sería parte de otro estudio analizar de qué modo trató de resolver Husserl este problema⁷⁰. Pero para nuestra propuesta lo relevante es que Husserl ve una posible salida

⁶⁷ Op. cit, part II.

⁶⁸ Op. cit, p. 50.

⁶⁹ Op. cit., p. 174.

⁷⁰ Op. cit, pp. 175-183.

en la intersubjetividad, importantísimo tema a fines de nuestra propuesta que hasta ahora no hemos considerado explícitamente. Pasemos entonces a este importantísimo y muy debatido punto de la filosofía de Husserl.

d) La intersubjetividad

Por supuesto, no corresponde a los fines de nuestro trabajo dar una opinión fundada sobre la real dimensión de la intersubjetividad dentro de la filosofía de Husserl, tema sin embargo tan importante en él. La interpretación del auténtico sentido de la famosa meditación quinta de Meditaciones Cartesianas⁷¹, el sentido que tiene el tema en el epílogo de Ideas I⁷², la real dimensión, en el conjunto de la obra de Husserl, que el tema tiene dado lo planteado en las ya citadas lecciones de 1910-1911, o un juicio aunque sea provisorio de la salida realista que este tema pueda dar a la fenomenología de Husserl, quedan por ahora fuera de nuestros objetivos. Esto debemos aclararlo dado que la *intentio lectoris* que nosotros daremos al tema será esencial para una hermenéutica realista, pero, como dijimos desde el principio, está lejos de nuestro ánimo *confundir* nuestra propuesta con la de Husserl.

De todos modos, los temas que Husserl se plantea conducen “en sí mismos” a una relación íntima entre intersubjetividad, sentido, realidad del mundo e interpretación de los fenómenos sociales. Ya en las señaladas lecciones de 1910-1911 Husserl une esa percepción dinámica del pasado, presente y futuro –donde se da la referida doble reducción- a la *empatía* de la conciencia del otro dada *en cuanto otro*, a lo cual atribuye el carácter de dato fenomenológico⁷³. A la captación del mundo vital dado en esa doble reducción hay que añadir, concomitantemente, a un mundo de sujetos, a una intersubjetividad a la cual parece llegarse con vivencia fenomenológica en la captación del “objeto del recuerdo” que quedaba, como vimos, dada en esa corriente pasado-presente-futuro implicada en la captación del mundo vital. Si el mundo vital es pues condición necesaria, mas no suficiente, para la reducción eidética, y ese mundo vital es un mundo intersubjetivo (donde, por ejemplo, lo que el agua “sea” no puede ser captado de manera solipsista) sospechamos por qué Husserl termina viendo unos veinticinco años después a la intersubjetividad como una solución a las aporías del mundo vital.

El tema “parece” olvidado en Ideas I, si no fuera por el importantísimo detalle de que en su epílogo distingue enérgicamente su propio idealismo –el trascendental- del psicológico (el habitualmente llamado idealismo) justamente sobre la base de la intersubjetividad⁷⁴. En Ideas II el tema es sencillamente fundamental. La captación de la intersubjetividad, de la conciencia del otro, pasa por el planteo del *Leib*, el cuerpo espiritual⁷⁵, a diferencia del *Korper*, cuerpo solamente material. Esta *fundamental* distinción⁷⁶ lleva a Husserl al planteo de un mundo espiritual en el cual, por medio de una *empatía* del otro, puedo captar sus motivaciones⁷⁷, y de este modo, por medio de esta “motivación como ley

⁷¹ Tecnos, Madrid, 1986 [1931]. En el punto 58 de la meditación V Husserl llega a ligar cada mundo circundante concreto con el entorno cultural. La importancia que esto tiene para nuestra propuesta será vista después.

⁷² Op. cit., p. 387.

⁷³ Ver Problemas fundamentales... (Op. cit, p. 124).

⁷⁴ Op. cit., p. 387.

⁷⁵ Op. cit., p. 97.

⁷⁶ Ver al respecto Leocata, F.: “El hombre en Husserl”, Sapientia, 1987, vol. XLII, pp. 345-370.

⁷⁷ Op. cit., p. 242.

fundamental del mundo espiritual⁷⁸ puedo establecer una *comprensión* del mundo social⁷⁹. Esto es básico para una fenomenología de las ciencias sociales donde la espiritualidad del otro nos lleva a un mundo de fines, de motivaciones conocidas fenomenológicamente por medio de la empatía. Esto explica fácilmente el absoluto anti-positivismo de la filosofía de las ciencias y, en particular, de las ciencias sociales, en Husserl, lo cual tuvo un clásico desarrollo en A. Schutz⁸⁰. El contacto que esta cuestión tiene con la espiritualidad del alma y la causa final en la tradición tomista debería meditarse mucho más.

Pero lo más importante a nuestros fines y, a la vez, más delicado, es destacar la relación entre intersubjetividad y captación del sentido de la esencia. Ya hemos dicho que el mundo vital, que otorga los elementos pre-dados a la reducción eidética, es también un mundo intersubjetivo. A eso hay que agregar que el parágrafo 47 de la parte III de La crisis...⁸¹ está dedicado en gran parte a esta cuestión. Paralelamente a esa captación progresiva de la esencia de la cual ya hemos hablado, hay una comunicación de experiencias en el mundo intersubjetivo⁸². Hay un entendimiento recíproco, un diálogo recíproco, concomitante con ese rodeo progresivo de las capas de la esencia⁸³. Esto puede parecer una relativización del sentido objetivo de la esencia, pero pensamos que no. Si el polo del objeto “dialoga” con el sujeto, dado que la esencia va mostrando sus diferentes niveles mediante las perspectivas del sujeto a través de las cuales éste va penetrando sucesivamente esa esencia, ello no es contradictorio, sino concomitante, con un “diálogo” del sujeto con otros sujetos sobre esas mismas perspectivas. He aquí un punto delicado pero que será clave para futuras reflexiones. Dada la relación entre la captación de la esencia y el mundo vital, nos atrevemos a decir que la captación de la esencia no es ni meramente utilitaria ni contemplativa absolutamente. Tiene que ver cierto uso que las personas hacen de las cosas por el cual las personas se acercan al sentido de la cosa. Al principio de este trabajo dejamos pendiente la pregunta de si el egipcio y el occidental piensan “lo mismo” respecto al agua. No si cada uno piensa en su propia circunstancia cultural. No si cada uno piensa en su paradigma científico. Sí, si ambos tuvieran una perspectiva teórica sobre su actitud natural –que sí sería solamente utilitaria- e hicieran explícito un sentido de la esencia del agua que aparecería tal vez como primera capa en su reducción eidética: el agua es “algo” que sirve para tomar, lavarse... Que las cosas no humanas sean vistas desde el horizonte humano no “tapa” su esencia, sino que descubre aspectos de esa esencia más in-mediatamente accesibles a nuestra humana condición. Por algo había dicho Husserl, precisamente cuando hablaba del ser humano en cuanto co-habitante del mundo espiritual y del mundo natural, que eso significa que los otros son captados en un mundo circundante de personas y “cosas” implicadas en los actos de las personas⁸⁴. Nos atrevemos a re-interpretar esto como un camino desde la evidencia

⁷⁸ Op. cit, p. 231.

⁷⁹ Idem.

⁸⁰ Ver Schutz, A.: On Phenomenology and Social Relations; University of Chicago Press, 1970.

⁸¹ Op. cit., p. 161.

⁸² “La objetividad de la esencia que supone una profundidad superadora de los datos empíricos, implica últimamente una referencia a otro posible sujeto para el cual esa esencia será válida. La ideación por la que el sujeto constituye las esencias en su modo puro y universal de objetividad, no es sino un diálogo implícito con otra posible conciencia”. Leocata, F.: op. cit., p. 358.

⁸³ The Crisis... op. cit., p. 183.

⁸⁴ Ver Ideas II, op. cit. p. 240.

fenomenológica del otro en tanto otro a la evidencia fenomenológica del mundo circundante de cosas físicas que rodean a la persona, dado que el otro es un *Leib*, un *cuero* espiritual, que no puede consiguientemente existir sin co-existir con lo físico, además de con “otros”, por supuesto. Desde luego esto implica ya la afirmación “decidida” de un realismo vía intersubjetividad, y por eso dijimos “nos atrevemos a re-interpretar” dado que este es un *punto de llegada coherente* del planteo husserliano pero no su *punto de partida* en tanto *intentio auctoris*.⁸⁵

Sin embargo, independientemente de esto último, creemos que ha quedado claro el papel central de la intersubjetividad en Husserl: integrante del mundo vital; co-captadora del sentido vía el diálogo y el *Leib*; salida posible hacia un realismo; fundante de la empatía del mundo de los fines del sujeto que a su vez funda una fenomenología de los estudios sociales. No es poco.

Nos queda un tema, que implícitamente ha estado siempre presente, que cierra el tema de los sentidos de la esencia visto al principio y hace claramente explícita la dimensión hermenéutica en Husserl. Nos referimos a los horizontes.

e) Los horizontes del polo del sujeto

Con este tema, que ahora veremos explícitamente, pero que fue visto implícitamente en todos los puntos anteriores, “cerramos” en cierto sentido un ciclo conceptual que es esencial para los fines de nuestra propuesta. Se trata nada más ni nada menos que de la “actividad” del sujeto frente al objeto.

Husserl ha sido uno de los pocos que sin renunciar a la objetividad y racionalidad en el conocimiento de la esencia plantea no un sujeto pasivo, sino fundamentalmente activo. Es más, es *por* ello que no renuncia a la objetividad. Por eso comenzamos con los aspectos de la esencia y terminamos “explícitamente” con las perspectivas del sujeto, desde las cuales esos aspectos son “decodificados” (la terminología es nuestra). Es en ese planteo del polo del objeto y polo del sujeto donde Husserl hace uno de sus más fundamentales aportes, en sí considerados, y fundamentales a fines de nuestra propuesta.

Por supuesto, el tema ya estaba presente en *Ideas II*, donde, en los mismos lugares que hemos citado, aparece la fundamental noción de “campo” intencional por parte del sujeto, correspondientes a esos despliegues de la esencia que se manifiestan con la fecunda analogía del centro y sus “rayos” y que en *Ideas I* había sido sugerido como lo tético y lo politético. Pero es en *Experiencia y juicio* donde esta noción aparece más detallada, y relacionada con la ya vista del mundo vital en continuidad con la *Crisis*.

Habíamos hablado ya del mundo vital como sustrato de las experiencias pre-predicativas y como condición de lo que después serán las evidencias pre-predicativas. Ahora bien, esas experiencias no son, y nada tienen que ver, con la *tabula rasa* pasiva de cualquier tipo de empirismo. Hay un horizonte experiencial desde el cual se da una *anticipación originaria* que conduce al sujeto a alguna posibilidad cognitiva, correspondiendo ese

⁸⁵ Edit Stein parece haber seguido directamente este camino realista en su etapa propiamente fenomenológica. Dice en su tesis de doctorado: “...entonces la empatía como fundamento de la experiencia subjetiva se establecerá como condición de un conocimiento del mundo exterior existente como fue representado por Husserl...”. Más abajo parece apoyar nuestra relación entre la captación de las cosas no humanas como implicadas en la captación del otro en tanto otro por el *Leib*: “Ya desde que concebimos un cuerpo viviente ajeno como centro de orientación del mundo espacial, ya asumimos el “yo” que le pertenece como un sujeto espiritual, ya le hemos atribuído una conciencia constitutiva, hemos considerado el mundo externo como su correlato...”. Stein, E.: *Sobre el problema de la empatía* [1916], Universidad Iberoamericana, México, 1995. Parte II, 5, g, p. 110, y parte III, 1, p. 148 respectivamente.

horizonte a ese foco intencional que comentábamos en Ideas II. Ese horizonte, desde el cual el sujeto pre-enfoca su interés cognitivo hacia algún aspecto de los múltiples aspectos de la esencia –sus pliegues- es el *horizonte interno*⁸⁶ (íntimamente ligado, como dijimos, al mundo vital y la consiguiente empatía e intersubjetividad). Y esos pliegues de los que estamos hablando, ese “mundo de objetos” hacia los cuales el sujeto puede enfocarse, es su *horizonte externo*⁸⁷.

Comentemos aquí que la noción de lo previo al encuentro con el objeto y la “anticipación” son fundamentales para lograr concebir el conocimiento humano como humano y no como un máquina grabadora, y que además están en plena armonía con el conocimiento objetivo de la esencia (en la reducción eidética) porque hemos dicho precisamente en los puntos a y b del punto 4 que la esencia se “des-pliega” (polo del objeto) progresivamente ante un sujeto que no es pasivo frente a ese despliegue sino activo, porque ese despliegue no podría darse sin un sujeto que activamente va rodeando a esos pliegues, como en circunferencia, según su horizonte interno y sus empatías cognitivas. Esto es básico a la hora de sistematizar nuestra propuesta.

Por eso dice Husserl más adelante que el percibir objetos es una labor activa del yo, y vuelve a destacar que esa labor activa del yo –que queda en Ideas II como foco intencional- es concomitante no con un mero caos o datos confusos, sino con un campo de sentido que emana precisamente de la esencia⁸⁸. Nos atrevemos a decir que en esto Husserl es claro. Se puede discutir si su propuesta final es idealista y/o de qué tipo –él aclara bien que no es idealismo psicológico, y que la fenomenología nunca niega la “existencia” de las cosas del mundo externo⁸⁹- pero es suficientemente explícito a la hora de destacar una y otra vez que la objetividad de la esencia no podría ser tal sin la actividad del sujeto que, desde su horizonte interno, enfoca un des-pliegue de la esencia y *por* eso puede conocerla.

El desarrollo del tema en la Crisis es importante precisamente porque el trasfondo cultural positivista que aún persiste ha ligado lo objetivo con lo científico. Lo que “hoy” suena revolucionario de este olvidado Husserl es que las supuestas objetividades de la ciencia hipotético deductiva dependen de un método que en sí no está desligado de la actitud natural. Nada malo con ello, excepto que se olvide –y esto es lo criticado por Husserl- que para acceder al significado de la esencia, y mucho más si nos movemos en el mundo espiritual, hay que acceder a la actitud fenomenológica que implica la reducción eidética. Esto es, es imposible pretender un mundo “objetivo” sin pasar por las presuposiciones del mundo vital⁹⁰, al cual, como vimos, está ligado este horizonte interno. Veremos, en la parte tercera de esta propuesta, la importancia cultural actual de todo esto.

Pero no insistiremos más en este punto: lo importante es que la noción de horizonte aparece en la Crisis tratada con toda naturalidad cada vez que asoma el tema del mundo vital y la crítica a la noción de objetividad positivista. Ahora es digno de destacar a fines de nuestra propuesta que el mundo vital se presenta también como un horizonte de posibles cosas del mundo de la experiencia que tiene una “estructura común” con otras

⁸⁶ Ver Experiencia y juicio, op. cit., p. 34.

⁸⁷ Idem.

⁸⁸ Idem, p. 78.

⁸⁹ Ver Ideas I, Epílogo, op. cit.

⁹⁰ The Crisis... op. cit, p. 110.

culturas⁹¹. Esta “tensión” que el mundo vital puede ofrecer entre lo histórico y lo común –ligada a la noción de horizonte experiencial- no es un defecto de la filosofía de Husserl: al contrario, es una tensión que temple la cuerda de nuestro pensamiento hacia la clave de la cuestión hermenéutica. El polo del sujeto tiene un acercamiento progresivo a los pliegues del polo del objeto en un sentido cada vez más universal, desde lo más particular. Desarrollaremos la fecundidad de esta cuestión más adelante.

En definitiva, si hemos comenzado por explicar el tema de los des-pliegues de la esencia, no es gratuito que concluyamos esta apretada síntesis con unos concomitantes despliegues del polo del sujeto: sus horizontes internos, a partir de los cuales, junto con su mundo vital, enfoca al objeto. Profundizar en esta cuestión es clave a la hora de no seguir encerrados en una disyuntiva que tiene trabada a toda la cultura contemporánea: se gana lo “objetivo”, pero el precio pagado es la pérdida del mundo del sujeto, o, cuando se advierte que ese precio es imposible, se renuncia absolutamente a lo objetivo y se pierde toda noción de sentido en el mundo vital del sujeto. Positivismo y post-modernismo son las dos caras de una moneda que es en sí una disyuntiva mal planteada. Es una disyuntiva simplista y para saltar sobre ella –no para salir de ella como si hubiéramos entrado- hay que resolver las tensiones del fecundo pensamiento de Husserl.

5. Conclusiones de esta primera parte

a) Advertencia metodológica

Ahora llega el momento donde explícitamente, a partir de lo visto, sacaremos conclusiones estrictamente personales. Lo que queremos enfatizar es que si bien los puntos 3 y 4 han estado obviamente marcados por nuestra interpretación del autor, en esos puntos hemos querido mantenernos fieles, en la medida de lo posible, a lo que honestamente consideramos una plausible interpretación de Sto. Tomás y Husserl. Incluso, nuestro vocabulario ha tratado de mantenerse fiel también en sus oscuridades y dificultades. Ahora pasaremos a exponer directamente nuestro propio pensamiento. Es el momento donde nuestra propuesta, sugerida muchas veces en los puntos anteriores, se hará explícita y sistemática.

Sin embargo, debe recordarse que estamos recién en la primera parte de nuestro análisis. Hay muchas cuestiones implícitas en los puntos anteriores que ahora no vamos a tratar. Lo que sigue es sólo lo necesario como para delinear (sólo delinear) uno de los conceptos resultantes más importantes, a saber, el de “significado analogante”. Otras implicaciones respecto a los horizontes, la intersubjetividad y el mundo vital serán tratadas en las fases posteriores del trabajo.

Por último, no efectuaremos en lo que sigue un análisis comparativo de los dos autores. Trataremos de exponer lo que a nuestro juicio, y con nuestro riesgo, consideramos conclusiones que emergen naturalmente de todo lo visto.

b) La esencia

La esencia es el co-principio potencial participante del ente finito, por el cual éste se ubica en una determinada gradación entitativa. Estas esencias son análogas, en tanto que las cosas se “implican” entre sí en un universo graduado, y por ende en sí mismo análogo. Si el universo fuera unívoco, todo formaría parte de sólo una cosa; si fuera equívoco, la

⁹¹ Op. cit, p. 139.

distinción entre las cosas llegaría a tal punto que no habría aspectos parecidos, similares y en ese sentido comunicables.

Pero las cosas tienen una esencia análoga no sólo en su comparación con otras, sino en tanto que cada cosa implica un despliegue de perfecciones dinámicamente lanzadas en las operaciones propias de su gradación entitativa.

En ese sentido cada gradación entitativa, cada esencia de una cosa, es como un sol y sus rayos: un centro, del cual emanan, concéntricamente, rayos, más amplios cuanto mayor es la perfección entitativa de la cosa. Cada uno de los segmentos así representados por esa imagen de líneas concéntricas, es un aspecto de la esencia. Allí está su analogía: cada uno de estos aspectos no se identifica absolutamente con el otro, pero todos ellos emanan de un centro ontológico común.

c) El sujeto cognoscente de la esencia (el polo del sujeto)

El sujeto, el ser humano, puede conocer *algo* de la esencia merced a su intelecto, su *intus-legit*, esto es, su capacidad de leer, de “decodificar” (analógicamente) algo de la esencia de la cosa. Ese intelecto es pasivo nada más, ni nada menos, en el sentido de que no da a la cosa su esencia y su acto de ser, sino que, de algún modo, los recibe. Pero *para* esa “recepción” el sujeto debe desplegar una importante *actividad*. En primer lugar debe *abstraer* algo de esa esencia, esto es, debe captar algo esencial y distinguirlo de lo que no es esencial. El fruto de esa abstracción no es el objeto de conocimiento, no es copia ni representación de la cosa, sino un signo por el cual conocemos algo de la cosa real.

En segundo lugar, (esta enumeración no es temporal, sino que señala operaciones del intelecto todas concomitantes) el sujeto *enfoca* el aspecto de la esencia con el cual tiene empatía. Análogamente al polo del objeto, en el sujeto cognoscente también se da un centro (el yo que conoce) y unos rayos que emanan concéntricamente de ese yo. Cada uno de los segmentos de esa imagen representa las *perspectivas* del sujeto desde las cuales éste enfoca a algún *aspecto* de la esencia. Las perspectivas corresponden al sujeto y los aspectos a la esencia; sin perspectivas desde las cuales se enfoque, los aspectos de la esencia quedarían desconocidos.

En tercer lugar, a partir de todo lo anterior el sujeto emite un mensaje de lo conocido, un juicio o proposición que no es en sí el algo de la esencia conocida sino la explícita comunicación por parte del sujeto de ese aspecto conocido. El mensaje no debe confundirse con la esencia: la supone, pero no lo es. El mensaje supone toda la actividad del sujeto cognoscente por la cual ésta ha enfocado un aspecto de la esencia y lo ha abstraído, ubicándolo en un entramado de relaciones con otros aspectos. Sólo allí el aspecto de la esencia tiene sentido para el sujeto, y en la medida que el mensaje tenga referencia a algo de la esencia, el sujeto engendra el ser veritativo. El sentido conocido está en potencia en la esencia; pasa de la potencia al acto sólo después de toda esta actividad por parte del sujeto.

d) El horizonte interno de anticipación de sentido por parte del sujeto

Todo este “enfoque” por parte del sujeto tiene como principio, esto es, como “aquello a partir de lo cual se enfoca” al mundo vital del sujeto. Ese mundo vital está constituido por la vida cotidiana del sujeto, que se despliega en: a) cosas no humanas naturalmente dadas; b) arte-factos e instrumentos humanamente producidos; c) personas humanas que forman un entramado cotidiano de las relaciones vitales (mundo intersubjetivo); d) las cosmovisiones científicas, filosóficas y religiosas vividas a-críticamente por el sujeto; e) la historia personal y vocacional del sujeto; f) el marco cultural e histórico que rodea a los

puntos anteriores. Todo esto configura un marco de intereses vitales y significaciones dadas naturalmente al sujeto que explican por qué éste enfoca a la realidad desde ángulos diversos, que implican *empatías* diversas para con diversos aspectos de las esencias. Esa empatía es una anticipación, por parte del sujeto, de los aspectos de la esencia, en cuanto que las cosas conocidas no se enfrentan con sujetos que pasivamente las reciben sino con sujetos que activamente han salido a la búsqueda de esos aspectos, a partir de todo su mundo vital. Ese mundo vital se encuentra implicado en cada imagen sensible a partir de la cual el sujeto abstrae las esencias. En ese mundo vital, los aspectos de las esencias de las cosas no humanas serían mudas sin el entramado de relaciones intersubjetivas por cuanto todas las cosas no humanas están ligadas a lo humano por la unidad cuerpo-espíritu: el mundo de intereses vitales del sujeto humano no pasa a las cosas no humanas sino a través de un cuerpo espiritual, y esa corporeidad espiritual, que lleva a la empatía de la realidad de otros humanos, forma parte del modo humano de conocimiento de lo no humano. Nunca tendremos naturalmente la experiencia de conocer como un no humano podría conocer.

Este horizonte interno, “que sale a la búsqueda de” nos explica que la captación de los sentidos de la esencia es también un despliegue progresivo, paralelamente al despliegue progresivo de los aspectos de la esencia. El sujeto cognoscente, por medio de su actividad cognoscitiva, va “rodeando” progresivamente a la cosa, casi como en espiral. Eso nos lleva a un punto importantísimo: el despliegue progresivo de los aspectos cada vez más universales (esto es, centrales) de la esencia.

e) El significado analogante

Ya hemos dicho que el sujeto abstrae la esencia a partir del mundo vital, que queda reflejado en la síntesis sensible final a partir de la cual se realiza la abstracción. Profundizaremos las implicaciones de esto, a fines de nuestra propuesta, en la parte dos de nuestro estudio. Por ahora vamos a distinguir dos tipos de abstracción –que *no* son análogas a la doble reducción vista en el punto 4-. Hay una primera abstracción por la cual el sujeto capta algo de la esencia más directamente relacionado con los aspectos más históricos del mundo vital. Siguiendo la analogía del sol y sus rayos, el sujeto capta en ese caso un aspecto esencial más periférico con respecto al centro de la esencia. Hay una segunda abstracción, en cambio, en la cual el sujeto capta lo más cercano al centro de la esencia y, en ese sentido, lo más universal y menos ligado a circunstancias históricas.

Demos un ejemplo, uno de un elemento no humano, y otro de un fenómeno social.

Supongamos el agua para el egipcio y el agua para un occidental de una ciudad industrializada del siglo XX. Los dos abstraen “agua”, pero en su mundo vital, en su cotidianidad, ambos la relacionan inmediatamente con su circunstancia histórico/cultural. En uno, el agua está ligada conceptualmente al un río; en el otro, a botellas y grifos. Esta abstracción es correspondiente a una actitud natural pre-teórica. En esta actitud entran, también, los diversos paradigmas que hoy llamaríamos científicos que le digan conjeturalmente lo que el agua es. Profundizaremos este punto en la parte tercera de nuestro estudio.

De igual modo, en el ámbito social, el egipcio tiene la noción de “faraón” y el occidental siglo XX, en general, tiene la noción de “presidente”, primer ministro, etc. En este caso hay una empatía para con los fines de este mundo espiritual que determinan qué sea un faraón o un presidente. Pero estamos aún en una actitud natural.

Por supuesto, el caso del agua no es separable del mundo social, por cuanto en esta actitud natural el “algo” de la esencia del agua conocido está muy ligado a los usos sociales (intersubjetivos) de ese elemento natural, y así con todos. Veremos más adelante que las hoy llamadas ciencias experimentales no pueden desprenderse de estas significaciones, aunque el paradigma positivista así lo pretenda.

Concomitantemente con esta primera abstracción, hay una segunda abstracción, una implícita, otra explícita.

Sin advertirlo expresamente –por eso hablamos de algo implícito- tanto el egipcio como el occidental, en la captación de la capa periférica de la esencia, han captado el centro de la esencia. Esto se haría vagamente explícito si en un hipotético viaje en el tiempo yo intentara explicarle a un egipcio qué es un presidente: haría una analogía con el faraón, y, al mismo tiempo que explico las diferencias, parto de un punto en común. Que yo tenga que recurrir a una analogía implica la analogía de la realidad misma. El faraón es análogo al presidente en cuanto al fenómeno social del poder político. He allí lo común, el “centro” de la esencia que estamos considerando. Que aún conocido como centro no es conocido totalmente, pero sí como común.

De igual modo sucedería –para ir a un fenómeno natural, con las aclaraciones efectuadas- si yo tuviera que explicarle a un egipcio qué es una botella de agua mineral.

Ahora bien: este significado común, que vamos a llamar significado analogante, se hace explícito en una actitud teórica, que implica entonces una fenomenología del mundo vital. En ese caso tratamos de describir qué es el agua en sí misma considerada. No es esta una descripción que hoy llamaríamos científica, sino una explicitación lo más precisa posible de los elementos comunes al agua del egipcio y a nuestra agua, tratando de describir fundamentalmente usos intersubjetivos que sean comunes a la naturaleza humana. Esto es científico en otro sentido del término: en el sentido de actitud teórica, contemplativa, de lo que antes era implícito en una actitud natural. Lo que hoy llamamos ciencia nace del paso de un mundo vital a-críticamente considerado a una conjetura explicativa, pero esto será profundizado después.

En el caso social, el significado analogante sería el poder político en sí mismo considerado. La diferencia con el caso anterior es que esta actitud teórica funda, sí, a las ciencias sociales, por cuanto éstas pueden partir del conocimiento del algo de la esencia del fenómeno social en cuestión dado que la empatía con un mundo espiritual nos proporciona mayor certeza.

Ahora bien, este significado analogante no es sólo un universal en la mente humana. De igual modo que la humanidad existe totalmente en cada ser humano, pero sin reducirse a cada ser humano, cada significado analogante, cada centro de la esencia, su capa más universal, existe totalmente en cada circunstancia histórica, sin reducirse a ella. En un faraón se da totalmente el fenómeno del poder político, en un presidente se da totalmente el mismo fenómeno social, pero el poder político no se reduce en sí al caso egipcio u occidental. De igual modo el agua mineral que nosotros tomamos de una botella es totalmente agua y el agua que el egipcio sacaba del río Nilo también.

La lectura, el *intus-legit*, la decodificación, y en ese sentido interpretación, de la esencia de algo, pasa totalmente por toda esta actividad del sujeto que, desde su mundo vital, se va acercando desde las capas más periféricas de la esencia a sus más centrales, estando capacitado, en caso de que haga explícita esta segunda abstracción, para comunicar circunstancias culturales diferentes y de ese modo interpretarlas.

La fenomenología del mundo vital pasa por esta segunda abstracción explícita. En este caso el mundo vital es fundante en cuanto es aquello desde dónde se realiza. Pero al mismo tiempo la fenomenología del mundo vital es fundante en otro sentido: en el sentido de que la esencia así descrita funda el conocimiento de un significado más universal que no se reduce en sí a su circunstancia cultural. No hay contradicción entre las evidencias del mundo vital y las evidencias de la actitud teórica, fenomenológica. Ambas implican sencillamente dos niveles de abstracción (que, como vemos, no se identifican con los “grados de abstracción” tradicionales). ¿Cuál funda al cuál? El mundo vital es fundante en cuanto es aquello desde dónde; la actitud teórica es fundante por cuanto es la actitud que “contempla” lo más central de la esencia. A su vez, el término “fundante” no implica un punto de partida al estilo cartesiano, pero sí “pisos de certeza” que implican que el mensaje emitido por un ser humano no caiga en la nada: certezas cotidianas las unas, más teóricas las otras, y nunca completas en ningún caso, en el sentido de que el centro de la esencia puede ser profundizado por el ser humano permanentemente. No hay conocimiento completo y final de la esencia.

6. Conclusión provisional de esta primera parte

Esperamos haber dado un primer paso. El *intelligere*, el *intus-legit*, implica una lectura progresiva, y en ese sentido una interpretación, de las capas de la esencia de la realidad, desde sus aspectos más periféricos hasta su centro. Lo histórico y lo universal aparecen mutuamente implicados en una realidad que en sí es análoga. Al mismo tiempo hemos adelantado las líneas de diálogo que nos permitirán trabajar en las fases posteriores de nuestra propuesta.

CAPITULO DOS: EL NÚCLEO CENTRAL DEL PROGRAMA DE INVESTIGACIÓN. MUNDOS DE VIDA Y HORIZONTES*

1. Introducción

En la primera parte de nuestra hermenéutica realista habíamos llegado a la conclusión de que en el conocimiento humano hay un encuentro entre dos procesos que se entienden con la noción de analogía. Por un lado había un sujeto que progresivamente se acerca hacia capas o niveles de la esencia humanamente conocida, y, concomitantemente, esa esencia corresponde al grado de ser de una realidad creada que es en sí misma análoga. Por eso, una de las nociones principales a la que llegábamos era la del *significado analogante*: el signo formal intelectual correspondiente a aquel centro de la esencia a partir del cual se des-pliegan sus aspectos. Esos aspectos son conocidos periféricamente, desde los aspectos más externos hasta los más centrales, correspondiendo ello a dos niveles de abstracción: uno, donde el concepto universal corresponde a un aspecto de la esencia más cercano a una actitud natural¹, y más cercano, consecuentemente, a una situación histórica específica; otro nivel de abstracción, en cambio, implica una mayor actitud teórica, donde la esencia de dicha realidad en cuestión trata de ser analizada “en sí”, significando “en sí” con independencia de tal o cual situación particular, pero sin olvidar nunca que ese “en sí” nunca ex-siste aisladamente sino siempre en tal o cual situación específica.

Hemos sintetizado lo anterior porque uno de los temas claves de la hermenéutica es el tema histórico². Y la historia no parece encajar del todo en los paradigmas que tratan de rescatar la posibilidad de un conocimiento de algo de la esencia que sea perenne, que no esté “afectado” por la circunstancia histórica. Pero el fantasma del relativismo histórico parece amenazar siempre que aparece la conciencia histórica. Conciencia histórica que, a la luz de nuestra actual sensibilidad por la importancia de las diversas culturas y pueblos, es una adquisición, y no un defecto, de la cultura actual.

Desde luego que el positivismo remanente trata de seguir afirmando una ciencia positiva donde el sujeto, pasivamente, recibe los “datos objetivos” de los “hechos”, de un modo desligado de lo histórico, o de todo planteo hermenéutico³. En la tercera parte de esta propuesta veremos que eso es contradictorio con el desarrollo actual de la epistemología. Pero lo que ahora nos interesa es la conciliación entre la conciencia histórica, los

* Este capítulo dos corresponde al artículo “Hacia una hermenéutica realista sobre la base de Santo Tomás de Aquino-Husserl. Parte II: los horizontes”, publicado en *Sapientia*, 57 (2002), pp. 145-167. Su aclaración decía: “Este artículo fue escrito en el segundo semestre de 2001. Es la segunda parte de ‘Hacia una hermenéutica realista sobre la base de Santo Tomás-Husserl, parte I’, publicado en *Sapientia*, (2001) Vol. LVI, Fasc. 209., pp. 81-108. Dada esta circunstancia, es la única auto-cita que nos permitiremos, a la cual referiremos en adelante como ‘parte I’. Agradecemos los comentarios de Jaime Nubiola, Juan José García, Ignacio De Marinis, Ignacio Perez Constanzó, Federico Pinto, Rafael Cúnsulo y Silvana Filippi. Por supuesto, la responsabilidad por los errores cometidos es sólo mía”.

¹ Sobre actitud natural y actitud teórica, ver Husserl, E.: *Problemas fundamentales de la fenomenología*, [Lecciones de 1910-11] Alianza, Madrid, 1994.

² Gadamer, H.G.: *El problema de la conciencia histórica* [1959], Tecnos, Madrid, 1993.

³ Por ejemplo, en Bunge, M., *Sistemas sociales y filosofía*, Sudamericana, Buenos Aires, 1995.

horizontes culturales, y una metafísica perenne que afirme los temas *humanos* ⁴ fundamentales: Dios, el alma, la libertad. O de lo contrario todo eso quedará reducido a “temas” de un determinado horizonte cultural, relativos a una circunstancia histórica determinada, incomunicables con otras interpretaciones del mundo que provengan de otros horizontes.

Como se sabe, la noción de *horizonte* tiene una importancia fundamental en la obra de H. G. Gadamer⁵. Desde luego, aclaramos desde ya que no es la intención ni el método de este trabajo suponer que la *intentio auctoris* de Gadamer es en sí misma compatible con una hermenéutica realista como la que estamos proponiendo. Nosotros, con la misma metodología de la parte I, estamos tomando para nuestros fines la noción gadameriana de horizonte y estamos haciendo de ella una *intentio lectoris*, esto es, una interpretación personal. Por otra parte, sería imposible tratar de investigar al pensamiento de Gadamer sin tomar posición, a su vez, sobre el pensamiento de Heidegger, en cuyo círculo hermenéutico Gadamer dice explícitamente apoyarse⁶. Eso tendría el efecto de re-trotraer el planteo a la compatibilidad o no de Heidegger con la metafísica de Sto. Tomás, debate que excede y está totalmente fuera de los fines de nuestra hermenéutica realista. Entiéndonos bien: no decimos que sea imposible una interpretación así de Heidegger; al contrario, admiramos los esfuerzos en ese sentido⁷; simplemente, introducimos en esa cuestión desordenaría nuestra exposición y la sacaría innecesariamente de su pre-comprensión originaria, esto es, una armonía razón/fe desde Sto. Tomás de Aquino.

Pero no hay que olvidar que Gadamer no habla de Heidegger sin antes referirse explícitamente a Husserl⁸, de quien sí nos hemos ocupado extensamente en la parte I, aunque siempre en una *intentio lectoris*. La noción de horizonte no es originalmente gadameriana, sino husserliana. Como vimos en la parte I, hay en el polo del sujeto un horizonte interno, que implica una perspectiva, un enfoque, desde el cual el sujeto capta progresivamente algo de la esencia. Ese horizonte interno está en íntima relación con el mundo vital del sujeto. Habíamos visto la importancia fundamental del mundo vital en nuestra hermenéutica realista. Mundo circundante, cotidiano, de elementos dados a través

⁴ Ver Husserl, E.: La crisis de las ciencias europeas [1934-37]; Northwerten University Press, 1970, Introducción.

⁵ Sobre Gadamer, ver: Verdad y método, I, y II [1960/1986]; Sígueme, Salamanca, 1991/1992; El problema de la conciencia histórica (op. cit); El inicio de la filosofía occidental [1988]; Paidós, 1999; Mis años de aprendizaje [1977]; Herder, Barcelona, 1996; El giro hermenéutico, Cátedra, Madrid, 1998; Mito y razón, Paidós, 1997; La actualidad de lo bello, Paidós, 1991.

⁶ En Verdad y método I (op. cit), p. 318.

⁷ Ver al respecto Echaurren, R.: Heidegger y la metafísica tomista (Buenos Aires, Eudeba, 1971); Filippi, S.: “La noción aristotélico-tomista de verdad y su interpretación en *El ser y el tiempo* de Martín Heidegger”, en Sapientia (1998), Vol. LIII, 204, y “Heidegger y la noción tomista de verdad”, en Anuario Filosófico (1989), XXII, 1. Sobre la interpretación de Heidegger, dice M. Beuchot, refiriéndose a Vattimo: “En una conferencia que dio en México, Vattimo aludía a una derecha heideggeriana y a una izquierda heideggeriana. La derecha heideggeriana es la de los que han interpretado a Heidegger como buscando una salida mística, son incluso los que han desarrollado esa línea heideggeriana en el camino del misticismo, de la teología negativa” (Beuchot, M.: Tratado de hermenéutica analógica, UNAM, México, 1997, p. 74). Esta obra de Beuchot –que conocimos después de escribir la Parte I- es muy importante dado que toma de Santo Tomás la noción de analogía para el tratamiento de la hermenéutica, si bien su tratamiento no se refiere a la ontología Tomás-Husserl, sino más bien a lo textual y pragmático. Sobre el trabajo de Beuchot, ver Silar, M.: “Hermenéutica analógica y semiótica en Mauricio Beuchot: un encuentro fecundo”, Analogía Filosófica. Revista de Filosofía. Investigación y Difusión, México, D.F., año XV, 2001.

⁸ En Verdad y método, op. cit, p. 309.

de relaciones intersubjetivas; mundo de recuerdos y expectativas; mundo donde se da la actitud natural que es el suelo de las experiencias pre-predicativas del sujeto; mundo cultural e histórico. Esto último es fundamental. Porque la historicidad parece ser el elemento básico que Gadamer ve en los horizontes, esos límites y alcances de visión a partir de los cuales se da la comprensión. Por supuesto, para hacer eso se apoya en Heidegger, pero en nuestra parte I, al comentar a Sto. Tomás, habíamos dicho: "...las esencias se dan siempre en lo singular existente, y adoptan consiguientemente las manifestaciones típicas de lo que singularmente existe. Entre ellas, el ser en el tiempo, lo cual, trasladado a lo humano, es el ser en la historia"⁹. O sea que en ese horizonte interno a partir del cual el sujeto pre-enfoca, ese "horizonte de pre-comprensión", en lenguaje de Gadamer, hay algo que se destaca: la historicidad de esa precomprensión. Esta conciencia tan clara, sin aporías, de dicha historicidad, es sin duda una "ganancia" del pensamiento gadameriano. Pero esa ganancia tiene, como dijimos, una tensión implícita: el fantasma del relativismo histórico. Para que ello no suceda, nosotros ya hemos visto que la historicidad de la precomprensión queda de algún modo incorporada en el paso de la primera a la segunda abstracción en la noción de significado analogante. Pero la noción de abstracción no acompaña al pensamiento de Gadamer, ni tampoco al de Husserl¹⁰. ¿Cómo conciliar la noción de abstracción, que nosotros hemos tomado de Santo Tomás, con la historicidad del mundo vital y de la precomprensión? Ese es el tema de la sección siguiente.

2. Abstracción y precomprensión

Ante todo repasemos el proceso de abstracción en Santo Tomás. Obviamente este "repasso" significa simplemente prestar atención a aquello que sea relevante dados los fines de este ensayo.

Dado el "lector modelo" de este ensayo (un lector habituado al pensamiento de Santo Tomás) no tenemos más que recordar algo que parece obvio y que ya habíamos repasado en la parte I. En Santo Tomás el proceso de abstracción está relacionado con la operación del intelecto agente y la imagen sensible. Sabemos todos que esta es una de las contribuciones más importantes de Santo Tomás a la gnoseología, y que en su momento fue una importante contribución a una cierta dialéctica entre platonismo y aristotelismo, que él supera –como en otras cosas– al tomar la noción agustinista de un intelecto humano que participa en la luz divina¹¹ pero que precisamente por ser humano necesita todo el concurso de una inteligencia en interacción permanente con la sensibilidad. Por eso dice Santo Tomás sencillamente que era necesario suponer en el intelecto una potencia activa por la cual los elementos inteligibles pasaran de la potencia al acto,

⁹ Op.cit, p. 84.

¹⁰ Ver Husserl, E.: Experiencia y juicio [1919-20]; Universidad Nacional Autónoma de México, 1980, p. 382.

¹¹ Estamos diciendo esto para señalar un importante punto de superación de un pensamiento sólo aristotélico, pero ello tiene la desventaja de que puede hacer pensar, al lector no acostumbrado a Santo Tomás, que éste basa tu teoría del conocimiento en una facultad sobrenatural dada por Dios a algunos elegidos. No es así. Una vez que Tomás demuestra que Dios es real, toda capacidad intelectual, finita, está "participando" de algún modo, del intelecto infinito que es Dios, pero su análisis de nuestra capacidad de abstracción no necesita esa suposición como premisa, sino simplemente un análisis introspectivo (que hoy llamaríamos fenomenológico) sobre nuestra capacidad de entender. El final de este ensayo aclara más lo que queremos decir.

mediante la abstracción de las especies de sus condiciones materiales¹². Esto último es muy importante. ¿Cuál es la importancia de esas “condiciones materiales”? Gracias a C. Fabro¹³ se ha reparado en la importancia de la cogitativa como ese sentido interno que elabora esa síntesis sensible final que está en la base de esa famosa pero a veces misteriosa expresión “...convirtiendo se ad phantasmata”¹⁴. En la parte I ya habíamos tocado este tema pero en referencia a sus implicaciones ontológicas; ahora estamos yendo a sus detalles gnoseológicos. El conocimiento de lo singular existente es indirecto, en Santo Tomás, porque al mismo tiempo que el intelecto capta algo de la esencia de aquello que está conociendo, capta, con el concurso de la cogitativa, aquello desde dónde está captando ese algo. Ese “terminus a quo”, en terminología de Fabro, eso “aquello desde dónde” el intelecto abstrae, es esa síntesis sensible final, producto de la cogitativa. O sea que en el proceso de abstracción el papel de la imagen sensible es sencillamente indispensable.

Pero es aquí cuando debemos dar un paso conceptual importante, anunciado en la parte I. Esa imagen sensible (nos referimos a la síntesis sensible final) es histórica. ¿Por qué? Sencillamente porque, en lo humano, no hay imagen sensible que no sea histórica, esto es, que no esté insertada en el mundo vital del sujeto. Volviendo al ejemplo de la parte I¹⁵, la imagen sensible que el egipcio tiene del agua está ligada a su mundo vital: al Nilo, a las cosechas, a la fecundidad, a su simbolismo religioso. Es importante no olvidar que ese mundo vital es intersubjetivo y, por ende, no puede haber una significación sin un contexto humano del elemento significado. De igual modo, un occidental de una ciudad industrializada de la segunda parte del siglo XX tiene del agua una imagen ligada a su mundo vital: los grifos, las botellas de agua, las represas, lo que su ciencia le dice del agua, el costo de su factura de la empresa de agua. Ahora bien, dada la unidad sustancial del ser humano, y dada la concomitante unidad del conocimiento intelectual y sensible, esa imagen sensible se transmite al concepto universal. No hay por ende una imagen sensible histórica y un concepto universal no-histórico. El concepto universal “agua” es en sí mismo histórico pues conlleva en cada caso las connotaciones histórico-culturales de cada mundo vital donde se ha realizado el proceso de abstracción. Es precisamente para explicar esto que desarrollamos en la parte I la noción de significado analogante, superando la posible objeción de que un concepto universal tiene una predicación unívoca. ¿Cómo puede una predicación unívoca implicar lo histórico? Del siguiente modo: cada vez que hablamos de una predicación unívoca nos referimos al elemento “en parte igual” de toda predicación análoga.

¿Cómo es esto posible? Analicémoslo. Cuando decimos “agua” del agua que bebe Juan y del agua que bebe Pedro, “agua” se predica unívocamente. Pero recordemos que la analogía implica una predicación del término según nociones en parte igual y en parte

¹² “...Sed quia Aristoteles non possuit formas rerum naturalium subsistere sine material; formae autem in material existentes non sunt intelligibiles actu: sequebatur quod naturae seu formae rerum sensibilibus, quas intelligimus, non essent intelligibiles actu. Nihil autem reducitur de potencia in actu, nisi per aliquod ens actu; sicut sensus fit in actu per sensibile in actu. Oportebat igitur ponere aliquam virtutem ex parte intellectus, quae faceret intelligibilia in actu, per abstractionem specierum a conditionibus materialibus. Et haec est necessitas ponendi intellectu agentem”; *Suma Teológica*, I., Q. 79, a. 3c; Marietti, Torino, 1963.

¹³ Fabro, C.: *Percepción y pensamiento*, Eunsa, Pamplona, 1979.

¹⁴ Santo Tomás, *Suma Teológica*, op. cit., I, Q. 86, a. 1 c.

¹⁵ Op.cit., p. 81.

diferentes¹⁶. Entonces todo consiste en darse cuenta que la univocidad de la predicación se concentra en “la parte igual” de la noción de la que estamos hablando. Que, al mismo tiempo, dadas las connotaciones culturales de dicha noción, que están presentes en la inteligencia dada la imagen de la cogitativa, co-significa las significaciones “en parte diversas”. El agua que bebe Juan tiene una determinada connotación cultural según Juan sea egipcio u occidental. Esa connotación cultural está presente en las predicaciones universales correspondientes a *la actitud natural* con la cual nos manejamos cotidianamente. Por eso hemos desarrollado la noción de una primera y segunda abstracción. Una, correspondiente a un elemento universal más inmediatamente ligado al mundo vital del sujeto, otra, que está ligada a ese elemento en común, que corresponde al centro de la esencia del cual emanan sus diferentes aspectos¹⁷. Pero este elemento en común implica una actitud teórica¹⁸, y no tanto la actitud natural más inmediatamente ligada al mundo vital. Pero ese elemento en común no está fuera del mundo vital, sino en todos y cada uno de los mundos vitales, de igual modo que “humanidad” está en todos y cada uno de los seres humanos de los cuales se predica¹⁹.

Demos dos ejemplos. Supongamos que un habitante de una ciudad industrializada de la segunda parte del siglo XX dice “quiero un vaso de agua”. Supongamos a su vez que por el contexto quiere esa agua para beber. Evidentemente en dicha ilocución imperativa está el concepto universal “agua”, en tanto que quien la profiere no supone que la noción de agua a la que se refiere se reduzca a la de sólo el agua del vaso con el cual se la alcanzan. Pero la universalidad de la noción que maneja está totalmente inmersa en su mundo vital. Quien profiere esa ilocución está pensando en primer lugar en el agua que sale del grifo o la que se compra embotellada. Tendría que hacer un esfuerzo teórico para llegar al significado analogante, y eso corresponde a una segunda abstracción por medio de la cual podría llegar a algo de la esencia del agua en sí misma considerada. “En sí” no significa que no se de en tal o cual circunstancia histórico-cultural, ni tampoco que no tenga que ver con lo humano²⁰. Al contrario, implica aquello del agua que, humanamente accesible, pueda ser común a todos los horizontes histórico-culturales, y ello no puede ser más que esa perspectiva desde la cual el agua es algo ligada a los fines humanos más universalmente tales: el agua es aquello que sirve para beber, asearse, lo cual está necesariamente ligado a su vez a sus características humana y universalmente comprensibles: la experiencia humana de “lo líquido”. Algo muy importante para la tercer parte de este ensayo es que dicha actitud teórica sobre lo conocido, que implica esa fenomenología del mundo vital que Husserl buscaba²¹, no es la actitud de la ciencia positiva, cuya mayor complejidad en cuanto a la significación de la hipótesis tiene como

¹⁶ Ver Sto Tomás, IV Libro In Met., lección I, nros 535-536, citado en Ferro, L.S.: Presentación de una selección de textos de Santo Tomás para estudiar metafísica, en prensa.

¹⁷ Ver Parte I, p. 105.

¹⁸ Sobre este tema agregar, de Husserl, su conferencia de Viena [1935], reproducida como “La filosofía en la crisis de la humanidad europea”, en Invitación a la fenomenología, Paidós, 1992. Esta obra tiene una íntima relación con la introducción a “La crisis...” (op. cit) y es un eje central para la interpretación de la obra de Husserl, como decíamos en la nota 40 de la parte I.

¹⁹ Ver Parte I, p. 83.

²⁰ Gadamer destaca la importancia del “neutro” que nosotros estamos utilizando explícitamente para hablar de “lo” humano. Aunque tal vez su *intentio auctoris* sea otra. Ver al respecto El giro hermenéutico, op.cit., p. 206, y El inicio de la filosofía occidental, op. cit. p. 18.

²¹ En “The Crisis...”. Op.cit., p. 173.

precio una pérdida de lo universal del significado²². Volvemos a decir que esto es muy importante pero lo dejamos para la parte tercera.

3. Horizontes y conciencia histórica

Una vez explicada la relación entre abstracción y mundo vital, queda una conclusión y una pregunta. La conclusión es que el horizonte de precomprensión está siempre presente en el proceso de abstracción, como “aquello desde dónde” la persona comprende, sin que ello implique, sino al contrario, ninguna contradicción con el conocimiento del algo de la esencia, que es como dijimos el significado analogante del proceso de comprensión. La pregunta es: si la noción de horizonte está basada, como hemos afirmado, y como Gadamer mismo parece decir, en el mundo vital del sujeto, ¿qué le “agrega” entonces la noción de “horizonte”? ¿No es otra manera de nombrar al mismo aspecto? ¿Por qué no seguir con nociones puramente husserlianas?

Lo que agrega la noción de horizonte es, en nuestra opinión, la importante noción de conciencia histórica²³. Y eso, en dos sentidos: uno, como la no-conciencia histórica de la actitud natural; otra, como la conciencia histórica de la actitud teórica que pertenece a la fenomenología de un mundo vital.

Para ello, vamos a realizar una experiencia fenomenológica.

Supongamos que vamos al lugar físico de nuestra infancia. El lugar, en comparación con nuestra perspectiva de adultos, nos parecerá más pequeño. Hemos viajado por otros lugares, hemos incorporado, a nuestra vida, otros mundos. Pero cuando éramos pequeños, ese era todo nuestro mundo. Si lo vemos en tanto horizonte, podríamos decir que el mundo de nuestra infancia era todo nuestro horizonte. Ahora nuestro horizonte se ha ampliado. Pero entonces se nos puede ocurrir que nuestro horizonte actual es a su vez pequeño en comparación con el horizonte vital que tendremos en nuestra vejez. Allí, nuestro horizonte actual, que ahora es el máximo que tenemos, nos parecerá lo mismo que el de nuestra infancia comparado con nuestro “ahora”.

En ese sentido, el pasado, como horizonte, es un círculo cuyo perímetro se concentra como un punto en el centro de otro círculo que es nuestra vida presente, y ésta, a su vez, se proyecta de igual modo hacia el futuro. Cada círculo representa el máximo de amplitud de horizonte de nuestra visión, y en el centro de cada círculo se representa el centro de nuestra existencia en un momento determinado.

Si contemplamos nuestra propia vida con actitud teórica, fenomenológica, entonces se produce una integración de horizontes *donde el tiempo nos constituye ontológicamente*. No, por supuesto, en el sentido de que el accidente “estar en el tiempo” constituya a la sustancia primera, sino en el sentido de que la experiencia del tiempo forma parte esencial de nuestras vivencias y, por ende, de nuestros horizontes. El pasado no es en ese caso algo que pasó y está fuera de nuestra existencia actual, sino algo que nos pasó y constituye la comprensión de lo presente. El presente puede haber superado, sí, instancias del pasado, pero éstas se encuentran “comprendidas” (hermenéuticamente hablando), esto es, no son un “afuera-no-inteligible” de nosotros, sino, por el contrario, son parte de nosotros. De igual modo nuestro presente se encuentra como proyecto hacia el futuro: no porque no estemos viviendo nuestro tiempo presente, sino porque lo comprendemos

²² O sea que *negamos absolutamente* que el significado analogante de “agua” sea H₂O. Esto tendrá mucha importancia en las partes tercera y cuarta de este ensayo.

²³ Ver Gadamer, H.G., El problema de la conciencia histórica, op.cit.

como parte de una instancia vital futura que nos toca en el tiempo presente comenzar a realizar. Comprendemos que, así como ahora lo que en nuestro pasado nos parecía todo, y ahora es parte de un horizonte más amplio, de igual modo nuestro presente no es todo, sino parte de un futuro que lo comprenderá y será entonces nuestro presente.

Pero para que pasado, presente y futuro se encuentren así integrados como sucesivas ampliaciones de horizontes, ha sido necesaria una actitud teórica, que de algún modo se eleve sobre las tres instancias y contemple su interacción.

En la actitud natural, en cambio, que se da en nuestro mundo vital cuando no hay una fenomenología del mundo vital, carecemos de esa conciencia histórica de nuestro propio tiempo. Cada tiempo es vivido como el único, absorbido por lo inmediato, sin relación de un tiempo con el otro. El pasado es lo que pasó; sabemos que fuimos niños pero lo damos como una etapa ya “separada” de nuestra existencia actual. El presente, en cambio, lo es todo, y nunca se compara con un proyecto hacia delante ni ve la relación con el mismo. La vejez se ve como otra etapa “separada” de la actual, como algo lleno de incertidumbre y, en cierto sentido, temor, que vendrá pero, mejor, no pensarlo.

Esta experiencia fenomenológica con nuestro propio tiempo, y la diferencia de su vivencia en una y otra actitud (teórica y natural) es la base para la analogía que nos permite entender la conciencia histórica en el caso del componente cultural del mundo vital, esto es, cómo se da la conciencia histórica en el plano socio-cultural. Que es precisamente lo que la noción de horizonte “agrega de razón”, precisamente, al mundo vital.

Cuando pensamos a nuestra propia circunstancia cultural, que se hace presente en nuestro mundo vital, con actitud teórica, surge la conciencia histórica, esto es, la conciencia de nuestra historicidad ontológica. El pasado de nuestra cultura, esto es, todos aquellos acontecimientos que, conformados por consecuencias no intentadas²⁴ de incontables personas absorbidas en su presente, dieron vida a nuestra situación actual, no son una parte ajena, separada, de nuestro mundo vital, sino que son una parte esencial del mismo. Siguiendo la analogía, algunas de sus instancias pueden haber sido “mejoradas” en la medida de la evolución de nuestra conciencia moral, (y sólo en ese sentido superadas) pero no “superadas” si por ello se entiende “separadas” de nuestro presente, como algo vano o hasta perjudicial para nuestro presente cultural. La conciencia histórica implica, sí, poder comprender el horizonte de aquellos que son nuestro pasado, poder entender por qué pensaban y actuaban como lo hacían, pero nunca abandonando el propio horizonte, sino, por el contrario, viendo al horizonte del pasado como algo que está comprendido en nuestro presente. Cuando “tenemos noticia” de un pueblo y una cultura y lo consideramos *ajeno* a la nuestra, entonces no lo podemos *comprender*. Sólo lo haremos cuando ampliemos nuestro horizonte hasta ver que ninguna cultura humana es ajena a “lo” humano²⁵, y entonces tengamos una empatía tal por esa cultura que la haga ser parte de nuestro propio horizonte. Para lo cual jamás deberemos “consumir información” sobre esa cultura, sino tener con ella un *pathos* tal que ella nos *afecte* totalmente. La conciencia histórica también requiere, como todo acto genuino de comprensión (lo cual es lo mismo

²⁴ El tema de las “consecuencias no intentadas” de la acción humana forma parte importante de la filosofía política y de la epistemología de F.A.von Hayek, en The Counter-Revolution of Science,[1952];Liberty Press, 1979.

²⁵ “...he llegado a la conclusión de que *cada cultura es en potencia todas las culturas*, y que las características culturales especiales son manifestaciones intercambiables de *una sola naturaleza humana*”: Feyerabend, P.K.: Matando el tiempo, Debate, Madrid, 1995. Las itálicas son del autor.

que decir: como todo acto humano de conocimiento de lo real) la vivencia de lo que se comprende.

De igual modo, las posibilidades futuras de nuestra cultura son vistas como aquello cuya responsabilidad nos afecta totalmente y aquello desde lo cual nuestro propio presente será visto con un manto caritativo de perdón. Tenemos conciencia histórica cuando contemplamos a nuestro presente desde el futuro que ahora nos toca construir. Así nuestros logros actuales son siempre muy imperfectos en relación a los futuros, pero de igual modo nuestros defectos son siempre comprendidos como algo de lo cual era difícil tener conciencia en el momento presente. Adelantarse al propio tiempo es tratar de ver las imperfecciones que ahora son difíciles de visualizar, porque el horizonte presente siempre tiene la ilusión de ser el último. Pero el que se adelante a su tiempo no sale de su tiempo: es parte de su tiempo en su mismo ver el futuro posible y de algún modo anunciarlo. Ese anuncio es parte del presente y constitutivo del futuro, y es parte de la *tarea del filósofo como funcionario de la humanidad*²⁶.

La conciencia histórica está presente, paradójicamente, en su no-conciencia, que se denuncia permanentemente a sí misma como la inmadurez del hombre que no ve como *propios* ni su infancia ni su vejez. Cuando vivimos nuestra propia circunstancia cultural, en su tiempo presente, con actitud natural, entonces vemos al pasado como *ajeno* a nosotros mismos. Como algo que pasó, pero que ya no tiene relación con nuestro presente. Es más, no entendemos *por qué* pasó, síntoma claro de lo que lo vemos como ajeno. Es más, cuando tenemos una vaga conciencia de él, lo vemos como un obstáculo para nuestro presente: como si la propia circunstancia histórica de nuestra cultura fuera algo a lo que se llegó *a pesar* del pasado. “Sabemos” del pasado como algo que está en un libro, como algo que forma parte de nuestro “ser ilustrado”, “sabemos” historia como el positivismo la presenta: como un libro de texto en una formación escolar, pero que no forma parte de nuestra vida en absoluto.

Un autor importante para este tema es T. Kuhn, a quien volveremos a ver en la parte III. Así como Gadamer explica la conciencia histórica con las nociones de distancia temporal e historia efectual (que han sido reproducidas desde nuestra experiencia fenomenológica), Kuhn la explica cuando analiza el comportamiento de los paradigmas en las ciencias positivas²⁷. La peculiaridad del análisis de Kuhn es que explica la intrínseca historicidad de los paradigmas científicos, al mismo tiempo que explica cómo funciona la articulación de esos paradigmas en medio del encerramiento de los científicos en su propio paradigma. Explicando de ese modo la historicidad de aquello que se auto-supone más alejado de lo histórico (la ciencia positiva) Kuhn no sólo critica agudamente al positivismo como corriente “en la ciencia” sino que pone el dedo en la llaga de una de las características claves de toda falta de conciencia histórica: el encerramiento en el propio paradigma. Porque justamente es en ese encerramiento cuando cada horizonte se ve como único. A partir del paradigma, el pasado es algo que molestó, el futuro es una especulación de lunáticos, lo “imposible”, mientras que el paradigma se auto-explica a sí mismo, se auto-comprende perfectamente a sí mismo, sin pasado y sin futuro, como una verdad que no tiene pasado y futuro, cuya traducción cultural es el “libro de texto” donde radicalmente no hay historia. Por eso toda nuestra cultura es positivista: porque intenta “entender” sin historia, y así tenemos textos de economía sin historia de la economía,

²⁶ Famosa y noble expresión de Husserl “The Crisis...”, Introducción, op.cit.

²⁷ En su famosa obra La estructura de las revoluciones científicas [1962]; FCE, 1970.

textos de física sin historia de la física, textos de historia sin filosofía de la historia, donde la historia es arrancada del mundo vital y presentada como “los *hechos* del pasado” y por ende des-historizada, y donde incluso los diversos paradigmas filosóficos, cuanto más encerrados en sí mismos, hacen también sus libros de texto donde la historia es una instancia posterior al aprendizaje del “sistema”²⁸.

Como conclusión, tenemos hasta ahora que:

1. La persona comprende algo de la esencia a partir de los horizontes de su mundo vital.
2. Esos horizontes de pre-comprensión forman parte esencial del proceso de abstracción de la esencia.
3. Los horizontes de precomprensión implican la historicidad de la comprensión.
4. La actitud teórica implica la conciencia histórica de esa historicidad, mientras que la actitud natural implica una no-conciencia histórica que se manifiesta a sí misma en el encerramiento en el propio horizonte cultural.

4. La re-vitalización de los conceptos metafísicos.

Todo lo que estamos analizando tiene una sombra detrás: el relativismo histórico. Desde la Parte I, el significado analogante, explicado nuevamente cuando relacionamos horizontes y abstracción, ha sido aquello que precisamente impide totalmente cualquier margen de relativismo. Sin embargo, quedan dos preguntas pendientes: si la comprensión del pasado es constitutiva de la comprensión de lo presente, ¿cómo hablar de ciertas cuestiones que sean “perennes”? Segundo, ¿cómo comprender al otro horizonte cuando uno de sus aspectos es contradictorio con otro del nuestro que consideramos verdadero?

La primer pregunta tiene que ver con una aparente relativización de una noción cuando es llevada a su contexto histórico-cultural. En efecto, si llevamos un determinado significado a su mundo vital originario, parece como que perdiera fuerza universal. En ese sentido la conciencia histórica de la significación parece impedir una metafísica universal²⁹.

²⁸ Hay que tener en cuenta que Kuhn no critica al aferramiento al paradigma como algo que haya que cambiar para que el paradigma funcione. De igual modo, nosotros no estamos diciendo que las culturas “deban” tener conciencia histórica para que funcionen como culturas. El tono negativo de nuestras afirmaciones se da por nuestro enfrentamiento al positivismo como metasistema cultural.

²⁹ Es interesante ver de qué modo Gadamer explica su noción de “deconstrucción”: “...¿Y qué es en realidad eso de “lenguaje de la metafísica”? ¿Es realmente un lenguaje? Se entiende, desde luego, lo que se quiere decir cuando se afirma que un concepto soporta un matiz metafísico. A este respecto me parece totalmente decisivo el hecho de que el concepto de “destrucción”, que el joven Heidegger nos transmitía como ese nuevo gran mensaje, nunca implicase para quien realmente tuviera oído para la lengua alemana de la época el sentido negativo que le es propio en otras lenguas. Para nosotros, destrucción equivale a desmontaje, desmontaje de aquello que sirve de ocultamiento. Cuando queremos decir destrucción en sentido negativo no decimos ‘Destruktion’ sino ‘Zerstörung’. Esta es la manera en que Heidegger introdujo la palabra en la década de 1920, y supongo que Derrida no era plenamente conciente de ello, por ello eligió una palabra que según mi sensibilidad lingüística es extraña y redundante, ya que parece que él percibía efectivamente sólo el sentido negativo de ‘Destruktion’” (en El giro hermenéutico, op.cit., p. 66). Sigue más adelante: “Heidegger demostró que los conceptos establecidos por los griegos eran palabras utilizadas en el lenguaje vivo y que a pesar de toda precisión conceptual recogían una multiplicidad de significados o, para expresarse según la poetología moderna, que ocupaban múltiples “espacios significativos” que se mantienen siempre presentes” (idem). Y más adelante: “...En Heidegger “destrucción” no significa jamás liquidación, sino desmontaje. A través de esa destrucción se pretende retrotraer determinaciones conceptuales fosilizadas hasta la experiencia de pensamiento de la cual nacieron en su momento, y así

¿Qué significaban, por ejemplo, “nacer” y “morir” en el contexto cultural de Santo Tomás de Aquino, cuando él escribía? Si leemos el comienzo de la famosa 3ra vía, vemos que ésta dice “*Invenimus enim in rebus quaedam quae sunt possibilis esse et non esse: cum quaedam inveniuntur generari et corrumpi, et per consequens possibilis esse et non esse...*”³⁰. No hace falta ser ningún experto para darnos cuenta de que esos vocablos latinos fueron pensados y pronunciados en un mundo vital cuya significación estaba ligada a determinados paradigmas filosóficos y científicos mezclados. Por un lado, la propia metafísica de Tomás. Cuando él escribía esas líneas ya estaba pensando en una causalidad metafísica donde el comenzar a ser y dejar de ser eran características de un ente finito que precisamente por ser tal daba lugar a su ser “*ab alio*”³¹. Por otra parte ese contexto se mezclaba con otro más aristotélico-ptolemaico donde la contingencia afecta de modo distinto a los seres vivos del mundo sub-lunar y los cuerpos celestes del mundo supra-lunar. La noción de generación y corrupción estaban tomadas de una transformación sustancial que afectaba a ciertas sustancias corpóreas pero no a las supralunares. Para Tomás todo ello era tan natural como para nosotros Newton.

Ahora bien, vamos a suponer que un traductor contemporáneo tiene que pasar del latín de Tomás a nuestro lenguaje. Una primera opción es una traducción llamada literal. Esta puede ser tan ininteligible como aquello que se intenta traducir. “Generar”, “corromper”, a su vez, si son explicados, pueden ser explicados como “surgir” o “aparecer”, o “transformarse”, o “ser producido”. Para evitar todas las connotaciones cuasi-infinitas que esos vocablos puede tener en el lector de comienzos del siglo XXI, el traductor puede encontrar la clave y traduce “vemos que hay cosas que nacen y mueren”. Pero, ¿cómo se puede hoy leer “nacer y morir”? Tal vez, con el contexto de toda la biología actual, que obviamente no es la misma que el paradigma metafísico y físico-ptolemaico de Tomás. Pero, ¿implica eso, entonces, que no podemos comprender lo que Tomás escribió? Algunos dirían que efectivamente es así. Pero no. Las significaciones de nacer y morir, en los mundos vitales diferentes, no son unívocas, pero tampoco equívocas. Son análogas. El significado analogante de “nacer y morir” puede ser “el mismo” para nuestro mundo vital y el de Tomás, en la medida que una fenomenología del mundo vital (que no es precisamente la ciencia positiva) sea la “mediadora” entre los dos contextos vitales. No importa que Tomás pensara en el mundo sublunar y nosotros en el código genético: tanto un habitante del siglo XIII como nosotros podemos haber tenido la experiencia humana de un familiar que nace y otro que muere. Ello es lo que da una significación común a todos los mundos vitales de “nacer y morir”. Ahora bien: ¿cómo “entendemos” más las expresiones de Tomás? ¿Dentro de su mundo vital o fuera de él? Naturalmente, dentro de él, despejado, como hemos visto, el peligro del relativismo o la incomunicabilidad de significados. Pero, ¿se puede entender algo “fuera” de un mundo vital? No. El intento es loable en la medida que se quiera eludir con ello el peligro del relativismo. Pero con ello obtenemos precisamente el relativismo no buscado, como reacción. Porque una significación “fuera del mundo vital” implica intentar significar algo fuera del contexto de lo humano. Fuera de la vida humana. Fuera de las preguntas y angustias permanentes de lo humano. Es así que entonces construimos “sistemas” entendiéndose ahora con esa

hacerlas hablar de nuevo. Una destrucción de este tipo no pretende desde luego remitir a un origen oscuro, a una ‘arché’ o lo que quiera que sea...” (Idem, p. 81).

³⁰ Suma Teológica, I, Q. 2, a 3. Op.cit.

³¹ Santo Tomas, De ente et essentia, cap. V.

palabra no el razonable orden de proposiciones y conceptos, sino una serie de significaciones explicadas fuera de la pregunta humana, vital, que es condición para que la respuesta tenga sentido. Yo puedo intentar decir a alguien qué quiere decir “acto”, “potencia”, “sustancia”, “ente”, etc., pero si no vemos a su vez la pregunta humana de la cual surgen como respuesta, le quitamos, precisamente, su sentido, y la metafísica queda desfigurada como un castillo lleno de fórmulas muertas, fuera de la vida del sujeto, y finalmente éste reacciona contra lo que queremos decir. En este sentido, hace falta “revitalizar” las nociones metafísicas –y todas las demás, naturalmente- no para privarlas de sentido, no para relativizarlas sólo como válidas en una determinada época, sino para darles su sentido más profundo, aquello, justamente, por lo cual pueden ser respuestas “perennes”. Y no, como hemos dicho, porque los significados analogantes se encuentren fuera de sus significados analogados históricos, sino porque se encuentran en todos y cada uno de sus situaciones históricas (de igual modo, como ya hemos dicho, que cada esencia se encuentra en todos y cada uno de los sujetos individuales que tienen tal esencia). La Suma Teológica y la Suma Contra Gentiles son, en ese sentido, respuestas epocales a problemas humanos perennes, y que tuvieron y tienen como fertilidad la analogía de sus significaciones y por eso pueden ser siempre humanas, entendibles y verdaderas. Pero para ello no hay que separarlas de su contexto –eso es separarlas de su significado- sino ponerlas en diálogo con nuestro contexto. Con lo cual pasamos a la siguiente pregunta.

5. El “viaje” hacia el otro horizonte

El relativismo cultural también asoma como amenaza cuando tratamos de ver qué es “comprender” al otro horizonte. Desde luego, ya sabemos que no es ponerse en el lugar del otro como abandonando el nuestro³², pero, ¿hasta qué punto la “explicación” del otro mundo vital no hacer “perder sentido” a lo que consideramos bueno y verdadero del nuestro? Mucho más cuando vamos al “fondo” de lo que es la comprensión, una intelección que implica cierta “defensa” del otro. Cuando Gadamer nos recuerda este punto, nos pone en un desafío interesante: “...También la palabra ‘entender’ nos puede resultar aquí útil. Sin embargo, el lugar que ocupa en la historia espiritual alemana no encuentra fácilmente equivalente en otras lenguas. ¿Qué significa en realidad comprender? *Verstehen*, comprender, es originalmente ‘responder por alguien’. En su sentido original, la palabra se refiere a aquel que es *Furstehet*, esto es, abogado en un tribunal. Es él quien *verstehet*, quien entiende a su parte, de la misma manera que hoy utilizamos *vertreten*, representar, para este mismo concepto. Representa a su cliente, responde por él, y no es que repita lo que éste le haya apuntado o dictado, sino que habla en su lugar. Pero a su vez, esto significa que habla desde sí mismo como si fuera otro y dirigiéndose a los otros: la *‘différence’* se encuentra aquí naturalmente implícita. Yo mismo escribía ya en 1960 en Verdad y método: ‘Quien comprenda tiene que comprender de otra manera, si es que quiere llegar siquiera a comprender’”³³.

Para “comprender que el comprender no relativiza el comprender” vamos a hacer una experiencia fenomenológica, que consiste en ver la diferencia entre un turista y un viaje que implique el “vivir-en”. Un turista compra y consume un “paseo” (pasa por, pero no se queda) por un lugar. Parte de su paso consiste en que el viaje lo dis-traiga, lo distienda,

³² Gadamer, H.G.: Verdad y método I, op.cit., II-II.

³³ El giro hermenéutico, op. cit., p. 61/2.

para lo cual no debe ser “afectado por” el lugar; no debe compenetrarse con el lugar, so pena de una empatía que implique el riesgo de *sufrir*.

De ningún modo estamos criticando tal cosa, que puede ser buena en la medida que no sea una actitud vital permanente. Simplemente estamos marcando una diferencia con otra experiencia, que está tan al alcance de lo humano como lo anterior. Se trata de un viaje que comprometa, un viaje que de algún modo implique un “instalarse”, un “vivir-en”, de tal modo que cierta “voluntad de empatía” con el lugar lo haga también nuestro mundo vital. Por supuesto, con ello no dejamos de ningún modo nuestro mundo vital, a partir del cual y en el cual estamos haciendo ese viaje, sino que comenzamos a entender el por qué del mundo vital que comenzamos a habitar. Entender por qué es comenzar a vislumbrar el sentido de lo que nos rodea como respuestas a ciertas preguntas. Entender así el sentido no es justificarlo en el sentido de hacerlo necesariamente bueno y verdadero, sino entender a qué preguntas responde, lo cual es entender. Pero para ello tenemos que haber tenido voluntad de empatía para con el otro horizonte, esto es, debemos de algún modo haber “querido” preguntar por las preguntas del otro. Proyectamos así un primer sentido que implica preguntar por las preguntas del otro. Si ese diálogo continúa, se produce una ampliación de horizontes, una intersección de horizontes, en cuyo centro (intersección) hay una comprensión de algo del mundo vital del otro.

No es tan lejano, esto, a la experiencia fenomenológica que nos permitía tomar conciencia histórica, donde veíamos a nuestro pasado como constitutivo de nuestro presente, y a éste, de nuestro futuro. No todo nuestro pasado queda justificado, pero sí entendido. El hombre que a sus 50 descubre lo erróneo de una decisión a sus 20, no la justifica, pero sí puede entenderla, en la medida que entiende algo de los cuestionamientos anteriores a sus 20 que llevaron a esa decisión.

De igual modo sucede con toda auténtica conversación, en la cual tratamos de hacer, al otro, desde nuestro propio horizonte, las preguntas que nos permitan entender por qué piensa como piensa, actúa como actúa y habla como habla. No es que sea ello lo único de la conversación, pero es parte de su esencia, pues forma parte de la esencia de la conversación que el otro yo puede mostrarse como tal frente al nuestro.

En todos los casos, se ve aquella estructura circular de la comprensión de la que habla Gadamer³⁴. Ella es relevante ahora porque se trata de una estructura de pregunta-respuesta en el conocimiento humano que nos da la pauta, entonces, de esa “defensa” del otro horizonte que tensa la cuerda de este tema dado el peligro del relativismo gnoseológico. Se trata de que nos acercamos siempre desde nuestro horizonte, “proyectando” un sentido en tanto que pregunta al otro, cuya respuesta comienza a vislumbrarse cuando entendemos las preguntas del otro, aquello que lo llevó a responder de tal modo u otro. Por eso podemos “defender” al otro: porque entendemos su por qué. A veces esa respuesta es una perspectiva que se agrega de manera complementaria a la nuestra, a veces no, pero en todos los casos nuestros horizontes se han ampliado. No se han “sumado”. Porque recordemos que en ese caso no “transcribimos” al otro sino que somos nosotros los que hablamos por él, constituyendo, de ese modo, “un eslabón participativo de sentido”³⁵. Por eso quien nos escucha hablar del otro escucha algo del otro pasado por el propio horizonte, que más fiel será al otro cuanto más hayamos aprendido a escuchar al otro desde sus preguntas.

³⁴ Que nada tiene que ver, en nuestra opinión, con la interpretación nihilista de Vattimo.

³⁵ El giro hermenéutico, op. Cit., p. 151.

En última instancia, el entender humano tiene una estructura dialógica que de ningún modo hace sombra a la verdad, sino que es el camino humano, falible en cuanto humano, para llegar a la verdad. Esta experiencia del otro y de lo otro en el conocimiento humano, este “mirar a todo como un tú”³⁶, para que el otro o lo otro deposite la verdad de su ser (para que no la oculte frente a una mirada que instrumentaliza y manipula) debe ser analizada, no simplemente dentro de la ética, sino dentro de la gnoseología. Por eso en la intersubjetividad la ética y la gnoseología se hacen sólo una. Algo de eso trataremos de ver a continuación.

6. Intersubjetividad y significado

Lo que queremos decir es que la relación con el “otro” no es un tema sólo ético sino también gnoseológico. Esto es, hermenéutico. La razón es simple. Hemos visto la relación entre significado y mundo vital. Hemos visto que la actitud natural en el mundo vital permite un grado de abstracción tal que los significados tengan un cierto nivel de universalidad, más periférico, mientras que una actitud teórica nos permite dar un paso adicional en la abstracción y entender significados más cercanos al centro de la esencia y, en ese sentido, con mayor nivel de profundidad. Ahora bien, ese mundo vital es intersubjetivo. Habíamos visto este tema en la parte I al revisar los aportes husserlianos al respecto; ahora tratemos de sistematizar las consecuencias de estas premisas: todo significado está dentro de un mundo vital y todo mundo vital es intersubjetivo. Tratemos entonces de explicar las razones de por qué el mundo vital es intersubjetivo.

a. Elementos del mundo vital y uso intersubjetivo

Inspirados en el suplemento V de Ideas II³⁷, podríamos hacer esta división tripartita del mundo vital, usando una terminología popperiana: mundo 1, elementos de la naturaleza no humana, que no son frutos de la acción humana; mundo 2, cosas físicas fruto de la acción humana; mundo 3, aspectos “directamente” culturales. Este mundo 3 podría subdividirse *ad infinitum*, pues allí tenemos todas las costumbres pertenecientes a una determinada situación histórico-cultural, con todos sus aspectos artísticos, sus paradigmas científicos, sus creencias religiosas, sus supuestos filosóficos, sus organizaciones políticas, económicas, jurídicas y educativas, y lo que es muy importante: la mezcla culturalmente unitaria de todo ello. En estos tres mundos el sujeto “se encuentra” en cierto sentido antes que pueda tomar una distancia crítica que sea concomitante con la actitud teórica. Lo relevante de esta distinción es que habitualmente no hay problemas en reconocer que en el mundo 3, el elemento intersubjetivo es definitorio. Esto es, no tenemos habitualmente problemas en reconocer que dado que “hay” seres humanos, entonces “hay” religiones, obras de arte, política, economía, costumbres, etc., etc., en cuyas “significaciones a-críticamente dadas” las gentes se “encuentran”. La dificultad se concentra en los mundos subsiguientes.

El mundo 1 es intersubjetivo, no porque sea producido por el hombre, sino porque las significaciones primarias bajo las cuales lo conocemos, en la actitud natural, son intersubjetivas. Por eso hemos dado el ejemplo del agua, pero si reflexionamos sobre los demás elementos “naturales” que nos rodean, veremos que todos ellos aparecen en el campo de nuestro conocimiento por los usos intersubjetivos que tienen en nuestro mundo

³⁶ Ver al respecto Ure, M.: El diálogo yo-tú como teoría hermenéutica en Martín Buber; Eudeba, Buenos Aires, 2001.

³⁷ Ver Husserl, E.: Ideas II, [1928 aprox.], Kluwer Academic Publishers, 1989, p. 328.

vital. ¿Qué “son” el agua, la piedra, la montaña, el aire, las plantas, los animales? Dejemos de lado, con toda intención, los paradigmas científicos. Los juegos del lenguaje pertenecientes a diversos ámbitos del mundo vital darán como resultado aspectos de esas realidades que son relevantes para la vida humana³⁸. Usos humanos, algo en relación a “lo humano”. Cuando decimos “algo en relación a lo humano” ya estamos tratando de ir, desde la actitud natural, a una actitud teórica que vea ese significado más universal (analogante). En ese sentido, siempre desde un determinado mundo vital, el agua es en todos ellos lo que sirve para beber (la lista no es excluyente pero debe tenerse cuidado de no ir hacia un significado cultural específico e ir hacia un significado analogante que se dé en todas las culturas); el aire es lo que sirve para respirar; la piedra es dura en relación a nuestras fuerzas; la montaña es algo que hay que subir, escalar; una planta tiene raíces y sirven para comer o no; los animales se mueven y son más o menos amenazantes...

Cuando decimos “usos humanos, o algo en relación a lo humano” el término neutro “lo” humano tiene, como ya dijimos, una intención universal, comunicadora de culturas³⁹. Eso corresponde no sólo a las significaciones primarias del mundo vital, sino también a un significado analogante fruto de una actitud teórica que trata de buscar aquello más universal de ese “elemento que no es fruto de lo humano” del mundo vital, y entonces nos daremos cuenta de que la comunicación cultural implicará descubrir aquel aspecto más común a todos los seres humanos. Por supuesto, puede ser que nos preguntemos por aquello de la cosa que no esté en relación directa a lo humano, pero en ese caso el nivel de certeza y universalidad de la respuesta será menor. Es el tema de los paradigmas científicos, tema que volveremos a ver en la parte 3.

Lo importante ahora es ver que todo elemento “no” humano puede ser enfocado desde lo humano en tres modos: a), en la significación primaria en nuestro mundo vital, que se devela en los juegos de lenguaje más cotidianos⁴⁰; b) en los intentos de ir hacia aspectos de la cosa que hoy llamamos “científicos”. Este modo “b” corresponderá a la actitud natural en la medida que esas significaciones estén tomadas por el sujeto con menos distancia crítica y más aferramiento al paradigma; c) en los significados analogantes de esos elementos, cuando tratamos de considerarlos en relación a lo más universal de lo humano.

En los tres casos, la cosa no humana es enfocada desde lo humano y, por ende, desde el cuerpo espiritual (el *leib*) y, consiguientemente, desde nuestras relaciones intersubjetivas en las cuales esas significaciones son dadas, habladas, dialogadas y discutidas. En ese sentido conocemos la esencia de la cosa no humana, en tanto que ésta es conocida por una inteligencia humana y por ende es “*id quod cognoscitur*”⁴¹, y por ende una *quidditas*. Una inteligencia humana que es una potencia espiritual de un ser humano, al cual la dimensión corporal le pertenece esencialmente. No es extraño entonces que aquello primariamente conocido en el mundo vital, de las cosas no humanas, sean las “*quidditas*” de las *cosas materiales en estado de unión con el cuerpo*⁴². No cuerpos aislados,

³⁸ Por supuesto, estoy re-interpretando aquí la famosa noción de Wittgenstein de juego de lenguaje (Wittgenstein, L.: *Investigaciones filosóficas* [1945]; Crítica, Barcelona, 1988. Volveremos a este tema en la parte IV.

³⁹ Cuando tengamos que comunicarnos con culturas en principio no humanas, deberemos hablar de “lo racional”.

⁴⁰ “¿Tenés un vaso de agua?”; “Acá no hay aire”; “¿Vos vas a escalar esa montaña?”, etc.

⁴¹ Santo Tomás, *Suma Contra Gentiles*, (Bac, Madrid, 1967) libro II, cap.75.

⁴² Santo Tomás, *Suma Teológica* (op.cit) I, Q. 12, a. 4c.

precisamente, no sujetos solipsistas en un estado de naturaleza aislado, sino sujetos unidos por una red de relaciones intersubjetivas que forman la matriz de su mundo cultural.

¿Se conoce entonces lo “en sí”, independientemente del mundo vital? Hemos visto que todo lo no humano se conoce *humanamente* y, por ende, en relación al mundo vital. Lo cual no significa que no conozcamos nada de la esencia de la cosa no humana, sino aquellos aspectos de la esencia humanamente accesibles, su *quidditas*, que es *algo* de la esencia. Por eso habíamos dicho en la parte I que conocer las cosas no humanas desde el horizonte de lo humano no tapa su esencia, sin que des-cubre aspectos de las esencias que sean accesibles a nuestra humana condición. Cuando en nuestro mundo vital nos damos cuenta de que el agua se puede beber y que una piedra no, estamos conociendo algo del agua en sí misma. Pero si “agua en sí” implica que un ser humano conoce del agua algo que no es accesible a lo humano, ello es imposible.

Por eso podemos ver con claridad que no hay “hechos”, algo que tienen muy claro autores tan aparentemente distantes como Feyerabend, Gadamer y Putnam. Esto es, no hay “hechos” si por “hechos” se pretende una proposición fuera del contexto de un mundo vital. Lo que ocurre es que parece ser que los “hechos objetivos” son la última línea de defensa de la verdad contra el relativismo. No es así⁴³. Que una proposición se profiera y se entienda siempre desde el mundo vital del hablante no quiere decir que el hablante no pueda estarse refiriendo a una proposición verdadera. Que toda proposición sea “*life-world-laden*”⁴⁴ (esto es, cargada de mundo vital) no dice nada a favor o en contra de la verdad de la proposición. Esto se puede ver en la siguiente experiencia fenomenológica. Habitualmente invito a algún alumno que diga en voz alta alguna proposición que él considere obviamente verdadera. Le pido algunas condiciones: que se refiera a algo simple, que en principio pueda ser entendido y compartido por todos. Habitualmente surgen cosas tales como “hay sol”, “está lloviendo”, “usted es el profesor”, etc. En todos esos casos, es interesante descubrir que quien profiere esas proposiciones y quienes las entienden lo hacen desde un horizonte, un mundo vital donde hay sol y lluvia (y entendidas “no” científicamente, como vimos antes), o clases y profesores. Puede ser perfectamente verdadero que yo sea el profesor, pero el valor de verdad dado a la proposición es posible de ser evaluado luego de que la proposición ha sido entendida, y es entendida porque estamos en un mundo vital occidental donde hay universidades. De igual modo, un extraterrestre que no tenga la lluvia en su mundo vital tampoco podría entender la proposición (este ejemplo es famoso en la fenomenología social⁴⁵). Esto no quiere decir que los seres humanos no podamos captar algo de la esencia de la realidad, simplemente quiere decir –como obvia conclusión de todo lo que venimos desarrollando hasta ahora- que los mundos vitales y los respectivos horizontes son aquello “desde dónde” y “en dónde” lo hacemos. En ese sentido, cabe hablar de

⁴³ Al contrario, son el primer argumento que usa el relativismo para sostenerse a sí mismo, dado que uno de sus primeros blancos fácilmente refutable, es que pueda haber hechos en ese sentido. O sea que sostener que pueda haber hechos objetivos sin interpretaciones no es defender la verdad, sino al contrario, alimentar decididamente los argumentos del relativismo gnoseológico.

⁴⁴ Estamos parafraseando la expresión “theory-laden”, muy usada en epistemología contemporánea, para explicar que toda proposición científica supuestamente referida a los hechos está interpretada desde la teoría que permite darles sentido.

⁴⁵ Ver al respecto Schutz, A.: On Phenomenology and Social Relations, University of Chicago Press, 1970, p. 197.

realidades conocidas, pero no de “hechos”, afirmado esto contra toda una cultura positivista que separa “información objetiva vs. opiniones” (positivismo en medios de comunicación); “hechos y teorías” (positivismo en ciencias naturales); “estadísticas, datos vs. interpretaciones, escuelas e ideologías” (positivismo en ciencias sociales); “ciencia vs. metafísica”, etc.

A partir de aquí, es fácil ver que todos los arte-factos, utensilios y demás elementos (artísticos y técnicos) empleados por el ser humano tienen que ver, claro está, con significaciones dadas por el mundo 3. Lo importante es haber visto que el mundo 1 es significado desde el mundo 3 sin que por ello se niegue que conozcamos algo de las esencias del mundo 1: al contrario, se captan de ellas aspectos humanamente cognoscibles, dados primariamente en una red de relaciones intersubjetivas. El papel de la ciencia en todo ello, siempre pre-anunciado en este esquema, será sistematizado en la parte III.

b. Mundo vital y evidencia del otro

El segundo paso que debemos dar, para ver la importancia de la intersubjetividad desde un punto de vista gnoseológico, es la “privilegiada evidencia” que tiene “el otro” (la otra persona) en nuestro intelecto.

En primer lugar, desde un punto de vista que podríamos llamar “absolutamente *per se*”. ¿En qué sentido? Desde uno muy simple ontológicamente hablando. “*Primo autem in conceptione intellectus cadit ens...*”⁴⁶ (el ente es lo primero conocido). Ahora bien, todo lo conocido –como aclarábamos en la Parte I cuando exponíamos a Santo Tomás– lo es en tanto está en acto. Por ende –como también decíamos– a mayor cuantía de acto, mayor inteligibilidad. Pero es así que la persona tiene la mayor cuantía de acto: la persona –dice Santo Tomás–⁴⁷ “...*est perfectissimum in tota natura*”. Por ende, en el mundo vital las personas que nos rodean son más inteligibles que los demás elementos del mundo vital. Y en ese sentido, no sólo más evidente para la persona, sino lo más evidente dada su gradación entitativa. La persona es lo más evidente.

En segundo lugar, desde el punto de vista de la empatía para con la otra persona, las relaciones afectivas que establecemos con las personas incrementan esa evidencia. Esto se ve, fenomenológicamente hablando, si alguien tiene una experiencia interna de escepticismo absoluto sobre lo real. Si las dudas tradicionales sobre lo real nos afectaran (por ejemplo, si la realidad externa es un sueño o no, o si es un holograma, etc), o cualquier otro motivo por el cual la realidad externa fuera puesta en duda, entonces la mayor perfección ontológica de la persona, referida anteriormente, pasa de la potencia al acto desde un punto de vista gnoseológico. Porque si tenemos una relación de amor *recto* con otro (un amor de entrega al otro), entonces esa misma vivencia de nuestra relación de amor con el otro impide el escepticismo. Porque el amor de entrega muestra que el otro existe. El amor recto al otro, la entrega al otro, el sacrificio por el otro, el reír con el otro y el sufrir con el otro, no *produce* la existencia del otro, sino que la *muestra* (no la demuestra); la *evidencia*. El amor genuino muestra que hay dos. Si yo amo rectamente no me estoy amando a mí mismo sin el otro, sino que estoy amando al otro. La sola vivencia del amor al otro muestra y hace evidente la existencia real del otro.

He aquí la crucial importancia gnoseológica del amor para con el otro. El otro es la evidencia primaria que “muestra” al realismo, filosóficamente hablando, y responde al

⁴⁶ Suma Teológica (op.cit), I, Q. 5, a. 2c.

⁴⁷ Suma Teológica (op.cit), I, Q. 29, a. 3c.

escepticismo. La verdad comienza a ser vista como “adecuación con el otro” y todas las implicaciones éticas de la intersubjetividad –tan bien trabajadas en los filósofos del diálogo⁴⁸- son al mismo tiempo implicaciones gnoseológicas. Un rostro sufriente (un rostro amante, un rostro desafiante, un rostro muriente, un rostro que nace: un rostro) es la mostración del realismo, y, en ese sentido, también, el “punto de partida”⁴⁹, o, mejor dicho, el camino que lleva a una metafísica realista como la de Santo Tomás y todo lo que ella implica. La incomunicación que a veces se da entre una metafísica tradicional y los “gritos” contemporáneos de la existencia humana, diciendo “aquí estoy”, no tienen razón de ser. Al contrario, el grito de un rostro sufriente, que reclama nuestra mirada, es lo que deshace todo escepticismo y reubica nuestro intelecto en camino de la verdad.

Pero esta importancia gnoseológica de la intersubjetividad tiene una tercera instancia.

El otro, que en tanto otro es evidente, no es un espíritu solo, sino un *leib*, un cuerpo espiritual, una unidad sustancial cuerpo-alma. Por lo tanto, si lo que es evidente es una persona que es un cuerpo-espiritual, serán evidentes también todos los correlatos del mundo vital que corresponden a esa corporeidad espiritual. Cuando vemos al otro, vemos también su mundo vital “circundante”: Si alguien dice “me encontré con Luis”, en su vivencia del encuentro está Luis-cuerpo, y todo ese mundo circundante implicado en su corporeidad: “me encontré con Luis” puede significar también “me encontré con Luis en la calle”, en “en el trabajo”; o *alguna* de esas alternativas; implica también la vivencia de su vestimenta, de sus emociones, de su aspecto. Por ende es fenomenológicamente imposible la evidencia del otro sin que esa evidencia no sea concomitante a la evidencia del mundo vital circundante. Con lo cual la pregunta ¿y si el otro es evidente pero el “mundo externo” no lo es?, la respuesta es que ello es imposible. La evidencia del mundo externo –famoso tema- “pasa” a través de la evidencia del otro.

Edith Stein así lo afirma (como citábamos ya en la parte I): “...Ya desde que concebimos un cuerpo viviente ajeno como centro de orientación del mundo espacial, ya asumimos el “yo” que le pertenece como un sujeto espiritual, ya le hemos atribuido una conciencia constitutiva, hemos considerado el mundo externo como su correlato; toda percepción externa se realiza en un acto espiritual”⁵⁰. ¿Y Husserl? Creemos que también⁵¹, con las advertencias formuladas en la Parte I.

No creemos que esta sea una vana cuestión. Cuando el tomismo (ese misterio....) habla de “evidencia”, “intuición de las esencias”, “captación del acto de ser” se produce una grave incomunicación con ciertas corrientes que, aunque distintas, rechazan también cierta interpretación fundacionista de Descartes: ya sea desde el neopragmatismo; ya sea desde la filosofía analítica de corte positivista, ya sea desde Gadamer, ya sea desde Popper. Lo común a esas corrientes es rechazar un fundamento último como punto de partida del conocimiento humano, que estaría en esencias completamente conocidas, reveladas a la inteligencia humana por una fantasmagórica y cuasi-mágica capacidad llamada intuición. Menos aún cuando ello pretende ser el modo de acceso a la “esencia en

⁴⁸ Nos referimos, obviamente, a Buber y Levinas.

⁴⁹ Ponemos esta expresión entre comillas porque no debe interpretarse en sentido “fundacionista” como si fuera posible una premisa mayor sin un camino detrás, sin una “conversación” que la antecede. Es punto de partida en tanto que es aquello “por lo cual” el realismo se nos hace evidente, antecedido, precisamente, por la conversación constante de nuestro mundo vital intersubjetivo que nos hace vivir la presencia del otro.

⁵⁰ Ver Stein, E.: Sobre el problema de la empatía [1916], Universidad Iberoamericana, México, 1995, p. 148.

⁵¹ Ideas II, op. cit., Section III, 56, e).

sí” de las cosas, cuando desde Kant ya sabríamos que eso es imposible. Y entonces Santo Tomás “cae” en esa crítica.

Todo esto es fruto de un mayúsculo malentendido, cuyo intento de aclaración es lo que consume nuestros esfuerzos. Ya hemos aclarado que son las experiencias de nuestro mundo vital intersubjetivo, donde la vivencia del otro es básica, las que nos conducen a la afirmación de “algo” real. Esas experiencias pueden traducirse a expresiones de nuestro lenguaje cotidiano que nos muestran los juegos de lenguaje correspondientes a los diversos ámbitos del mundo vital. Allí no hay conocimiento absoluto de las esencias ni intuición como una luz sobrenatural para captar ese conocimiento absoluto. Pero sí hay captación de “algo” real, y esa captación es no-discursiva, esto es, no-deductiva. Esa es la “quidditas” de Santo Tomás, esa es su “intuición”. Si alguien dice “me encontré con Juan”, y yo le pregunto “¿con un elefante?”, y la respuesta es “no, con Juan”, entonces todo lo que hemos analizado está presente en ese sencillo juego de lenguaje. Uno, se conoce algo de Juan, no de manera absoluta a todo Juan. Dos, ese algo tiene certeza: la suficiente para distinguirlo de lo que no es Juan y contestar “no, con Juan”. Tres: no es una certeza científica (no hay que saber biología para distinguir a Juan de un elefante) ni revelada (Dios no revela ese conocimiento). Todo es accesible a nuestro mundo vital. Cuatro: a su vez, no hay un proceso discursivo, en el sentido deductivo, silogístico, algorítmico, que lleve a una persona a decir “me encontré con Juan”, ni son esos procesos los que lo hacen saber que Juan es una persona y no un elefante. Es sencillamente el encuentro con la realidad del otro y de su mundo circundante. Si no se quiere llamar a eso “intuición” porque esa palabra es muy fuerte para paradigmas contemporáneos, muy bien, pero en Santo Tomás la intuición sensible e intelectual no se refiere a otra cosa. ¿No se refería explícitamente a “mundo vital? No, claro, él estaba discutiendo la teoría de los universales con Platón y, a la vez, con cierto nominalismo⁵². Su “mundo vital” era otro, obviamente. Pero esta cuestión tiene una perenne actualidad, porque la pregunta humana permanente es: “¿quién soy yo?”, “¿cuál es mi destino final?”, “¿y la muerte?”. Para eso Santo Tomás da una sencilla respuesta: Dios. Pero en su armonía razón-fe, Dios, como causa primera, puede ser deducido de la distinción esencia-acto de ser. Y es esa distinción *esencia-acto de ser* la que se capta en nuestro mundo vital cuando decimos “me encontré con Juan”, que es “algo” (esencia) y es real. Un tomismo de cara al siglo XXI tiene que solucionar estos malentendidos porque de lo contrario queda incomunicado justamente aquello cuyo silencio hace estallar al corazón humano de desesperación. Esto es, Dios.

⁵² Ver Sacchi, M.E.: “Santo Tomás de Aquino: la exégesis de la metafísica y la refutación del nominalismo”, en Sapientia (2001), LVI, 209.

CAPITULO TRES: EL GIRO HERMENÉUTICO DE LA EPISTEMOLOGÍA CONTEMPORÁNEA*

1. Introducción

La hermenéutica realista que hemos desarrollado hasta ahora podría ser sintetizada de este modo: conocemos algo de lo real *desde y en* nuestros horizontes. La “conciencia hermenéutica” implica asumir que no hay hechos sin interpretación, que todo lo que el ser humano conoce está cubierto de humanidad, esto es, de sus horizontes culturales, de su mundo vital; que toda proposición es “*life-world-laden*”. Pero esto, como hemos desarrollado en las partes I y II¹, no imposibilita la verdad, sino que conduce a ella: a una verdad humana, a aspectos de una realidad plural y analógica que son conocidos según nuestra humana condición y según un modo también analógico de conocer: el conocer humano es un diálogo según el cual vamos progresivamente desplegando las capas de la realidad que nos rodea; es una pregunta permanente dirigida a la realidad, con respuestas, por parte de ésta, parciales y perfectibles, lo cual no quiere decir ni absolutamente relativas ni tampoco desligadas de la posibilidad de una humana certeza. El misterio de la insondable creación divina se nos va desvelando muy progresivamente, sin dejar de ser, siempre y analógicamente, misterio; e incluso aquellos misterios que Dios revela son sólo los necesarios para nuestra salvación, dados en lenguaje humano y con imágenes concomitantes a nuestro mundo vital, con una ayuda especial en cuanto a su certeza. Vivimos sin embargo en una “herencia cultural positivista” según la cual la presencia de lo humano, y en ese sentido, de lo “subjetivo” es una amenaza para la verdad, reforzado esto por cierto post-modernismo para el cual la interpretación implica renunciar para siempre a la verdad². Las ciencias llamadas experimentales siguen apareciendo ante nuestro horizonte cultural como el último resguardo de lo “objetivo”; de aquello que, sin la molesta presencia de la interpretación humana, ha logrado un método que probaría las hipótesis, transformándolas en “ley”. Es el mundo de “los hechos”, de las verdades científicas probadas e indiscutibles. *En todo lo demás*, la presencia de lo humano se presupone. En el arte, la religión, la filosofía, la metafísica, la mitología, la historia.... En todo eso aparecen “obviamente” los problemas de la interpretación, pero *no* en la ciencia. Esta parece haberse librado de las subjetividades, discusiones e incertidumbres, y, cual nuevo dios de lo seguro y lo probado, inunda todas las áreas de nuestra cultura imponiéndonos coactivamente su dominio, como Comte pretendía³: *información objetiva*

* Este capítulo iba a ser publicado como artículo. Su aclaración decía: “Este ensayo, escrito en el primer semestre de 2002, es la tercera parte de los ensayos aludidos en la nota 1. Agradecemos los comentarios y sugerencias de Ignacio De Marinis, Jaime Nubiola, Ricardo Crespo, Juan Francisco Franck y Juan José García, aunque sólo mía es la responsabilidad por los errores cometidos”.

¹ Nos referimos a Zanotti, G.: “Hacia un realismo hermenéutico sobre la base de Santo Tomás de Aquino – Husserl”, *Sapientia* (2001), Vol. LVI, Fasc. 209, y “Hacia una hermenéutica realista sobre la base de Santo Tomás de Aquino – Husserl. Parte II: los horizontes” (*Sapientia* (2002), 57). A lo largo de este trabajo nos referiremos a estos ensayos como parte I y parte II.

² Vattimo, G.: *Más allá de la interpretación*; Paidós, Barcelona, 1995. Siempre citamos a Vattimo exactamente como nuestro pensamiento *espejo*.

³ Comte, A.: *Discurso sobre el espíritu positivo* [1844]; Aguilar, Buenos Aires, 1982.

vs. opiniones; *estadísticas*, “*datos*” vs. teorías e interpretaciones en ciencias sociales; “*hechos*” (*empíricos*) vs. teorías, “*hechos*” vs. valores subjetivos; “*física indiscutible*” vs. metafísicas diversas y discutibles, etc. Uno de los resultados más lamentables de este positivismo cultural es el relativismo total en cuestiones metafísicas y el fundamentalismo más terminante en cuestiones físicas. “A fines del siglo XX –escribe Jaime Nubiola en 1999-⁴ nos encontramos en una sociedad que vive una amalgama imposible de un escepticismo generalizado acerca de los valores y un supuesto fundamentalismo cientista acerca de los hechos”. Cabe preguntarse cómo sería el mundo si tanto las metafísicas como las “físicas” fuera conscientes de sus limitaciones y de sus logros y en ninguno de los dos casos pretendieran imponer por la fuerza su visión del mundo.

Por supuesto, la hermenéutica realista desarrollada hasta ahora sería suficiente como para demostrar la imposibilidad de una *ciencia humana desligada de lo humano*, sin caer por ello en un relativismo gnoseológico. Pero lo interesante es que esa “conciencia de lo humano” ha sido desarrollada por el debate epistemológico contemporáneo, en autores como Popper, Kuhn, Lakatos y Feyerabend. A eso llamamos “giro hermenéutico” de la epistemología contemporánea. Esto es, a la conciencia de la interpretación que ha emergido *desde el mismo debate interno de los autores dedicados a las “ciencias”*. No es, desde Popper en adelante, una cuestión que se les diga a las “ciencias” desde *fuera* de ellas (como puede ser el caso de Gadamer) sino desde *dentro* de su mismo debate interno. Eso es muy importante: el positivismo está siendo superado por una auto-conciencia que los epistemólogos van desarrollando desde el corazón mismo del método hipotético-deductivo. Cuando decimos “conciencia de la interpretación” nos referimos a un debate sobre la racionalidad “científica” que va incorporando progresivamente, *con diversos términos y herramientas conceptuales*, la intrínseca relación del “método” con los horizontes y el mundo vital. Aclaremos esto porque nuestros esfuerzos estarían destinados al fracaso si intentáramos decir que esos autores se movían en el mismo “paradigma” que Husserl-Heidegger-Gadamer, o que la conciencia hermenéutica es el fruto de un intento de borrar las diferencias entre las ciencias naturales y sociales⁵. La conciencia hermenéutica, el giro hermenéutico al que nos referimos, es casi una consecuencia no intentada del debate sobre la racionalidad en las ciencias, según el cual la racionalidad práctica, el diálogo, la creatividad conjetural y la interpretación de lo “empírico” a partir de lo teórico son elementos *intrínsecos* a la actividad científica, y que implican que lo que *hoy* llamamos ciencia sea *también* “conocer algo de lo real desde y en nuestros horizontes”. El objetivo de esta parte III consiste, por ende, en repasar los elementos centrales de este debate, a fin de dejar constancia del referido giro hermenéutico, dado que es importante que las ciencias recuperen *su rostro humano* como una parte central del replanteo de la civilización occidental. Al mismo tiempo, se verá que no es para nada casual que podamos hacer este planteo *desde* Santo Tomás-Husserl.

⁴ Nubiola, J.: *El taller de la filosofía*; Eunsa, Pamplona, 1999, p. 226.

⁵ Por eso advierte F. Leocata que “...Los mismos intentos de borrar las diferencias esenciales entre las ciencias naturales y ciencias humanas, han resultado insatisfactorios: no pueden leerse las ciencias exactas y naturales con el lente de la hermenéutica, por más amplificado que este fuere...” (“La filosofía y el diálogo interdisciplinario”, en *Sedes Sapientiae* (2001), Año IV, Nro. 4, pp.134-139). Esto es importante, porque no se trata de borrar las diferencias entre ciencias naturales y sociales, sino de señalar que, contrariamente a lo que supone al positivismo, las llamadas ciencias “exactas” no lo son si por ello se entiende una ausencia del mundo vital tanto en la elaboración como en la “justificación” de las hipótesis.

2. La hermenéutica en el contexto de descubrimiento de las hipótesis

Tomando una división típica del lenguaje epistemológico, vamos a dividir nuestro análisis en dos aspectos: uno, la hermenéutica en el contexto de descubrimiento; dos, en el contexto de justificación. Aunque ese lenguaje, después del debate post-popperiano, sea ya un poco antiguo, sin embargo nos servirá para ordenar didácticamente lo que queremos decir. Esto es, que la hermenéutica entra en el método hipotético-deductivo tanto en el planteo de la hipótesis como en el momento en el que una teoría debe ser de algún modo elegida entre varias. Con lo cual quedará contestada una importante objeción de G. Vattimo⁶, según la cual el método hipotético-deductivo supone un momento (la justificación de la hipótesis) donde nos encontramos con una realidad “objetiva”, esto es, sin presencia alguna de la interpretación.

Para ello, vamos a analizar el tema del origen de las hipótesis en importantes epistemólogos contemporáneos, comenzando por Koyré y terminando por Feyerabend⁷.

2.1. Koyré y la prioridad de la metafísica

En el tan delicado paso del paradigma ptolemaico al paradigma copernicano, hay dos visiones típicas: una, que ve ese paso como un renacer de la razón frente al oscurantismo medieval, visión que es obviamente positivista; otra, que ve una *continuidad*, una evolución, y no una oposición dialéctica, entre lo que en términos de Dessauer es la “antigua y nueva física”⁸. Esta última visión de la historia tendría como representantes

⁶ Vattimo, G.: *Introducción a Heidegger*, Gedisa, Barcelona, 1996, p. 34.

⁷ La bibliografía básica que utilizaremos para Popper, Kuhn, Lakatos y Feyerabend será la siguiente: Popper, K.: - *Un mundo de propensiones*; Tecnos, Madrid, 1992; *Logica das ciencias sociais*; Editora Universidade de Brasilia; 1978; *Teoría cuántica y el cisma en física*; Tecnos, Madrid, 1985; *Realismo y el objetivo de la ciencia*; Tecnos, Madrid, 1985; *El universo abierto*; Tecnos, Madrid, 1986; *La miseria del historicismo*; Alianza Ed., Madrid, 1987; - *Búsqueda sin término*; Tecnos, Madrid, 1985; *Conjeturas y refutaciones*; Paidós, Barcelona, 1983; *Conocimiento objetivo*; Tecnos, Madrid, 1988; *La lógica de la investigación científica*; Tecnos, Madrid, 1985; *Sociedad abierta; universo abierto*; Tecnos, Madrid, 1984; *Replies To My Critics*; in *The Philosophy of Karl Popper, Part II*; Edited by P. Arthur Schilpp Lasalle; Illinois, 1974; *The Myth of the Framework*; Routledge, London and New York, 1994; *The Lesson of this Century*; Routledge, 1997; *In Search of a Better World*, Routledge, 1994; *All Life is Problem Solving*, Routledge, 1999; *El cuerpo y la mente*; Paidós, 1997; *The World of Parmenides*; Routledge, 1998; Miller, D. (ed.): *Popper Selections*; Princeton University Press, 1985; Popper, K. y Lorenz, K.: *O futuro esta aberto*; Fragmentos, Lisboa, 1990; Lakatos, I.: *La metodología de los programas de investigación científica*; Alianza Ed., Madrid, 1989; *Matemáticas, ciencia y epistemología*; Alianza Ed., Madrid, 1987; Lakatos and Musgrave, Editors: *Criticism and the Growth of Knowledge*; Cambridge University Press, 1970; Lakatos & Feyerabend: *Sull'orlo della scienza*, a cura di Matteo Motterlini; Raffaello Cortina Editore, 1995; *For and Against Method*, University of Chicago Press, 1999; Kuhn, T.: *La estructura de las revoluciones científicas*; FCE, 1971; *Qué son las revoluciones científicas y otros ensayos*; Paidós, 1989; *La tensión esencial*; FCE, 1996; *La revolución copernicana*; Orbis, Madrid, 1985; *The Road Since Structure*; University of Chicago Press, 2000; Feyerabend, P.: *Tratado contra el método*; Tecnos, Madrid, 1981; *Adiós a la razón*; [versión inglesa]; Tecnos, Madrid, 1992; *Killing Time*; University of Chicago Press, 1995; *Diálogos sobre el conocimiento*; Cátedra, Madrid, 1991; *Diálogo sobre el método*; Cátedra, Madrid, 1989; *La ciencia en una sociedad libre*; Siglo XXI, 1982; *Philosophical Papers*, vol 1 y 2; Cambridge University Press, 1981; *Ambigüedad y armonía*; Paidós, 1999; *La conquista de la abundancia*; Paidós, Barcelona, 2001.

⁸ Dessauer, F.: *El caso Galileo y nosotros*, Ed. Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1965.

principales a Duhem, Jaki, Koyré, Kuhn y Feyerabend⁹. Lo que los unifica es su rechazo a la versión positivista de la historia de la ciencia. Sin embargo, los distingue algo que es de sumo interés para nuestros propósitos. Duhem y Jaki ven tanto el renacimiento en particular como el cristianismo en general como un impulso a *lo experimental*, suponiendo entonces que “lo experimental” es el momento donde el testeo *empírico* se abre paso como el momento *objetivo* de las ciencias. Por supuesto que están totalmente enfrentados con el positivismo por su visión diametralmente opuesta del cristianismo, la edad media y los comienzos del renacimiento. Sin embargo ambas visiones coinciden en la importancia del *experimento* en la historia y evolución de la ciencia.

El segundo grupo, sin embargo, ve las cosas de un modo distinto. Defienden el medioevo pero no desde una apología del cristianismo y, lo más interesante para nuestros fines, ven en los cambios importantes de paradigmas no tanto el triunfo de un experimento sobre otro sino un cambio *en la concepción del mundo*. Las revoluciones científicas son, para estos autores, revoluciones hermenéuticas, cambios radicales en el enfoque de los fenómenos físicos que implican por ende una diferente interpretación de “lo que se observa”. Koyré –cuya importancia al respecto es explícitamente reconocida por Kuhn¹⁰- tiene en este sentido un papel fundante.

Tanto en sus estudios de Galileo¹¹, como en sus análisis de los debates filosóficos que condujeron a la concepción de un universo infinito en espacio y tiempo¹², Koyré señala, con abundancia de citas y textos, fruto de su vocación como historiador, las concepciones filosóficas que estaban *presupuestas* en los cambios que hoy llamamos científicos. Son clásicos al respecto sus estudios sobre la influencia del neopitagorismo y el neoplatonismo en la revolución galileana¹³, tanto como sus estudios sobre los experimentos imaginarios¹⁴ -tema, este último, tan importante en T. Kuhn¹⁵. En estos estudios encuentra Koyré una “constante”: que las concepciones filosóficas son siempre *previas* a las concepciones científicas que en principio recurren a experimentos¹⁶. Estos últimos, por otra parte, son secundarios en relación a las concepciones filosóficas, puesto que la observación es interpretada según estas últimas. Un ejemplo clásico es su postura sobre el famoso experimento de la Torre de Pisa que, según él, nunca se realizó¹⁷.

Una buena síntesis de su posición es hecha por él mismo de este modo: “...La historia del pensamiento científico nos enseña pues (al menos trataré de defenderlo) que: 1. El pensamiento científico nunca ha estado enteramente separado del pensamiento filosófico. 2. Las grandes revoluciones científicas siempre han sido determinadas por conmociones o cambios de concepciones filosóficas. 3. El pensamiento científico –me refiero a las

⁹ Sobre Duhem, ver Jaki, S.: Uneasy Genius: The Life and Work of Pierre Duhem, Martinus Nijhoff, Dordrecht 1984. De Jaki, ver: Jaki, S.: The Road of Science and the Ways to God, University of Chicago Press, 1978. De Koyré, ver: Koyré, A.: Del universo cerrado al universo infinito, S. XXI, 1979; Pensar la ciencia, Paidós, 1994; Estudios de historia del pensamiento científico, S. XXI, 1977; Estudios Galileanos, S. XXI, 1966. De Kuhn y Feyerabend, ver op.cit.

¹⁰ En The Road Since Structure, op. cit., p. 285-286.

¹¹ Estudios Galileanos, op.cit.

¹² Del universo cerrado al universo infinito, op.cit.

¹³ Ver Estudios de historia del pensamiento científico, op.cit., y Estudios Galileanos, op.cit.

¹⁴ Ver “Galileo y el experimento de Pisa: a propósito de una leyenda”, en Estudios de historia del pensamiento científico, op.cit.

¹⁵ Ver “La función de los experimentos imaginarios”, en La tensión esencial, op.cit.

¹⁶ Ver “La influencia de las concepciones filosóficas en las teorías científicas”, en Pensar la ciencia, op.cit.

¹⁷ Ver nota 14.

ciencias físicas- no se desarrolla *in vacuo*, sino que siempre se encuentra en el interior de un cuadro de ideas, de principios fundamentales, de evidencias axiomáticas que habitualmente han sido consideradas como pertenecientes a la filosofía”¹⁸.

Pero Koyré tiene un problema en su propia postura como historiador: “la historia nos enseña...”. ¿Nos podría haber enseñado otra cosa? Esto es: esta postura (filosofía como *necesaria pre-concepción anterior* a una teoría científica y a un experimento), ¿es una postura filosófica o una generalización histórica que podría ser refutada por uno o más casos contrarios? Esta última forma de ver la postura de Koyré nos llevaría a un debate interminable. Todo dependería de la habilidad de Koyré de citar fuentes y citas –que, como bien dice Gadamer, nunca prueban nada¹⁹- e incurriríamos casi en un método inductivista: muchos casos históricos se generalizan de modo tal que.... Y cada caso, por supuesto, podría ser objetado *ad infinitum* con fuentes y citas distintas.....

El caso es que, por supuesto, no hay historia sin interpretación, y por ende Koyré mismo está presuponiendo su propia concepción al buscarla en la historia. Lo que queremos decir es, pues, que la filosofía como pre-concepción del mundo anterior a las ciencias no es ni puede ser una generalización histórica sino que es un resultado de lo analizado en las partes I y II: todo ser humano enfoca el mundo a partir de su horizonte cultural, y, aunque algunos científicos no lo quieran..... Ellos son humanos también. No se refuta a Koyré desde la historia: se podría eventualmente mostrar que Galileo en realidad era un aristotélico, o budista o lo que fuere, pero lo básico es que algún presupuesto había en su búsqueda. Es interesante, al respecto, el modo en el cual Koyré “demuestra” que Galileo no realizó el “experimento” de la Torre de Pisa²⁰. Más allá de tal o cual carta, o de probar la debilidad de la fuente que diga lo contrario, el argumento más fuerte que tiene Koyré es que.... Galileo mismo “sabía” que *no* iba a dar resultado. Por ende, si Galileo realizó o no el experimento es irrelevante. La cuestión es que hay siempre un *horizonte* que indica previamente *de qué modo* realizar el experimento, *cuáles* realizar, *qué instrumentos fabricar*, *de qué modo* emplearlos y *cómo interpretar* sus supuestos “datos”. Es necesario ahora dar un paso adicional. La visión de Koyré presenta una serie de elaboradas teorías filosóficas que son a su vez antecedente de elaboradas teorías científicas. No parece haber allí una incursión en una teoría *general* del conocimiento que afirme una primacía de la interpretación sobre “lo empírico”. Efectivamente, para eso debemos analizar un aspecto importante de la epistemología de Popper.

2.2. Popper

Dejaremos el aspecto más conocido y discutido del pensamiento popperiano para otro momento. En efecto, ya se sabe que ciertas corrientes tanto inductivistas como positivistas dan a la justificación de la hipótesis un alto grado de certeza, frente a lo cual Karl Popper afirma que las hipótesis son sólo conjeturas, corroboradas en tanto no contradichas (falsadas) hasta el momento, pero siempre abiertas a una instancia de falsación. Este tema –la ausencia de certeza intrínseca a las conjeturas- es lo que siempre llama la atención del pensamiento de Popper. Pero en este momento de la exposición no es lo que queremos destacar. Lo que ahora nos interesa es lo siguiente: un punto muy caro a cierto inductivismo es la prioridad de la observación frente a la hipótesis, no sólo

¹⁸ En “La influencia...”, op.cit., p. 51.

¹⁹ En *El inicio de la sabiduría*, Paidós, 2001, p. 19.

²⁰ “...Si Galileo no habla nunca del experimento de la torre de Pisa, es porque no lo realizó. Por fortuna para él, además” (ver op.cit. en nota 14, p. 202).

para justificarla, sino incluso para afirmar que la observación es *previa* a la elaboración de las hipótesis. Es a esta prioridad a la cual siempre Popper se ha opuesto, no sólo por razones metodológicas, sino por motivos gnoseológicos.

Cuando decimos “no sólo por razones metodológicas” es porque la prioridad de las hipótesis en el método hipotético-deductivo había sido aclarada antes que Popper por autores inductivistas “amplios” como Carl Hempel²¹. Pero la prioridad de la hipótesis tiene en Popper otros fundamentos, además del anterior.

En primer lugar, y distanciándose con ello ampliamente del pensamiento positivista, la metafísica no sólo puede tener sentido sino que brinda el contexto de descubrimiento de hipótesis que luego pueden pasar a ser conjeturas empíricamente falsables²². Dando explicaciones muy similares a las de Koyré,²³ Popper ve en ciertas explicaciones metafísicas, como el atomismo²⁴, los orígenes de lo que luego van a ser conjeturas de la física. Pero Popper es más filósofo y menos historiador. Lo importante para él es explicar “por qué” tiene que ser así, y es ahí donde encontramos un paso adelante desde un punto de vista hermenéutico.

Es permanente en la obra de Popper la crítica al empirismo como teoría del conocimiento, que él ilustra con la analogía entre la mente humana y un cubo²⁵. Esto es, la mente humana sería como una cubeta donde pasivamente van cayendo los datos de los sentidos que tienen que después ser objetivamente descriptos. No son relevantes en estos momentos los orígenes históricos del empirismo moderno, orígenes que Popper identificará más adelante en F. Bacon²⁶. Lo importante es que ese comportamiento pasivo del intelecto humano es precisamente imposible, dada la limitación de nuestra inteligencia frente a lo potencialmente desconocido. Ningún ser humano dirige su inteligencia y sus facultades sensibles hacia la nada, sino hacia algún punto del potencialmente infinito panorama de la realidad que tiene por delante. Las hipótesis son respuestas provisionarias, respuestas que se originan en un problema, tanto teórico como práctico, de la vida humana. Esto es, un peculiar enfoque desde el cual establecemos el radio de observación y damos un primer sentido a lo observado. Si ese ámbito de lo desconocido, potencialmente infinito, lo simbolizáramos con un cuadrilátero oscuro, la luz de nuestra inteligencia daría como resultado un pequeño círculo blanco, que va variando de intensidad, radio y ubicación según el peculiar enfoque que damos a nuestra inteligencia, dado que ésta no puede contemplar todo a la vez.

Esta disposición innata de hacer conjeturas, que Popper ve como la última etapa de la evolución²⁷, no es un innatismo gnoseológico ni tampoco se relaciona necesariamente, en nuestra opinión, con categorías a priori kantianas de tipo variable, aunque Popper mismo

²¹ Hempel, C.: Filosofía de la ciencia natural, Alianza, Madrid, 1973.

²² Además, a lo largo de toda su obra, Popper desarrolla de modo no conjetural una serie de tesis metafísicas propias: realismo, teoría de la verdad, indeterminismo, teoría de los 3 mundos, inmaterialidad de la inteligencia, propensiones objetivas....

²³ En “La demarcación entre la ciencia y la metafísica”, en Conjeturas y refutaciones, op.cit.

²⁴ La admiración de Popper por los presocráticos es una constante a lo largo de toda su obra, pero se observa muy bien en una de sus más importantes obras editadas post-mortem: The World of Parmenides, op.cit.

²⁵ Ver Conocimiento objetivo, op.cit., caps 1 y 2.

²⁶ Ver “Science: Problems, Aims, Responsibilities”, en The Myth of the Framework, op.cit.

²⁷ Otro tema permanente de la obra de Popper es su epistemología evolucionista. Un lugar especialmente importante al respecto es “La evolución y el árbol del conocimiento” en Conocimiento objetivo, op.cit.

haga esa relación²⁸. Se trata de meditar sobre las consecuencias del cuadrilátero y el círculo. Nuestra inteligencia no puede dirigirse a todo a la vez; por ende, debe tener un enfoque que define un radio de observación y es previo a lo observado dentro de ese radio. Si ahora recordamos la Parte I, habíamos visto la función activa del intelecto en Santo Tomás, y cómo ello se armonizaba con el “polo del sujeto” en Husserl que iba “girando” alrededor de un objeto cuya esencia se desplegaba sucesivamente en capas de conocimiento (que suponían, a su vez, “capas” ontológicas, dada la analogía de lo real). Entonces, como vemos, al destacar permanentemente que el intelecto no es pasivo frente a una realidad a la cual nos vamos progresivamente acercando, Popper se ubica en una hermenéutica realista, aunque posteriormente haya quedado más realista que hermenéutico por su fuerte discusión con cierto relativismo de T. Kuhn²⁹. Las conjeturas no son por ende, en Popper, una mera cuestión de método científico, y es por eso que su debate con el inductivismo no estará bien enfocado mientras se lo vea sólo como una cuestión metodológica. Las conjeturas son proyecciones provisorias de sentido, son preguntas que hacemos a una realidad cuyo sentido *completo* siempre se nos escapa. En relación a este punto, el tema de los grados de certeza de nuestras conjeturas –eterno punto de conflicto- no es en este momento relevante. Lo relevante ahora es ver de qué modo destaca Popper la importancia de un intelecto activo que intenta preguntar al universo su sentido. Esto es, una inteligencia que interpreta, no una inteligencia que repite datos. La ilusión óptica de que repetimos datos es porque algunas conjeturas están mejor corroboradas que otras, pero, aclara Popper desde el inicio de su obra³⁰, eso es como estar parados con zancos en un terreno pantanoso.

Esto explica que “teoría antes que observación” no significa que se traten de teorías ya elaboradas y filosóficamente complejas –como los ejemplos de Koyré anteriormente referidos-. En lo que venimos diciendo, la prioridad de las teorías metafísicas para el descubrimiento de conjeturas falsables tiene un papel central, pero no se trata sólo de eso. El esquema tantas veces resumido por Popper, a saber, p1, tt, ee y p2³¹ (problema 1, de ahí a tentativa de solución o teoría; de ahí a eliminación de errores y de ahí a problema 2) es un esquema gnoseológico, donde el problema en cuestión implica no siempre una teoría, sino también, en nuestros términos, una proto-teoría que al menos proporcione un mínimo sentido según el cual organizamos la percepción de nuestros sentidos. Las proto-teorías están en relación a lo que Popper llama sentido común³², que es lo más cercano a nuestro mundo vital. “¿Qué es un rayo en una tormenta? ¿Por qué se produce?” (Problema). Un aspecto de nuestro mundo vital (tormenta) ha pasado a ser cuestionado (por qué el rayo), lo cual implica por parte de nuestra inteligencia tentativas de solución cuyo grado de complejidad no es el punto, sino que ellas son la clave de una re-organización de nuestra experiencia.

El acercamiento a la realidad mediante conjeturas es, en ese sentido, un tema hermenéutico más que meramente metodológico. El grado de certeza de esas conjeturas es un tema importante pero, volvemos a decir, lo básico ahora es que podamos

²⁸ Ver *Conjeturas y refutaciones*, op.cit., 1.

²⁹ Ver Popper, K.: “Normal Science and its Dangers”, en *Criticism and the Growth of Knowledge*, op.cit., y “The Myth of the Framework”, en la obra homónima, op.cit.

³⁰ En *La lógica de la investigación científica*, op.cit., cap. 5to, 30.

³¹ Una clara formulación puede encontrarse en “Epistemología sin sujeto cognoscente”, en *Conocimiento objetivo*, op.cit.

³² Op.cit., cap. 2.

comprender las conjeturas como proyecciones de sentido desde y en nuestros horizontes, re-descubiertas en el debate epistemológico contemporáneo como el eje central de un intelecto humano que de modo activo, y no pasivo, interroga a la realidad que lo rodea.

2.3. Kuhn

Pero las conjeturas, ¿son o deben ser? No se debe ver en esa pregunta una mera repetición de la drástica separación de Hume. Alude a un problema intrínseco de la filosofía de Popper: ¿es adecuada para la historia de la ciencia? Si la historia de la ciencia revelara que los científicos no plantean sus hipótesis como conjeturas falsables, sino como certezas irrefutables, ¿queda el planteo popperiano en el un mundo ideal sin contacto con la realidad histórica?

Esa es una de las preguntas iniciales que se desprenden del planteo de T. Kuhn, a quien ya hemos nombrado. Independientemente de su famoso libro del 62³³, su planteo ya era interesante a fines hermenéuticos con su libro sobre la revolución copernicana³⁴. En vez de remontarse desde la física actual para atrás, como hace buena parte de la historia de la física, Kuhn hace el esfuerzo de colocarse frente al mundo desde el horizonte de las culturas antiguas hacia delante. Un verdadero modelo de comprensión histórica.

Pero, se me dirá, por supuesto que ese es un tema hermenéutico pues se trata de la comprensión del historiador. La cuestión es qué tiene ello que ver con “la” ciencia...

Precisamente, que no hay “ciencia”, en singular, sino diversos paradigmas históricos, en plural, en los cuales los científicos se forman y desde los cuales interpretan los fenómenos físicos y cosmológicos. No se trata en este caso de la conjetura como teoría falsable y audaz, sino de paradigma como interpretación del mundo³⁵, tan intrínseca al mundo vital del científico que éste no tiene conciencia de ella. Profundicemos esto.

Si se trata de ver hasta qué punto la teoría es previa a la observación, Kuhn da un paso importante. Todo científico ve el mundo y lo interpreta a través de un paradigma: una visión global del mundo que le proporciona contenidos, lenguaje y una determinada concepción de la racionalidad. Por supuesto nadie negaba la influencia de las tradiciones en la formación de un científico; el punto es que Kuhn dice esto de un modo enfrentado con la noción clásica de verdad³⁶, con la noción de aproximación a la verdad en Popper³⁷ y contra una visión de la historia de la ciencia según la cual ésta se puede reconstruir buscando una racionalidad común al proceso científico³⁸, que haya conducido a una época (la actual) donde el método puede independizar a las conclusiones alcanzadas de la subjetividad de las tradiciones.

Estas posiciones parecen ubicar a Kuhn en un relativismo tal que no deja ver sus aportes para la hermenéutica. Esto es: si refutáramos el supuesto relativismo histórico de esta posición, parece refutarse también la influencia decisiva del paradigma en la visión del mundo. Pero no es así.

³³ La estructura de las revoluciones científicas, op.cit.

³⁴ La revolución copernicana, op.cit.

³⁵ Creo que es ese el sentido de “paradigma” en Kuhn, independientemente de los famosos 22 sentidos del término encontrados por M. Masterman en “The Nature of Paradigm”, en Criticism and the Growth of Knowledge, op.cit.

³⁶ Tema recurrente en Kuhn, pero, sobre todo, en La estructura de las revoluciones científicas, op.cit., cap. XIII; “Reflections on my Critics”, en Criticism and the Growth of Knowledge, op.cit.; y The Road Since Structure, op.cit., cap. 4.

³⁷ La estructura de las revoluciones científicas, op.cit., cap. XIII.

³⁸ Op.cit., cap. XII.

No es así porque, en nuestra opinión, este problema de los paradigmas tiene dos aspectos. Uno, el habitualmente destacado, es si ellos conducen a un relativismo histórico. El otro es si es posible dejar de tener en cuenta las funciones hermenéuticas de los paradigmas. Y la respuesta es no en la medida que se acepte la conclusión de las Partes I y II: conocer es interpretar algo de lo real desde y en nuestros horizontes. En ese sentido los paradigmas descriptos por Kuhn son una instancia peculiar de los horizontes de precomprensión. El problema del relativismo histórico, según esa misma conclusión alcanzada en las partes I y II, no nos compete, y si corresponde o no a Kuhn es otro problema. En el punto tres destacaremos al respecto algunas cuestiones del pensamiento de Kuhn que lo alejan un tanto de ese problema. Por ahora, lo importante es que un paradigma es un subconjunto especial de los horizontes de precomprensión, caracterizado por dos elementos: a) carencia de conciencia histórica; b), íntimamente relacionado con lo anterior, carencia de conciencia crítica. (Esta caracterización es mía).

Recordemos por un momento las características, según Kuhn, del comportamiento de los científicos en una comunidad científica. Por supuesto este es un modelo de comportamiento para tratar de entender lo característico de una comunidad científica que se define precisamente por aquella que trabaja alrededor de un paradigma, dentro de la ciencia normal.

Estos científicos no buscan ser criticados. Al contrario, se aferran al paradigma. De ningún modo piensan abandonarlo frente a las anomalías. Las anomalías son vistas como parte central del *puzzle solving*, esto es, de la resolución de problemas usando las herramientas que el paradigma proporciona. Como un juego de ajedrez: el juego proporciona normas para ganar la partida; si se pierde, el problema es del ajedrecista, no del juego. A su vez, no se plantean problemas epistemológicos o filosóficos, sobre todo si el paradigma no entra en crisis. Suponen la verdad y certeza del paradigma. Suponen que el criterio de racionalidad del paradigma es el criterio de racionalidad; de igual modo, suponen la verdad definitiva de sus contenidos y suponen también que el lenguaje del paradigma es “el” lenguaje adecuado para la ciencia. Por eso no sólo no comprenden a otros paradigmas (incommensurabilidad), sino que suponen la irracionalidad de planteos contrarios (paradigmas alternativos al dominante)³⁹. Similares características tiene el comportamiento de aquellos que son partidarios del paradigma alternativo, con la diferencia de que estos últimos tienen que extremar su habilidad dialéctica para demostrar la “falsedad” del paradigma dominante, como fue, en mi opinión, el caso de Galileo.

Ahora juzguemos lo anterior a la luz de lo visto en la Parte II sobre la conciencia histórica y el diálogo.

Ante todo, cuando decimos “juzgar” no queremos dar, a la comparación que vamos a hacer, un carácter moral, o necesariamente negativo, excepto por cierta tendencia del positivismo (como ideología de un paradigma científicista) a presentar todo ese comportamiento como recomendable, como aclarábamos en la nota 28 de la parte II. Es más, el gran trabajo de Kuhn, como sociólogo de la ciencia, historiador y epistemólogo, ha sido, en mi opinión, presentar una explicación del “progreso” en las ciencias *desde* el referido comportamiento de las comunidades científicas, lo cual implica, también, una explicación del progreso de las culturas, que también tienden a aferrarse a sí mismas.

³⁹ En esta síntesis hemos tratado de seguir el espíritu de lo que T. Kuhn considera típico de una comunidad científica.

A la luz de lo visto en la parte II, algo muy importante de los paradigmas es su carencia de conciencia histórica. Esto ya lo habíamos destacado en la parte II pero ahora vamos a relacionarlo en el giro hermenéutico que estamos analizando en esta parte III.

El eje central de la conciencia histórica consiste en la toma de conciencia del presente como algo cuya constitución ontológica tiene que ver esencialmente con el pasado y el presente. Cuando adquirimos conciencia histórica, adquirimos conciencia de “ser una etapa de”. El pasado es nuestro pasado en tanto parte de nuestro presente, y el presente es tal en función de un futuro frente al cual ese presente es ese mismo pasado anterior.

En el paradigma, en cambio, el pasado se ve como algo terminado, como una etapa que ya no forma parte del presente. No se lo ignora, sino que se lo estudia como tal. Dado el aferramiento del paradigma a sus propios criterios de racionalidad como los únicos, se tiende a ver al tiempo presente como el racional, y la incomunicabilidad de paradigmas (tema clásico en Kuhn que volveremos a tocar después) se convierte también en una radical incomprensión del pasado, a la vez que una imposibilidad de ver el futuro: los paradigmas alternativos, que son el futuro, amenazan al presente (paradigma dominante).

Es por esto que, a la vez, el paradigma carece de la capacidad de criticarse a sí mismo. No hay “distancia crítica”, esto es, ese momento del pensamiento donde uno se desdobra, se ve a la propia posición como objeto de meditación y se pregunta “¿por qué pienso esto?”; “¿qué razones puedo dar de mi posición?”; “¿son las adecuadas?”. La distancia crítica no lleva necesariamente a un abandono del propio paradigma: puede implicar un perfeccionamiento del mismo y una “defensa” del mismo con una nueva madurez. Todo ello no se hace dentro del paradigma porque el *puzzle solving* del paradigma no da “tiempo intelectual” para la autocrítica. Y eso es en general lo que acelera la crítica por parte de paradigmas alternativos.

Husserl pudo identificar parte de estos comportamientos, con un tono más ético y menos sociológico, en sus análisis de las crisis de las ciencias europeas⁴⁰, que no fueron más que una importante crítica a la mentalidad positivista. Lo interesante de ello para fines estrictamente hermenéuticos es que gran parte de ese comportamiento queda ubicado en la actitud natural⁴¹, y no, precisamente, en la actitud teórica. La actitud natural es típica de ese mundo vital que damos por *dado*. El mundo vital es tan cercano a nuestra existencia que constituye una matriz de interpretación de la cual no tomamos conciencia porque para hacerlo es necesario un esfuerzo de distanciamiento que coincide casi con la actitud teórica. Y lo básico ahora es tomar conciencia de que el comportamiento de los paradigmas explican que se vean a sí mismos como hechos irrefutables, como “datos”, como “leyes probadas” de un mundo vital aproblemático que, precisamente por ser aproblemático, carece de conciencia de sí. La ciencia positiva occidental tiende a distanciarse de la interpretación precisamente porque no está ubicada en la actitud teórica que constituye a su vez la actitud fenomenológica. Ahora bien: no está mal que sea así, y no lo decimos como una graciosa concesión. Que el científico no se cuestione su paradigma es parte de la eficacia técnica (*puzzle solving*) de la ciencia positiva, de esa “capacidad de hacer” que tanto fascina a la mente humana y que explica en parte la

⁴⁰ Husserl, E.: *The Crisis of European Sciences*, Northwestern University Press, 1970.

⁴¹ El tema de la actitud natural, como diferente de la actitud teórica donde se da la reducción eidética, es central en toda la obra de Husserl y lo central para esta parte III es la olvidada advertencia husserliana de que las ciencias experimentales se ubican en la actitud natural.

ilusión de un dios irrefutable que produce la ciencia⁴². El problema se produce cuando se hace de ello una ideología: esa ideología es precisamente ese positivismo, sistematizado por Comte⁴³, diagnosticado por Husserl como la crisis de la civilización occidental⁴⁴ y criticado también por Popper precisamente por el tema de la crítica. Esto es también lo que ha producido más malentendidos entre Popper y Kuhn: este último en ningún momento hace una ideología del comportamiento de los paradigmas; Popper, a su vez, no sólo prescribe la crítica (lo cual, como explicación de la historia de la ciencia, es tal vez su punto más débil) sino que afirma que las proposiciones, una vez proferidas, *son* (no ya “deben ser”) esencialmente criticables⁴⁵. De ningún modo queremos ahora aclarar los puntos de este malentendido: sólo queremos decir que ambos colaboraron, por carriles paralelos, con sensibilidades distintas, a la crítica de la ideología positivista.

Ahora bien, ¿qué tiene todo esto que ver con la hermenéutica de las hipótesis en el contexto de descubrimiento?

Como ya dijimos, el paradigma, tal cual Kuhn lo describe, es un subconjunto especial de un horizonte de precomprensión. De igual modo que todos interpretamos el mundo desde y en nuestro horizonte, el aporte de Kuhn nos permite comprender que el científico ve al mundo desde y en su paradigma, pero sin conciencia de él. Por eso tiende a cerrarse sobre él y a evitar la crítica. Lo que en Koyré era la prioridad de la metafísica sobre la ciencia positiva, lo que en Popper era la prioridad de la conjetura sobre la observación, en Kuhn es la prioridad del paradigma sobre la observación. La relación que hemos hecho entre Kuhn, Gadamer y Husserl nos ha permitido relacionar paradigma, actitud natural y carencia de conciencia histórica, lo cual explica que el científico se considere parado sobre “los hechos”, que los considere irrefutables, que la historia de la ciencia no forme parte de su ciencia y que tienda a pensar, precisamente, que lo suyo no tiene nada que ver con la interpretación. El positivismo no es más que ese comportamiento hecho doctrina.

2.4. Lakatos

Cuando Lakatos desarrolla su noción de programas de investigación,⁴⁶ el mensaje de Kuhn ya había sido recibido. No se podía dejar de lado, como externa a la epistemología, a la historia de la ciencia: “La filosofía de la ciencia sin la historia de la ciencia es vacía; la historia de la ciencia sin la filosofía de la ciencia es ciega”⁴⁷, afirma Lakatos, sintetizando perfectamente el espíritu de sus aportes.

Por ende, Lakatos, que defiende una noción de racionalidad más parecida a la de Popper, incorpora, sin embargo, el comportamiento de las comunidades científicas a su reconstrucción racional de la historia de la ciencia. Pero lo que en Kuhn era un paradigma, en Lakatos es el *núcleo central* de un programa de investigación. Al aferrarse al núcleo central, los científicos producen, sin saberlo, un *cinturón protector de hipótesis ad hoc* que dan un “tiempo de respiro” al núcleo central atacado por las anomalías.

⁴² Ciertas obras de Feyerabend son particularmente interesantes como cura del endiosamiento de la ciencia, tales como *La ciencia en una sociedad libre*, op.cit., y *La conquista de la abundancia*, op.cit. A pesar de todas las apariencias de un iconoclasta escepticismo, estoy de acuerdo con el mismo Feyerabend cuando él niega que sea así en *Diálogos sobre el conocimiento*, op.cit., p. 121.

⁴³ Op.cit.

⁴⁴ Op.cit.

⁴⁵ Para Popper la carencia de actitud crítica lleva a la violencia. Eso es típico de toda su obra pero, sobre todo, puede verse en “Utopía y violencia”, en *Conjeturas y refutaciones*, op.cit.

⁴⁶ *La metodología de los programas de investigación científica*, op.cit.

⁴⁷ Op.cit., p. 134.

Esta operatoria conjunta entre núcleo central e hipótesis ad hoc será retomada después, en la medida que rescatemos en ese comportamiento una cierta racionalidad práctica. Lo que ahora nos interesa destacar es la importancia hermenéutica del núcleo central, como núcleo de interpretación.

Según refiere el mismo Lakatos, cuando Halley trabajaba en el programa de Newton, ya había anomalías. No todos los planetas se movían como los cálculos newtonianos lo establecían. Pero Halley no considera a ello un caso de refutación. *Tomando el núcleo central de las leyes gravitatorias newtonianas*, postula la existencia de un cuerpo celeste que se mueve en una órbita elíptica cuya gravedad explica esos movimientos anómalos, y que, además, 72 años después pasaría cerca de la Tierra.

Analicemos este caso desde un punto de vista hermenéutico. Halley ve al mundo desde y en el horizonte newtoniano. Pero una anomalía no es un “hecho” que refute una interpretación. Al contrario, la anomalía es re-interpretada desde el mismo núcleo central de Newton. La explicación de la anomalía asegura, y no refuta, a ese núcleo central. Los programas de investigación de Lakatos no son sólo otro modo específico de los horizontes de precomprensión, sino que permiten explicar la re-interpretación constante del mundo que hacemos a partir del núcleo central de nuestros horizontes.

El caso referido no es un mero ejemplo ni menos aún la prueba de lo que estamos diciendo: es sólo una importante *ilustración*, sacada del *corazón mismo de las ciencias naturales*, de la fuerza de nuestros horizontes de precomprensión. Permanentemente re-interpretamos todo desde y en ellos, incluso aquello que parece ser una anomalía. Nuestro modo humano de conocer no abandona sus horizontes, su mundo vital, ante el primer problema: intentamos explicar el problema desde el núcleo central de ese horizonte, esto es, desde los *valores*⁴⁸ de ese horizonte que consideramos más importantes e irrenunciables. “...Calla, amigo Sancho –respondió Don Quijote–; que las cosas de la guerra, más que otras, están sujetas a continua mudanza; cuanto más, que yo pienso, y es así verdad, que aquel sabio Frestón que me robó el aposento y los libros ha vuelto estos gigantes en molinos, por quitarme la gloria de su vencimiento: tal es la enemistad que me tiene...”⁴⁹. No cualquier cosa nos convencerá de que nuestros gigantes no eran tales. Un tomista ni renunciará a Santo Tomás porque Kant haya refutado las pruebas de la existencia de Dios: desde el cap. 11 del libro I de la *Contra Gentiles* dirá que la refutación al argumento ontológico no lo afecta. Un marxista cuyo núcleo central sea la teoría de la plus-valía no se sentirá refutado por la caída del Muro de Berlín. Un cristiano no dejará de ser tal porque alguien le diga que se encontró el cuerpo de Cristo: sencillamente, será otro cuerpo. Y un partidario de Einstein no tirará a la basura a la relatividad especial y general porque alguien le diga que se ha “observado” un fotón que viaja a más de 300.000 km/s. “¿Estará bien hecho el experimento?”; o “¿será un fotón?”⁵⁰

Adrede he puesto ejemplos de lo que después llamaremos diversos *niveles* de interpretación. Por ahora, seguramente se me preguntará: ¿entonces el horizonte es inmodificable? No. Como vimos en la parte II, los horizontes se pueden dialogar y ampliar. Pero ese es tema de la próxima sección. Esto es, en qué condiciones alguien está

⁴⁸ Más adelante veremos por qué he utilizado esa palabra. Se trata de adelantar que la oposición entre hecho y valor es forzada, dada la *empatía* que es interna a la vivencia intencional (parte I).

⁴⁹ Cervantes, M. de: *Don Quijote de la Mancha*, Espasa-Calpe, Madrid, 1958; tomo I, p. 192.

⁵⁰ Este ejemplo es importante porque habitualmente tendemos a hacer cuestiones de términos cuando una teoría se ve amenazada por un problema que no podemos explicar. Veremos eso después en relación a la carga de teoría de la base empírica.

dispuesto a cambiar su perspectiva, a ponerla en duda, a *elegir* un núcleo central u otro, forma parte de la hermenéutica del contexto de justificación de la teoría. Por ahora lo importante es advertir la fuerza de nuestros horizontes, no por una especie de testarudez que sea tema de la psicología, sino por una distinción gnoseológica que naturalmente hacemos entre los aspectos más relevantes de nuestros horizontes, más relacionados con un compromiso existencial, y los que no. Por supuesto, esa distinción es corregible, modificable, pero explica cierta estructura valorativa en nuestra percepción y sentido del mundo. Por eso es tan difícil la conciencia histórica: implica, como hemos visto, una distancia crítica, una toma de conciencia de nuestros más profundos presupuestos que coloca en máxima *tensión* a la ética de nuestra cosmovisión.

Esta tensión a la que nos referimos implica que no hay contradicción entre la conciencia histórica aludida en el punto anterior y esta distinción entre el núcleo central y lo que no lo sea en nuestra interpretación de la realidad. La distancia crítica, la actitud teórica y la consiguiente conciencia histórica siguen manteniendo un núcleo central interpretativo: simplemente que adquirimos conciencia de él. En tanto paradigma correspondiente a nuestra actitud natural, el núcleo central es algo de lo cual no se tiene conciencia teórica, y por eso se lo confunde con “los hechos”. Visto, en cambio, desde la actitud teórica y, por ende, con distancia crítica, el núcleo central pasa a ser algo de lo cual tenemos conciencia: conciencia de nuestros presupuestos. Es ahí cuando los podemos (faliblemente) expandir, perfeccionar o rechazar en parte, desde una madurez existencial. Y es ahí cuando estamos abiertos a la crítica, no por escepticismo, sino por una apertura al diálogo con la riqueza de lo real. Volveremos a esto más adelante.

2.5. Feyerabend.

En el caso de Feyerabend, la tarea será más difícil por cuanto el solo intento de distinguir en él ambos contextos (descubrimiento y justificación), y, además, explicar cualquiera de los dos sin la referencia al problema de lo teórico y lo observacional, implica correr el riesgo de traicionar totalmente el espíritu del autor. De todos modos, dado que estamos haciendo una *intentio lectoris* según la cual estamos tomando de cada autor lo que es relevante para nuestros fines, correremos el riesgo, e intentaremos a la vez hacer justicia a la complejidad y profundidad de este autor.

El libro más conocido de Feyerabend, Tratado contra el método⁵¹, es, a la vez, por su estilo, el más difícil de interpretar. Pero, en propias palabras de Feyerabend, ese libro “...constituye una carta extensa y muy personal a Imre”⁵². Esa carta a Imre Lakatos fue interpretada como un relativismo o un anti-racionalismo según el cual había fracasado el intento de Lakatos de rescatar esa racionalidad intrínseca, oculta y espontánea en el comportamiento de las comunidades científicas. Según las propias palabras de Feyerabend, la terminología de Lakatos (núcleo central, hipótesis ad hoc, etc) no era más que un anarquismo disfrazado⁵³, esto es, el vano intento de dar una apariencia de “racionalidad” a la historia de la ciencia. Yo creo que se puede mostrar que no es correcta esa lectura de Feyerabend (a pesar de su terminología desafiante e iconoclasta), pero ese no es el punto *en este momento*. Lo importante *ahora* es ver qué relevancia tiene este debate Feyerabend-Lakatos para el giro hermenéutico en el contexto de descubrimiento de las hipótesis.

⁵¹ Op.cit.

⁵² Op.cit, dedicatoria. El subrayado es de Feyerabend.

⁵³ Op.cit., cap. 16, p. 168.

Feyerabend no da tregua al lector. Apenas comienza su libro, abundan los párrafos desafiantes, irreverentes, burlones, para todo aquello que consideramos racional y serio. Uno de esos párrafos, importante a nuestros propósitos, dice así: “Examinar este principio en sus detalles⁵⁴ concretos significa investigar las consecuencias de ‘contrareglas’ que se oponen a ciertas reglas muy conocidas en la empresa científica. Para ilustrar cómo se hace esto, considérese la regla que afirma que la ‘experiencia’ o los ‘hechos’ o los ‘resultados experimentales’ es lo que mide el éxito de nuestras teorías, que el acuerdo entre una teoría y los ‘datos’ favorece a la teoría (o que al menos no altera la situación) mientras que el desacuerdo la perjudica y, tal vez, incluso nos obliga a eliminarla. Esta regla constituye un elemento importante de todas las teorías de la confirmación y de la corroboración. Es la esencia del empirismo. La ‘contraregla’ correspondiente nos aconseja introducir y elaborar hipótesis que sean inconsistentes con teorías bien establecidas y/o con hechos bien establecidos. Nos aconseja proceder *contrainductivamente*⁵⁵”.

¿Qué significa esto? Como dijimos, significa muchas cosas, pero por ahora vamos a explorar sólo una: su significado hermenéutico.

Para analizar bien a Feyerabend, tengamos en cuenta que es un caso típico de un autor que tiene un “antes”, un “momento de estrellato” (este libro del 75) y un “después”. Es como un filme que tiene un principio, un medio y un final, y el problema es que estos textos y ese libro se encuentran justo en el medio. Para comprender el sentido de esos textos hay que ver de algún modo el principio y el final.

Remontémonos por ende al principio, a un Feyerabend más acorde a ciertos hábitos académicos, que decía las mismas cosas pero sin escándalo. En el año 65 había ya dejado en claro un principio, llamado *principio de proliferación*,⁵⁶ tanto de teorías como de métodos. Nos propone elaborar teorías que sean inconsistentes con el punto de vista aceptado, aún cuando este último pueda ser altamente confirmado y generalmente aceptado⁵⁷. Es interesante destacar que no dice “inconsistente con los hechos”, sino “con el punto de vista” aceptado: ya sabe que no hay hechos independientes de un punto de vista (lo cual es un modo más de decir que todo lo que decimos es, como ya dijimos, *life-world-laden*), pero en el año 75 juega con un lector acostumbrado a que sí puede haber “hechos” sin interpretación. Pero lo más interesante es cómo justifica entonces el principio de proliferación. Porque de modo conforme con la hermenéutica realista que estamos realizando, lo relaciona con cierto realismo⁵⁸. ¿Por qué? Porque la realidad, esa realidad abundante, llena de matices, aspectos y diversidades, no puede ser atrapada totalmente por esas redes que son nuestras teorías. Esa realidad, esa abundancia de realidad por cuyas diversidades olvidadas y más aparentemente pequeñas Feyerabend muestra un afecto tan entrañable en su último libro⁵⁹, es como un mar infinito al cual el pescador debe arrojar sus redes, más o menos a ciegas, una y otra vez para obtener algún

⁵⁴ “Este principio” se refiere a su lema “todo vale” cuyo sentido analizaremos después.

⁵⁵ *Tratado contra el método*, op.cit., cap. 2, p.13. El subrayado es de Feyerabend.

⁵⁶ *Philosophical Papers I*, op.cit., p. 105.

⁵⁷ Ver “Reply to Criticism: comments on Smart, Sellars and Putnam”, en op.cit.

⁵⁸ *Philosophical Papers*, I, op.cit., p. 139.

⁵⁹ *La conquista de la abundancia*, op.cit.

resultado⁶⁰. “Una y otra vez”: proliferación de teorías. Esto es, frente a una realidad siempre más “abundante” que nuestras teorías, éstas deben multiplicarse, proliferar, competir entre sí, como único modo de compensar la esencial falibilidad de nuestros intentos de conocimiento del mundo. Sin el presupuesto ontológico y gnoseológico de una realidad que en tanto tal supera a nuestro intelecto (presupuesto que alcanza suma claridad con la fe en una realidad *creada*) este principio de proliferación sería un mero juego de azar.

Pero, ¿por qué, a su vez, hacemos referencia a este principio? Porque nos permite comprender el proceder “contra” inductivo. Esto es, cuando la ciencia se “estanca”, ese proceder es recomendable, porque la ciencia no se estanca en los momentos de crisis (como bien enseña Kuhn) sino precisamente cuando el paradigma queda fosilizado. Y el paradigma queda fosilizado, inmóvil, cuanto mayor es nuestra tendencia a creer que el paradigma son “los hechos” desnudos de interpretación. En ese sentido, el proceder contra-inductivo no es un proceder “contra-los-hechos”, sino contra un punto de vista habitual, aceptado, de ver el mundo. Hay que tener en cuenta que Feyerabend, cuando escribe, tiene en cuenta, de igual modo que Koyré, Kuhn y Lakatos, a la revolución copernicana. Ese episodio en la historia de la ciencia es el más “visible” en cuanto a las revoluciones *hermenéuticas* que suponen *todos* los cambios en la historia de la ciencia. Galileo procede contra-inductivamente: eso significa que propone una visión del mundo contraria no a “los hechos”, sino al punto de vista ptolemaico, y su punto de vista no fueron los hechos sino *otro* punto de vista. Los cambios de teorías son modos de interpretación del mundo vs. otro modo de interpretación del mundo. Esto no conduce al relativismo, porque justamente lo que tenemos que analizar en la sección tercera es cómo procede la razón *humana* en un mundo *humano* donde no hay hechos que se imponen pasivamente al intelecto, sino teorías mejores que otras que conduzcan a un acercamiento cada vez mayor a la verdad, pero teorías cuya elección, *en su momento*, no es fácil. El proceder contra-inductivo, por ende, es un llamado hacia una renovación de nuestras interpretaciones cuando nuestros paradigmas se estancan. Más que “estancar – se”, nuestros paradigmas estancan el progreso de nuestro conocimiento, cuanto más “únicos” se consideren, porque en ese caso se confunden con la realidad misma y generan la ilusión de agotar su abundancia. La proliferación de teorías es un modo humano y falible de suplir la limitación de nuestro intelecto frente a la abundancia de lo real.

Dado que soy consciente de que es difícil “ubicarse” en esta forma de pensar, propongo al lector un “experimento hermenéutico”.

Imagínese que por un túnel del tiempo vuelve a la antigua Atenas del s. IV a.c. Supongamos a su vez que lleva consigo un sencillo aparato de radio, con baterías portátiles. Entonces, frente a los asombrados griegos, enciende el aparato. ¿Qué escucharía usted? Estática. Muy bien. ¿Qué escucharían los griegos? Un ruido. ¿Estática? ¿Es un hecho que es estática? Si es un hecho tan evidente, ¿por qué los griegos no la escuchan como tal?

La respuesta es medianamente simple y medianamente complicada y nos llevaría a otro tema que retomaremos después. Sigamos ahora con un griego que se ríe de su respuesta y entonces usted trata de explicarle que hay allí unas “ondas electromagnéticas”, pero que

⁶⁰ Limitación del intelecto humano, una realidad que se nos escapa, “teorías” que activamente, y no de modo pasivo, intentan, de modo falible, captar algo del mundo..... No tan lejos del espíritu de Karl Popper de quien Feyerabend intenta casi desesperadamente distanciarse.....

ellos “no saben” que las hay. ¿Y cómo podría usted mostrar experimentalmente la existencia de esas ondas? Pues no podría. Usted está solo: sin sus libros de física, sin sus técnicos, sin aparatos, sin la cultura que, inadvertidamente para usted, apoyaba su evidencia.

¿Cómo se explica que ahora, para nosotros, sea tan natural la suposición de esas ondas? Si no hubiera sido por una proliferación de teorías que, *guste o no*, se sucedieron en toda la historia de la ciencia occidental, no podríamos explicarlo....

Ahora supongamos que usted vuelve a su tiempo, que es profesor de física y un alumno le dice que en la clase “hay” una curvatura espacio-tiempo tal que es la entrada a otra dimensión física del universo, sólo que aún no tenemos el “aparato” para “abrir” esa entrada. Su escepticismo, su risa frente a su alumno, sería completa. Pero si usted recordara su experiencia frente a los griegos, tratando de decirles que “hay” allí ondas electromagnéticas..... ¿Se mostraría tan escéptico? Eso no quiere decir que va a dar la razón a su alumno, sino que tal vez debería abrir sus horizontes hacia la pregunta. Tal vez lo adecuado sea decir “¿tienes alguna teoría que pueda explicar tu afirmación?” No le preguntaría por una “evidencia empírica”, sino por la teoría que hace plausible suponer la existencia de esa curvatura del espacio..... ¿Y no sería también razonable preguntar a otro alumno por otra teoría alternativa? ¿Y no sería razonable suponer que de ese diálogo entre esa proliferación de teorías puede surgir un progreso teórico y un paso más al descubrimiento de los misterios del universo?

El proceder contra-inductivo de Feyerabend, por ende, lejos de ser una “negación de los hechos” es la propuesta de una permanente actitud de nuevas preguntas, de nuevas alternativas teóricas, y por ende, de nuevas formas de interpretar el mundo, frente a paradigmas cuya absolutización estanca el conocimiento de una realidad cuya abundancia es inagotable. Es comenzar a ver cómo procede la razón *humana* frente a un universo *humanamente cognoscible*. Es comenzar a ver que la *creatividad* de nuestra inteligencia es su defensa frente a su propio límite.

2.6. Aclaración final respecto al contexto de descubrimiento

Antes de seguir adelante, una aclaración. El lector habrá notado que estamos analizando el caso de las ciencias hipotético-deductivas como *un caso*, un subconjunto de un conjunto que las incluye, a saber, conocer desde y en nuestros horizontes. Se habrá advertido también que, en cada autor, las “hipótesis” tienen una caracterización especial: sistemas metafísicos que derivan en teorías físicas, en Koyré; conjeturas, en Popper; paradigmas, en Kuhn; proliferación de teorías, con proceder contrainductivo, en Feyerabend. Hemos visto que estos autores redescubren con todo ello que las teorías científicas son radicalmente previas a “la observación”, y por ende redescubren, sin advertirlo, la prioridad de los horizontes de precomprensión. Ahora bien, en el caso de las ciencias hipotético-deductivas, esta prioridad está acompañada, como hemos visto, por una “disminución de certeza”. Las ciencias han dejado de ser, con esto, esas leyes probadas y exactas a las cuales nos acostumbró cierto positivismo, para pasar a ser otra cosa. Conjeturas falsables en Popper, paradigmas históricamente cambiantes en Kuhn, programas de investigación, también falsables, en Lakatos, teorías en proliferación, en Feyerabend. Entonces corremos el riesgo de una confusión: que se piense que estamos diciendo que conocer desde y en nuestros horizontes tiene como “precio” una pérdida de certeza. No es así. Es *en el caso* del método hipotético-deductivo en el que es así, no en *todo* el conocimiento humano. Lo que estamos haciendo en esta parte III es incluir ese

método, ese “humano camino hacia” en el contexto de una hermenéutica realista, pero la peculiar debilidad de la certeza de ese método no es un derivado de la hermenéutica realista. Volveremos más adelante a todo esto, pero no olvidemos que estas aclaraciones son permanentes, pues desde el inicio de la parte I hemos dicho que uno de nuestros objetivos centrales era la reconciliación entre la verdad y la interpretación. Esa reconciliación se nos hace difícil de ver, *ab initio*, desde diversos paradigmas filosóficos, pues, como ya hemos dicho también, hablar de un sujeto que activamente capta algo de la realidad parece disminuir nuestras posibilidades de conocer algo de la verdad. Paradójicamente, no es así. Un planteo de “sujeto y objeto” donde “objeto” implique algo conocido *donde el punto de vista humano no intervenga*; un planteo donde lo “objetivo” implique librarse “*por fin*” del sujeto humano, es un planteo tan sencillamente imposible que, si se coloca a ese planteo como garantía de la verdad, no es su garantía, sino su certificado de defunción. Objetivismo y postmodernismo (entendido este último como la reacción escéptica a esa noción de “objeto”) son las dos caras de una misma moneda donde la relación sujeto-objeto está, tal vez, mal planteada desde el inicio⁶¹. Esto es: sujeto que capta pasivamente datos⁶², y un objeto “en sí”, *queriendo significar ello “no relacionado con el punto de vista humano”*. Nos ocuparemos mucho más de esto en la parte IV pero desde ya decimos nuevamente que la “garantía” de la verdad está en recuperar la noción de una verdad humana. Parecerá obvio que el ser humano conoce una verdad humana pero nos hemos olvidado radicalmente de ello con esa relación sujeto-objeto radicalmente des-humanizada. Esto es radicalmente importante en el caso de las ciencias hipotético-deductivas donde el positivismo cultural remanente nos ha producido la ilusión óptica de que esas ciencias son justamente ese espacio donde lo humano no aparece y *por ende* tenemos “la verdad”. Positivismo y postmodernismo son, sencillamente, “acción y reacción”. No debemos querer huir de nuestra propia humanidad para alcanzar la verdad⁶³. La reacción, frente a esa imposibilidad, será el escepticismo absoluto.

3. La hermenéutica en el contexto de justificación de la hipótesis

Por supuesto, todo sería muy sencillo si, al arrojar a la realidad las redes de nuestras hipótesis, hubiera algo “del otro lado” que las sujetara firmemente. Pero no es así.

Pero no es así *desde* la consideración de la lógica interna del método hipotético-deductivo. Como dijimos en la introducción, lo interesante del debate epistemológico contemporáneo es que el descubrimiento de una noción de ciencia más elástica, más amplia, no fue desde “fuera” de la ciencia. No fueron las sabias palabras de Gadamer, en 1960⁶⁴, las que despertaron a la ciencia de su sueño dogmático. El debate Popper-Kuhn-Lakatos-Feyerabend, que precisamente a partir de la década del 60 toma un gran impulso, fue producto de las semillas plantadas por el mismo Popper en su debate con el neopositivismo. Comencemos, pues, por ahí.

3.1. Popper

3.1.1. La negación de la probabilidad

⁶¹ Ver Putnam, H.: *Realism with a Human Face*, Harvard University Press, 1990.

⁶² Ya sean los “datos de los experimentos” (positivismo) o “las esencias” (cierto aristotelismo).

⁶³ Incluso, los cristianos creemos que Dios, al hacerse hombre, puede comunicarnos mejor su verdad salvadora.

⁶⁴ En su clásico *Verdad y método*; Sígueme, Salamanca, 1991.

La afirmación de cierto grado de probabilidad en la verificación de las hipótesis fue y sigue siendo la última línea de defensa de cierto inductivismo en la justificación de las hipótesis. Una de las cosas que más asombran de Popper, en general, es su radical negación de dicha probabilidad. No sólo asombra sino que, en nuestra opinión, hay allí un detalle precisamente “hermenéutico” que tal vez ni siquiera el mismo Popper advirtió en su momento.

Para Popper la probabilidad de enunciados de una hipótesis es menor cuanto más la hipótesis intenta decir del mundo⁶⁵. Si tuvo razón o no desde un punto de vista matemático es algo que no sólo no nos compete sino que no tiene relación con ese aspecto hermenéutico que intentamos destacar.

Las hipótesis, para Popper, no son tímidos, sino audaces intentos de atrapar al mundo con nuestras conjeturas. Si decimos que “toda” energía es masa por velocidad de la luz al cuadrado, no estamos restringiendo el universo del discurso, y está bien que no lo hagamos. Se supone que nuestro intento es acercarnos más a la verdad con nuestras conjeturas, y por ende tratamos de explicar con ella el mayor radio posible de fenómenos, y darles, así, sentido. Por eso decimos implícitamente “toda” energía, y no “sólo esta energía”, “sólo en esta sección del espacio-tiempo del universo”; “sólo en este planeta”, etc. En ese sentido todos intuimos por qué Einstein explica “más” que Newton: sus conjeturas abarcan, en una unidad de sentido, un mayor radio de fenómenos que Newton. Pero por eso mismo puede equivocarse “más” que Newton: habría en principio más anomalías que podrían refutar esa conjetura, de modo proporcional a su “audacia”. Por ende, a mayor contenido teórico de una conjetura, mayor “refutabilidad” y, por ende, *menor* probabilidad.

Por supuesto, podemos restringir el universo del discurso y punto terminado. Podemos decir que del 100% de casos observados, en un 90% sucedió que..... Pero dejando de lado por ahora el tema de la observación, la *universalidad* que pretende la ciencia no procede de ese modo. Las leyes gravitatorias de Newton, el principio de inercia, la ecuación masa/energía de Einstein.... No pretenden presentarnos un porcentaje. Pretenden decirnos cómo es el universo. Veremos después que, a nivel físico, el precio de tal pretensión es la incerteza, pero, justamente, a Popper no le preocupa, sino que le parece muy bien, que la ciencia trabaje con *conjeturas* que plantean universalmente cómo podría ser la estructura del universo.

Semejante pretensión de universalidad implica concomitantemente una tendencia a cero en el grado de probabilidad de la conjetura. Antes de pasar al obvio tema que sigue (con qué conjetura nos quedamos, entonces) tengamos en cuenta que Popper tiene en cuenta, al decir todo esto, lo limitado de la inteligencia humana frente a un universo infinitamente desconocido. No se trata tanto de la afirmación ontológica de un universo infinito en el espacio y el tiempo, sino de una realidad que, frente a la limitación de nuestro intelecto, tiene un Nro. potencialmente infinito de elementos desconocidos y, en ese sentido, se trata de una realidad infinitamente desconocida.

Es aquí donde comienzan a vislumbrarse las consecuencias hermenéuticas de la negación de la probabilidad en Popper. Una hipótesis “altamente” probable.... ¿Lo es en relación a qué 100%? La *dimensión* del universo es para el ser humano radicalmente desconocida, y por eso, los horizontes de precompensación son siempre limitados (por eso hablamos de

⁶⁵ Un lugar donde se explica esto con toda claridad es “La demarcación entre la ciencia y la metafísica”, en *Conjeturas y refutaciones*, op.cit.

“horizonte”) pero a la vez siempre expandibles, porque nunca podremos encontrar el límite de lo real. En el caso de las ciencias hipotético-deductivas, esos horizontes son estas conjeturas que, cuando más audaces, mayor es su probabilidad *de ser refutadas* por un universo infinitamente desconocido.

Demos una imagen gráfica. La ilusión óptica de la mentalidad positivista nos hace creer que la ciencia es como entrar a una habitación iluminada y con dimensiones conocidas. Es lo que me gusta llamar “la ciencia como inventario”. Es concomitante, esta imagen, con la pasividad del intelecto.

En ese caso, suponemos que, sencillamente, observamos y anotamos “los hechos”. No podemos anotar todo, claro, pero ya llegaremos: allí al fondo están las paredes de la habitación. Con paciencia, lograremos anotar todo. Y podemos equivocarnos al anotar, por supuesto, pero es cuestión de estar atento y tener cuidado. Y eso es todo.

Inspirándonos en que, según Popper, la ciencia es, en cambio, caminar con zancos en un terreno pantanoso⁶⁶, podríamos decir que la ciencia es como entrar a una habitación a oscuras cuyas dimensiones desconocemos. La realidad allí está, pero no vemos nada ni sabemos dónde comienza ni dónde termina.

Ante esa situación, ante todo, tenemos, al entrar, en nuestra inteligencia, las concepciones religiosas y metafísicas que la tradición de nuestro mundo vital nos ha proporcionado. No estamos desprovistos: nuestra inteligencia está cargada de mundo vital. A partir de allí, tratamos de suponer algunas conjeturas razonables, pero falibles, sobre cómo será esa habitación. A su vez, no entramos corriendo. Sería peligroso. Nos quedamos al principio en la puerta, forjando nuestras primeras conjeturas, y luego vamos avanzando lentamente, teniendo cuidado de no toparnos de golpe con lo desconocido.....

La analogía da para más, pero por ahora veamos de qué modo se armonizan nuestros intentos de dar sentido (proyectar horizontes) a un universo cuya dimensión desconocemos y cuyos secretos no son dados pasivamente a nuestro intelecto. Por supuesto que la realidad de la habitación tiene “luz”: si camino y me topo con “algo”, eso es precisamente un chispazo en medio de la oscuridad, ese es el “*verum*” de lo real que entra en diálogo con nuestros horizontes. Y, desde luego, hay aspectos de esa realidad que pueden tener mayor certeza: mi propia existencia, no solipsista, sino rodeada de compañeros en la difícil caminata, y una armonía de razón y fe en un Dios creador de la habitación. Sabemos que hay un orden en ella pero lo vamos descubriendo a tientas y muy progresivamente, y todo eso, desde el ojo de lo humano: Dios mismo, en ese caso, es visto humanamente, como causa 1ra.

3.1.2. El paso a una racionalidad cualitativa

Pero volvamos a Popper. Al principio él se entusiasma mucho con la “asimetría entre falsación y verificación”. Esto es, en un razonamiento hipotético-deductivo, la afirmación del consecuente no garantiza de ningún modo la verdad del antecedente. Eso, por otra parte, ya lo sabían los inductivistas más serios (Hempel). Por más que se afirme “infinitas” veces al consecuente, eso no establece con necesidad lógica la verdad del antecedente. Si p, entonces q; q, entonces p..... No, no necesariamente. Pero al revés, sí: si p, q; ahora bien, “no q”, entonces, “no p”, *necesariamente*.⁶⁷

⁶⁶ La lógica de la investigación científica, op.cit.

⁶⁷ Coherentemente con nuestra base en Sto Tomás, nosotros pensamos que la lógica deductiva es necesaria. Sobre el tema de la lógica en Sto Tomás, ver Schmith, R.W.: The Domain of Logic According to Saint

Por ende, si las conjeturas son, en sí, falibles, falsables, si se encuentra un caso que las contradice, entonces, aunque no podamos estar seguros de su verdad, podemos estar seguros de su falsedad y descartarla..... ¿Necesariamente?

Popper ha sido acusado innumerables veces de ese falsacionismo “ingenuo” según el cual el método hipotético-deductivo nos permitiría “probar” qué hipótesis es falsa. Conjeturamos que tal vez los motivos de esa malinterpretación de sus textos son varios: a) su entusiasmo con respecto al *modus tollendo tollens*, por el tema de la falsación; b) concebir la falsación y las anomalías como instancias posteriores a las conjeturas (al contrario que Lakatos); c) sus serias advertencias con respecto al abuso de las hipótesis *ad hoc*; d) su interpretación sólo convencionalista de la “tesis Duhem” (que ya veremos qué es); e) su utilización de la expresión “experimentos cruciales”. Independientemente de un análisis explicativo del por qué de esas posiciones, lo importante ahora es destacar que, en el rechazo que Popper hace de esa “acusación”⁶⁸, aclara explícitamente que la instancia falsadora es del conjunto de antecedentes, antes de llegar a la instancia singular falsadora. Eso es importantísimo, porque es el motivo por el cual la falsación *no es necesaria*. El “antecedente” del razonamiento hipotético-deductivo, en la ciencia, no es una hipótesis, sino varias, seguido además por el conjunto de condiciones iniciales singulares. O sea que es un conjunto de cosas..... En términos lógicos, una conjunción cuya negación no refuta a cada uno de sus miembros, sino a la conjunción (si p y q, entonces r, y no r, entonces no p y q) Traducido eso a ciencia, eso implica que, en una falsación, no sabemos qué elemento de nuestra conjetura, o cuáles de ellas, están “fallando”, o si está actuando una o más del nro, potencialmente infinito de condiciones iniciales desconocidas.

Mucho más con la corroboración. La corroboración, como afirmación del consecuente, no afirma necesariamente al conjunto del cual el consecuente se desprende. Menos aún cuando Popper ya ha descartado la probabilidad y por ende la corroboración no es un informe sobre el comportamiento futuro de la conjetura⁶⁹, sino sólo de su comportamiento pasado. La corroboración es una señal de que por ahora podemos seguir adelante, una no-refutación de la conjetura, pero de ningún modo es “probar” la hipótesis ni tampoco establecer su grado de probabilidad. La hipótesis puede ser no-falsada (corroborada) una o infinitas veces *en el finito espacio de lo humano* y eso, en relación al universo infinitamente desconocido, es muy poco...

¿Cuál es la importancia hermenéutica de esto? Primero, vemos que el contexto de justificación deja de ser un momento donde se conocen “datos” que necesariamente afirman o niegan hipótesis ante un científico concebido como un robot, como una sutil máquina de calcular y anotar. Segundo (y esto es fundamental) la *no* necesidad de la falsación y de la corroboración abre una instancia de *elección, de opción, de decisión intelectual*, ante una conjetura que no se impone por ningún tipo de necesidad. Eso implica un intelecto que tiene que tomar decisiones, que tiene que “sopesar”, “considerar” posibilidades a seguir en un mundo de hipótesis ninguna de las cuales se impone *con necesidad*. Volvemos a decir que ninguna de estas conclusiones fue afirmada desde fuera de la ciencia sino desde dentro del debate sobre su método.

Thomas Aquinas, Martinus Nijhoff, 1966, y Deaño, A.: Las concepciones de la lógica, Taurus, Madrid, 1980.

⁶⁸ Realismo y el objetivo de la ciencia, op.cit., Introducción de 1982.

⁶⁹ Conocimiento objetivo, op.cit., 1, 8.

Pero entonces llegamos a una instancia fundamental. El rechazo popperiano a la verificación probable, y a una versión cuasi-matemática del método hipotético-deductivo, *implica el paso de una mentalidad cuantitativa a otra cualitativa* en la ciencia. El “camino” a seguir en esa habitación a oscuras (en ese caminar con zancos en un terreno pantanoso, para seguir la imagen de Popper) no es ya cuestión de unas cuantas fórmulas de lógica-matemática. Paradójicamente, lo único que éstas “prueban” es que la conjetura no se puede afirmar o negar *con necesidad*. Voy caminando lentamente en esa habitación desconocida y me topo con “algo” no previsto por mi conjetura. ¿Qué hago? ¿Rechazo absolutamente la conjetura? No necesariamente. ¿Entonces sigo avanzando? Tampoco necesariamente. ¿Para dónde voy? ¿Qué hago?

Es aquí donde la misma noción de “racionalidad” se encuentra atrapada en un paradigma de “lógica y matemática” del cual todos estos autores salen pero sin llamarlo racionalidad⁷⁰, lo cual genera serias dificultades en su interpretación. La contestación a esa pregunta (“¿qué hago?”) puede ser perfectamente racional, pero allí racionalidad no será igual a “cálculo” ya lógico, ya matemático, ya ambos. Es el paso a una racionalidad cualitativa que no se reduce sólo a “ratio” sino que re-incorpora elementos de ese intelecto activo, visto en la parte I. Es re-descubrir desde la ciencia una racionalidad hermenéutica.

3.2. Kuhn

3.2.1. La tensión esencial

En estos autores se produce, entonces, un “paso” de una noción cuantitativa de la racionalidad a una *cualitativa*. Pero a ellos mismos les cuesta *llamar* a eso “racionalidad”. T. Kuhn es un buen ejemplo de ello.

La interpretación “post-moderna” de Kuhn tiene mucho que ver con lo que él mismo llama cambio “no racional” de paradigma. La articulación de paradigmas diferentes es explicada por motivos “psicológicos”, “sociológicos”, pero no “rationales”.

Por supuesto, algo de esto hay. Ya hemos visto que una cosa es el comportamiento de las comunidades científicas, donde hay lugar para todos los defectos morales e intelectuales típicos de lo humano, y otra cosa es esa racionalidad *implícita* que Lakatos redescubre cuando explica de qué modo un programa de investigación progresa cuando, precisamente, los científicos intentan *defender* el núcleo central de sus anomalías. Sin embargo, eso no es lo relevante en este momento. Lo importante es que uno de los principales motivos psicológicos de cambio de paradigma, que Kuhn no llama “racional”, forma parte esencial, en nuestra opinión, de esa racionalidad *cualitativa* de la que hablábamos en el punto anterior y que se conecta también con esa racionalidad implícita que descubrimos en la sección 2.

En el cap. VI de su libro del 62⁷¹, Kuhn explica algo que ya había explicado en 1959⁷², una “tensión esencial”, concepto importante que toma para el título de su importante libro del 77⁷³. Kuhn ya ha explicado que las comunidades científicas se aferran a sus paradigmas; ahora bien, su tarea como “epistemólogo de la historia de la ciencia” es explicar cómo se articulan los distintos paradigmas *desde* allí.

⁷⁰ Excepto Lakatos, ya vamos a ver por qué.

⁷¹ La estructura de las revoluciones científicas, op.cit.

⁷² “La tensión esencial: tradición e innovación en la investigación científica”, en La tensión esencial, FCE, 1996.

⁷³ Op.cit.

Para eso Kuhn da una explicación psicológica. Utilizando los ejes centrales de la percepción de la Gestalt, compara, sencillamente, al paradigma dominante con la figura, y al alternativo con el fondo. Entonces se produce esta “tensión” esencial: el científico formado en el paradigma dominante puede estar muy aferrado a él pero, paradójicamente, es el mejor preparado para percibir el fondo, esto es, el alternativo, en la medida que el “switch” gestáltico implica una contraposición figura-fondo.

Esto no es un detalle en la explicación histórica-epistemológica de T. Kuhn. Cuando discute la “tesis de Merton”, según la cual la ciencia moderna se origina en prácticas empíricas y no teoréticas del renacimiento, Kuhn afirma que es precisamente al revés⁷⁴. La sucesión de paradigmas se da en las ciencias “clásicas” (astronomía, estática, óptica), esto es, en las ciencias altamente teoréticas cuyo lugar de estudio es la universidad occidental. Los grandes cambios en los paradigmas físicos se dan en los físicos *teóricos* (Copérnico, Galileo, Kepler, Newton) y no en aquellas figuras geniales que habían sido formados en escuelas artes y oficios, como Leonardo. ¿Cuál es la explicación? Que por más genio que fuera Leonardo, su “training” no era la teoría ptolemaica y por ende no tenía con qué compararla. Copérnico (tal vez menos genio que Leonardo) y Galileo, sí: habían sido formados en el paradigma ptolemaico, conocían los debates teoréticos sobre la retrogradación de los planetas y habían tenido contacto con las matemáticas neopitagóricas. Eso no implicaba que *necesariamente* iban a hacer ese cambio de percepción teorética, pero sí que *podían* hacerlo. Esa es la tensión esencial. Un científico formado en un paradigma B puede estar muy aferrado a B, pero tiene *a la vez* la capacidad de percibir comparativamente lo *distinto* a B.

La importancia de esto, desde un punto de vista hermenéutico, es palmaria. Primero: ¿por qué excluir a este tipo de percepción teorética de la racionalidad? Claro, si racionalidad fuera igual a cálculo, sería obvio, pero ya vimos que no es así. ¿No es acaso esto un paso más en esa racionalidad cualitativa de la que hablábamos? Pero no muy distinto a lo que llamo *intuición conjetural*. Esa “captación” del paradigma distinto, ese “darse cuenta” de un paradigma diferente en ocasión de una anomalía, ¿no es acaso un aspecto más de ese intelecto activo que, caminando por esa habitación a oscuras, proyecta sentidos, intenta dar un poco de luz con ciertas conjeturas, esto es, hipótesis falibles sobre lo desconocido? Pero se me podría decir: muy bien, puede ser, pero se supone que estamos hablando del contexto de justificación. Pues bien, de eso se trata. ¿Qué “justifica” la elección de una teoría, en esta explicación? No un cálculo, sino la *visualización* de una explicación alternativa para una acumulación de anomalías ante las cuales el paradigma anterior se muestra insuficiente⁷⁵. Esto es: lo que “justifica” la elección de una teoría alternativa es

⁷⁴ “La tradición matemática y la tradición experimental en el desarrollo de la física”, en La tensión esencial, op.cit.

⁷⁵ En este contexto hay que tener cuidado de no interpretar a la anomalía como un “hecho” frente a la teoría. Los paradigmas dominantes tienen explicación para ciertos problemas interpretados desde ese paradigma, como por ejemplo la retrogradación de los planetas, explicada por el paradigma ptolemaico. Eso no es una anomalía en el sentido “un hecho que refuta”; es una anomalía normal que forma parte del *puzzle solving* del paradigma. Comienza a convertirse en anomalía relevante cuando los paradigmas alternativos tienen para ella una explicación que comienza a ser considerada como “mejor” por un miembro de la comunidad científica del paradigma dominante. Ese paso es por supuesto falible, se tenga conciencia de ello o no.

una visualización, esencialmente falible, de una explicación “mejor”. Nada esencialmente distinto a la audaz conjetura popperiana o a la famosa *abducción* de Peirce⁷⁶.

Segundo, es importante que esta explicación sigue dando a lo teórico su fundamental primacía. La sucesión de paradigmas diferentes es una sucesión teórica (Ptolomeo, Copérnico, Galileo, Kepler, Newton, Einstein), lo cual es totalmente coherente con esa primacía de la teoría sobre la observación destacada desde Koyré hasta Feyerabend, como vimos en el punto 2.

Por supuesto, alguien puede pensar si esto es todo lo que Kuhn decía para explicar el cambio de un paradigma a otro, que da pie al famoso problema de elección de teorías. No, de ningún modo: Kuhn fue muy atento a las *prácticas* que este mundo *teórico* tenía en esa cuestión. Para ello pasemos al siguiente tema.

3.2.2. La crítica a la racionalidad algorítmica

En un famoso ensayo que trata precisamente sobre la elección de teorías⁷⁷, Kuhn manifiesta su pleno acuerdo con ciertos criterios *generales* para la apreciación de una “buena” teoría científica. Con lo cual la imagen del “Kuhn postmoderno y relativista” se desvanece, pero esa es otra cuestión. Kuhn destaca la precisión, la coherencia, la amplitud, la simplicidad, la capacidad de unir fenómenos aislados en una unidad teórica, y la fecundidad. Dejando de lado que esos criterios son teóricos, no “empíricos” (y lo dejamos de lado no porque ello no sea importante, sino para no insistir), lo importante ahora es que Kuhn destaca que esos criterios *generales* no son *todo* lo que *cada* científico necesita, *en cada caso concreto*, para elegir entre una teoría y otra: “...Individualmente, los criterios son imprecisos: los individuos pueden diferir legítimamente en sus aplicaciones a casos concretos”⁷⁸. Cuando Kuhn dice “impreciso”, está comparando con lo “preciso”, esto es, “algorítmico”. Justamente, ese tipo de racionalidad cuantitativa o sólo lógico-matemática de la cual, hemos visto, Popper comienza a salir⁷⁹. Esto es perfectamente coherente con las “normas lógicas” de la falsación y la corroboración. Hemos visto que lo único que nos dicen las leyes lógicas (y en ese sentido, algorítmicas) de la lógica proposicional es, precisamente, que la falsación y la corroboración no son exactas. Si p y q , entonces r ; ahora bien, no r . El resultado “algorítmico” es no p y q . O sea, la negación del conjunto. Pero entonces, ¿qué elemento del conjunto es el que falla? Pues no se puede saber con certeza lógica, y es por eso que aún cuando sea plausible estar atento a las falsaciones, no por ello el científico va a saber “exactamente” qué hacer en cada caso concreto, donde se juega su permanente elección entre teorías.

Es en este paso, en el paso de una racionalidad algorítmica a la apreciación de cada caso singular, donde Kuhn encuentra una novedad importante y donde nosotros encontramos un paso más hacia esa racionalidad cualitativa que puede apreciar, juzgar la multiplicidad de factores que entran en un caso concreto, cuestión íntimamente relacionada con la hermenéutica. “...Comenzaré preguntando –dice Kuhn- cómo es que los filósofos de la

⁷⁶ Tema central en toda la obra de Peirce, aunque uno de sus escritos centrales al respecto podría ser “On The Logic Of Drawing History From Ancient Documents, Specially from Testimonies”, en *Essential Peirce*, Vol II, Indiana University Press, 1998.

⁷⁷ En “Objetividad, juicios de valor y elección de teorías”, en *La tensión esencial*, op.cit.

⁷⁸ Op.cit., p. 346. Es precisamente en este punto donde Feyerabend destaca el tema de la inconmensurabilidad, en *Philosophical Papers* I, 1, 5.

⁷⁹ Obviamente, en la interminable “pelea” entre Popper y Kuhn, éste acusa al primero de que su falsación es uno de esos criterios sólo algorítmicos. Hemos visto que no es así, pero también por qué parece que es así.

ciencia han descuidado durante tanto tiempo los elementos subjetivos que intervienen regularmente en las elecciones reales de teoría, las que hacen los científicos en forma individual”⁸⁰. Por supuesto, es una pregunta retórica, pero obsérvese el detalle: “elementos subjetivos”. Precisamente, esos elementos que la “objetividad” entendida como ausencia de sujeto, y mucho más la objetividad “científica” han querido dejar de lado como garantía de la verdad. Y ya hemos visto, como una cuestión esencial a nuestro planteo hermenéutico, que flaco favor ha hecho a la causa de la verdad esa noción de “objeto”. Kuhn está sencillamente haciéndonos acordar (preguntándonos del por qué del olvido⁸¹) que en la empresa científica, hay en la elección de teorías un insustituible elemento subjetivo, que pasa en este caso no sólo por la inserción en un marco teórico (paradigma) sino por una *decisión personal* a la hora de elegir una teoría, decisión que ningún método algorítmico puede sustituir. Lo cual no es más que la aplicación, al caso de la ciencia hipotético-deductiva, de algo general: en todo acto de conocimiento hay un horizonte interno, una perspectiva desde la cual se opta, según cierta empatía, el aspecto de un objeto de conocimiento que ha dejado por ende de ser “dato” para pasar a ser “algo de lo real” interpretado por un sujeto.

La crítica a la sola racionalidad algorítmica, el “hacernos acordar” de los imprescindibles aspectos subjetivos que entran en cada caso concreto de elección de teoría, no es sino otro paso que da el debate interno de la epistemología contemporánea hacia la hermenéutica en el seno mismo del razonamiento hipotético-deductivo, en este caso, en el contexto de justificación. La sensación de “desánimo” que a veces se percibe cuando se dan estas explicaciones no es sino un síntoma del positivismo cultural dominante. Queríamos que la ciencia fuera, al menos en la “justificación” de una teoría, “objetiva”, esto es, libre de lo humano..... Y descubrimos finalmente que la ciencia es humana. No hay nada de malo en lo humano, excepto en el pecado. Una ciencia humana no es una ciencia arbitraria. Es, sencillamente, lo que es: un falible, noble y a veces momentáneamente exitoso intento de contemplar ese universo creado, infinitamente desconocido, y por ende más misterioso que exacto.

3.2.3. Una pequeña aclaración sobre la inconmensurabilidad

Tal vez haya resultado extraño que, en un trabajo sobre la hermenéutica y la ciencia hipotético-deductivo, no hemos tratado explícitamente, hasta ahora, el tema en principio “más hermenéutico” de Kuhn: la famosa inconmensurabilidad.

No lo hemos tratado sencillamente porque ya lo hemos hecho. Esto es: si nuestro trabajo hubiera comenzado en esta parte III, hubiéramos tenido mucho para aclarar sobre esa cuestión. Pero después de aclarar la posibilidad de comunicación de horizontes, sobre la base de un significado analogante, en las partes I y II, las dificultades de comprensión entre un paradigma científico y otro no son más que un caso particular de las dificultades –no imposibilidad– de la comunicación de horizontes diferentes. Si Thomas Kuhn, en el caso propiamente científico, oscila entre una dificultad o una imposibilidad de comunicación, es otro problema que en nuestra opinión no agrega ni quita nada a tu “toma de conciencia hermenéutica” respecto a las ciencias hipotético-deductivas.

Sin embargo, queremos hacer tres aclaraciones, que por un lado hacen justicia a Kuhn y por otro son útiles a nuestros fines.

⁸⁰ En “Objetividad, juicios de valor y elección de teorías”, op.cit.,p. 349.

⁸¹ Obviamente la respuesta es conocida para Kuhn. Es el positivismo el causante de ese olvido.

Primero, nos parece que sólo una lectura demasiado rápida o descontextualizada del Kuhn del 62 puede dar la idea de una *imposibilidad* de comprensión inter-paradigmática. De lo que Kuhn está hablando es de la imposibilidad de un lenguaje neutro, que pueda traducir una teoría a otra sin una “pérdida de sentido”⁸². Y eso es una *obviedad* cuya “novedad” nos advierte nuevamente el lavado de cerebro cultural al cual el positivismo nos ha sometido. Ninguna comprensión del otro horizonte puede hacerse sin la intersección del propio horizonte y en ese sentido ninguna comprensión implica ponerse *exactamente* en el lugar del otro dejando de lado nuestro horizonte. En ese sentido es que siempre hay, en toda comprensión, un “costo”: ninguna comprensión humana de otro horizonte es una comprensión absoluta, pero eso es, sencillamente, tomar conciencia... De que no somos Dios.

Segundo, Kuhn ha aclarado posteriormente que el problema de la inconmensurabilidad no se reduce al problema de la traducción. Ha diferenciado explícitamente traducción de bi-lingüismo⁸³ y ha puesto en esta última el peso de la interpretación. Por ejemplo, un bilingüe en inglés y castellano es perfectamente posible. Puede “entender” a la vez un idioma del hablante A e intentar decir “eso mismo” en el otro idioma del hablante B, y ambos hablantes lograrán, sí, comunicarse pero, nuevamente, nunca como si los horizontes desde los cuales ambos entienden hubieran desaparecido. Ello, aplicado a la ciencia, es aún más complejo, porque la falta de conciencia histórica de los paradigmas hace olvidar a sus miembros la esencial historicidad de sus significados...

Y eso es mucho más complejo en la ciencia precisamente porque a Kuhn no se le ha escapado un “detalle” fundamental: la diferencia entre el sentido cotidiano de ciertas palabras y el sentido que la misma palabra puede tener en un paradigma científico determinado⁸⁴ (como por ejemplo la famosa “agua” y digo famosa sobre todo porque Kuhn conoce el experimento mental de las tierras gemelas de Putnam⁸⁵). Los términos científicos tienen menor vaguedad, mayor complejidad, mayor precisión y exactitud intra-paradigmática pero por ello mismo es mucho más difícil traducirlos interparadigmáticamente.

Todo lo cual no hace más que enfatizar la utilización de otro tipo de racionalidad, precisamente hermenéutica, a la hora de elegir una teoría en la tarea científica. Frente a estas dificultades de sentido, totalmente innegables en el sentido de totalmente humanas, la empresa de racionalidad científica, sobre la base normas algorítmicas exactas y lenguajes unívocos, sería una empresa imposible. Digna conclusión del post-modernismo en caso de que la racionalidad fuera lo que el positivismo nos dijo que es: sólo cálculo.

3.3. Lakatos

Cuando vimos a Feyerabend habíamos dejado pendiente la crítica que éste hace a su amigo Imre Lakatos: anarquismo disfrazado. Si es legítimo para un científico no abandonar a un programa “empíricamente” regresivo (o al revés), ¿qué diferencia a un programa científico de otro metafísico, sino la voluntad del científico? Eso no es más que disfrazar con bonitas palabras racionalistas a la esencial anarquía de la ciencia.....

La respuesta de Lakatos es muy valiosa a nuestros fines. Vamos a citarla literalmente: “...Deseo expresar que tales objeciones carecen de fundamento. Racionalmente uno

⁸² Ver The Road Since Structure, op.cit., 2, p. 36.

⁸³ Op.cit., 4.

⁸⁴ Op.cit., 3 y 4.

⁸⁵ Op.cit., 3. Explicaremos este ejemplo hacia el final de este ensayo.

puede adherirse a un programa en regresión hasta que éste es superado por otro rival *e incluso después*. Lo que *no* debemos hacer es negar su pasado deficiente. Tanto Feyerabend como Kuhn mezclan evaluaciones *metodológicas* de un programa con los sólidos consejos *heurísticos* acerca de cómo proceder. Es perfectamente racional participar en un juego arriesgado; lo que es irracional es engañarse en relación a los riesgos”⁸⁶.

En primer lugar, observemos nuevamente que el criterio de elección de teoría se sigue ampliando. No hay una norma exacta (algorítmica), sino la decisión de que “vale la pena” correr el riesgo de adoptar tal o cual teoría. Esa decisión es una decisión intelectual en el sentido de que es precedida por una consideración de las características de la teoría, pero esas características no suplen a la radical incertidumbre del programa de investigación.

En segundo lugar, a diferencia del primer Kuhn, que no llamaba “racional” a los motivos psicológicos para la adhesión o cambio de paradigma, Lakatos sí llama racional a este “correr el riesgo”. Esta novedad terminológica es fundamental. Explícitamente, en este caso, la racionalidad es algo más que el solo cálculo. A los lectores que lean esto desde un paradigma ya metafísico, hermenéutico o fenomenológico, eso les parecerá obvio, y entonces vuelvo a aclararles que lo valioso de esto es que surge como resultado de un debate interno dentro de la metodología de las ciencias hipotético-deductivas. No se puede apreciar el valor de estos progresos, en estos autores, si se desconoce el contexto positivista donde estos debates tenían público. W.H.Newton-Smith, en un libro por lo demás excelente sobre estos temas⁸⁷, coloca este título al capítulo III de su libro: “Popper: the irrational rationalist”⁸⁸. ¿Por qué “irrational”? Por su rechazo de la inducción...⁸⁹. Como vemos, en este autor, quien escribe en 1981, rechazar la inducción equivale a irracionalismo.

Pero ya hemos visto que no es así. Es más, el criterio de racionalidad se va ampliando. Es perfectamente coherente que, si la racionalidad en la elección de teorías no es, como aclaró Kuhn, algorítmica, haya un riesgo concomitante en la decisión por una o por otra. Y lo que está haciendo Lakatos es convertir a ese riesgo en explícito y, prácticamente, *un riesgo cuya conciencia es criterio de demarcación* entre una actitud racional y otra que no lo es tanto en nuestra vida intelectual. Conciencia de riesgo que es además concomitante con la distancia crítica y conciencia histórica que podemos tener respecto a la propia cosmovisión del mundo en la que nos movemos.

En tercer lugar, vemos que con este tema la distancia entre teoría y praxis se acorta, desde la misma operatoria del método hipotético-deductivo. Nuevamente, volvemos a decir que esta unión entre teoría y praxis fue anunciada desde “fuera” de la ciencia hipotético-deductiva, ya desde Gadamer, obviamente⁹⁰, ya desde Putnam⁹¹, pero lo interesante es que surge en este caso como resultado del debate interno de la ciencia. Nos movemos en este caso en una *decisión intelectual riesgosa*. La sola expresión “decisión intelectual”, “decisión teórica” lo dice todo. Y no se trata, como vemos, de temas que habitualmente llamamos prácticos. No es la decisión de un cirujano, en segundos, cuando el paciente en

⁸⁶ En *La metodología...* Op.cit., p. 152.

⁸⁷ *The Rationality of Science*, Routledge, 1981.

⁸⁸ Cap. 3.

⁸⁹ Op.cit., p. 53

⁹⁰ Sobre todo, en *El giro hermenéutico*, Cátedra, Madrid, 1995.

⁹¹ Ver *Realism with a Human Face*, op.cit. y también *El pragmatismo*, Gedisa, Barcelona, 1999.

la mesa de operaciones tiene un paro cardíaco. No es ese el debate epistemológico contemporáneo. Se trata de la elección entre Ptolomeo y Copérnico, para dar el ejemplo que pone en adecuado contexto al debate. Se trata de las más altas teorías de la física matemática y la cosmología.

La importancia de esto para una noción hermenéutica de la vida intelectual es decisiva. Lo veremos más adelante con más detalle, pero la interpretación, entendida como el conocimiento de algo de lo real desde y en un mundo vital, requiere siempre un enfoque, un ángulo, una empatía, destacada siempre por Husserl como elemento decisivo del horizonte interno, como vimos en la Parte I. Ello implica una noción de *vivencia* intelectual donde la confluencia entre intelecto y voluntad es completa. El intelecto humano no es pasivo, sino que proyecta anticipaciones de sentido desde lo más íntimo del mundo vital. En el caso de la ciencia hipotético-deductiva, los llamados datos objetivos no son más que corroboraciones, en tanto tales inseguras, y que requieren por ende la decisión de seguir adelante o no, modificar, corregir, avanzar, retroceder. Plantearse allí una diferencia estricta entre “hacer” y “contemplar” es plantear una dialéctica imposible.

En cuarto lugar, vemos por qué la diferencia entre contexto de descubrimiento y contexto de justificación fue didáctica, metodológica, más que real en todo lo que venimos escribiendo. Si se quiere, lo más cercano a lo real son dos “momentos” en la praxis del científico: uno, cuando se le ocurre una teoría (nunca de la nada), otro, cuando decide seguir adelante, o corregirla, o abandonarla. Pero no hay un momento de libertad teórica seguido por otro de “obediencia a los datos”: no se puede obedecer a lo que no existe. Por eso protesta Lakatos contra la mezcla metodológica y “heurística”. Pide a sus críticos que no reclamen requerimientos “metódicos” que sustituyan a los “modos de descubrimiento” que van guiando la elección de la teoría. En última instancia, no hay *métodos precisos* que sustituyan a los *buenos consejos* que Lakatos está sugiriendo.

En quinto lugar, observemos otra vez la herencia de esa mentalidad cualitativa de Popper. Si la falsación y la corroboración no son exactas, ¿qué queda sino correr *riesgos*? En última instancia Lakatos reelabora la metodología de conjeturas y refutaciones por una macro-conjetura (el programa de investigación) seguido de un proceso de macro-corroboración o falsación (la progresividad o no del programa, tanto teórica como empírica). Que una conjetura corroborada pueda ser falsada más adelante, o que una conjetura falsada pueda ser corroborada más adelante, no es más que un riesgo *implícito* y *necesario* en la sola noción de conjeturalidad del conocimiento hipotético-deductivo.

Eso nos lleva a la última aclaración. La “conciencia del riesgo”, alguien podría objetar, es algo perteneciente al mundo 2 de Popper (estados de conciencia) y no a la verdad y validez de las teorías (mundo 3) que es lo que Popper considera el mundo de la objetividad. “Objetividad” significa en Popper *comunicable, porque la teoría ha sido explicitada*⁹², y en ese sentido la teoría adquiere una “vida propia” independiente de quien la ha pronunciado. Eso es, “objetivo” no significa en Popper una independencia del punto de vista humano, sino que la teoría es criticable *en sí misma*, sencillamente porque al ser lingüísticamente explicitada, puede ser criticada por otros. En ese sentido todo programa de investigación, en la sola medida que no sea un elemento incognoscible de una vida solipsista de un sujeto, corre intrínsecamente el riesgo de ser criticado, por dos motivos: a) el programa puede ser en sí mismo falsable aunque el científico no lo

⁹² Ver Conocimiento objetivo, op.cit., 4, y All Life Is Problem Solving, op.cit., 2.

considere así (tal la aclaración que Popper hace con respecto al programa de Newton⁹³); b) independientemente de su falsabilidad empírica, un programa de investigación es siempre criticable sencillamente porque está proferido, pronunciado. En ese sentido el riesgo de la crítica es siempre inherente a toda proposición proferida; es un tema de diálogo inter-subjetivo, independiente de los estados de conciencia del sujeto que pronuncia el programa. En ese sentido, la famosa expresión de Lakatos de que todo programa nace y muere en un mar de anomalías⁹⁴, es una particularización de algo más amplio: todo conocimiento humano nace en un contexto lingüístico que lo convierte en dialógico, en *conversacional*, que es inherente al modo humano de conocer⁹⁵. Obviamente hay seres humanos que *no quieren* dialogar, y que *no conciben* a lo humano como conversación. Y eso es precisamente una actitud ideológica, donde el ser humano cree que no tiene límites que tengan que ser ampliados con el diálogo⁹⁶. Y por eso el positivismo es la ideologización de la ciencia, el endiosamiento de la ciencia, donde, muerto Dios como esperanza de certeza, nace la ciencia pretendiendo sustituirlo.

Resumiendo, la conciencia de riesgo no es sólo un estado subjetivo de conciencia: es una propiedad esencial de la ciencia hipotético-deductiva a la vez que una propiedad esencial del carácter necesariamente dialógico del conocimiento humano.

Ahora bien, hemos visto que este tema, tan importante en Lakatos, era una respuesta a Feyerabend. ¿Era su amigo, entonces, un defensor del irracionalismo? Veremos que no, y que bajo la expresión “anarquismo disfrazado” Feyerabend escondía un elogio para con Lakatos quien no tenía más que *consejos* que dar frente a los *límites* de todas las metodologías.

3.4. Feyerabend

3.4.1. Los límites de la razón humana al escalar las montañas de lo real

Uno de los libros más importantes de Feyerabend, posterior a “Tratado contra el método”, es, a nuestro juicio, Adiós a la razón⁹⁷, título que tal vez ahora, una vez vistas las críticas kuhnianas a la racionalidad algorítmica, podamos comenzar a entender.

En las primeras páginas de este libro, Feyerabend intenta aclarar qué quiso decir con su famosa expresión “todo sirve”. Lo curioso, como un caso interesante de texto y contexto, es que no vuelve a decirlo de otra manera, sino que cita literalmente, aunque en el contexto de esta explicación, lo que él mismo escribió en 1975: “...Mi intención no es sustituir un conjunto de reglas generales por otro conjunto: por el contrario, mi intención es convencer al lector de que *todas las metodologías, incluidas las más obvias*, tienen sus límites”⁹⁸. Tratemos de reflexionar sobre lo que está diciendo. No dice que va a proponer otras reglas, tampoco dice que las metodologías son falsas o inútiles. Dice, sencillamente, que tienen sus límites. “Límite” es una palabra importante en hermenéutica, como hemos visto. El ser humano conoce desde y en “límites”, en horizontes, que se pueden ampliar, pero horizontes al fin.

En el caso de Feyerabend, tenía, como hemos visto, un significado específico. El principio de proliferación de teorías era un principio que intentaba compensar los límites

⁹³ En *Replies to my Critics*, op.cit., 12, p. 1009.

⁹⁴ En *La metodología...* Op.cit.

⁹⁵ Ver Gadamer, op.cit.

⁹⁶ Los creyentes cristianos creemos que Dios, no teniendo límites, dialoga sin embargo con el hombre.....Cuan absurda parece desde allí la pretensión humana de no dialogar.....

⁹⁷ Op.cit.

⁹⁸ Op.cit., p. 28.

de nuestro conocimiento ante un universo potencialmente infinito en cuanto a lo desconocido. Los métodos de las ciencias hipotético-deductivas, por lo tanto, pueden ser buenos, pueden servir para “momentos de paz”⁹⁹ en la empresa científica, pero puede llegar un momento donde, frente a un problema, el método habitualmente empleado no da respuestas. Nada absolutamente diferente a los límites del *puzzle solving*¹⁰⁰ en la ciencia normal kuhniana. Esto es, llega un momento donde los métodos normales pueden enfrentarse con una pared. Allí la ciencia se estanca excepto que se dé un salto, esto es, excepto que la *creatividad* del científico o los científicos, saltado los límites de metodologías diversas, salten por encima del problema y, con un proceder contrainductivo, decidan correr el riesgo de aventurarse por nuevos e inexplorados caminos.

La revolución copernicana fue eso. No fue sólo una revolución de contenidos; lo fue también de métodos. El método aristotélico-ptolemaico no admitía, *coherentemente*, el uso de las matemáticas en el mundo sublunar. Pero, según Kuhn¹⁰¹, Copérnico, tímidamente, sin querer escandalizar a nadie, utiliza, en los últimos capítulos de su libro, las vigorosas matemáticas neoplatónicas para explicar los movimientos de la tierra que, en su esquema, *se mueve*. Hoy no nos damos cuenta, pero en el s. XVI, esa unión entre física y matemática fue metodológicamente revolucionaria. Copérnico de manera tímida, y Galileo, después, casi a gritos, superaron de ese modo los límites de una metodología aristotélico-ptolemaica.

La razón humana, en este caso, es *creativa*. Inventa nuevos métodos, prueba nuevos métodos, porque la riqueza de lo real la supera, y el único modo de acercarse a ese universo cuyo misterio siempre nos gana es mediante una intuición conjetural, al estilo Popper, o una abducción, al estilo Peirce, nociones ambas que se relacionan con ese intelecto en cuanto activo que ilumina y a la vez proyecta el ámbito de su conocimiento. Este “saltar los límites de las metodologías” del que habla Feyerabend es un caso particular de una inteligencia humana que en cuanto tal no sólo es *ratio* (método) sino también es *intellectus*, con diversos grados de certeza. Decimos esto porque *en este caso*, en las ciencias hipotético-deductivas, estamos hablando de una intuición que conduce, en términos de Popper, a conjeturas; en términos de Feyerabend, a una proliferación de teorías y metodologías que amplían la posibilidad de “cazar” con las redes de nuestro intelecto algo del mar del universo que siempre se nos escapa.

“Todo sirve”, por ende, una vez que todas las metodologías disponibles muestran sus límites. ¿Incluye esto al método de Popper? En la medida que se lo interprete de modo algorítmico, también. Pero, en la medida que el método popperiano sea, en última instancia, diálogo¹⁰², no, porque la noción de conocimiento humano como “conversación” *incluye* ese “salto de los límites” de metodologías más restrictivas. Este tema, sin embargo, nos excede en este momento.

Todo esto se encuentra muy bien graficado por Feyerabend con la siguiente pregunta: ¿quién esperaría que uno pueda escalar el monte Everest usando los pasos “racionales”

⁹⁹ La expresión está tomada de Putnam, *Las mil caras del realismo*, Paidós, 1994.

¹⁰⁰ Famosa expresión de Kuhn, tomada directamente del cap. IV de *The Structure of Scientific Revolutions* (University of Chicago Press, 1962), con la cual él caracteriza el comportamiento típico de la ciencia normal. Se traduce habitualmente como “resolución de enigmas” (op.cit.).

¹⁰¹ En *La revolución copernicana*, op.cit.

¹⁰² Tesis central de Mariano Artigas en *Lógica y ética en Karl Popper*, Eunsa, Navarra, 1998. Se verá más adelante que coincidimos con esa tesis.

del ballet clásico?¹⁰³ Como se puede observar, la noción de racionalidad es restringida a un “modo específico”, y no a la creatividad intrínseca de una noción más amplia de racionalidad, que incluya la creatividad del intelecto humano como compensación de su propia ignorancia. Siguiendo con la imagen del ejemplo de Feyerabend, el universo es una montaña mucho más elevada de lo que podemos suponer. Es más, el punto es que *no sabemos* cuán elevada es, ignoramos los accidentes del terreno, la extensión de sus valles. *Dios no ha revelado los misterios de su creación física, pero ha puesto en nosotros una chispa de su intelecto para que podamos audazmente “preguntar”, con humildad, sus secretos....*

El misterio de lo real. No, Feyerabend no pensaba, suponemos, en clave teológica, pero poco a poco, en sus escritos, se fue revelando una noción de la realidad como enormemente rica, abundante, que encaja perfectamente con esa analogía de lo real, destacada en la Parte I, y que es el paralelo ontológico de nuestra intelección hermenéutica.

3.4.2. La conquista de la abundancia

El camino recorrido por Feyerabend es asistemático y, desde luego, imposible de “encajar” estrictamente en la noción de realidad analógica explicitada en la Parte I. Pero, poco a poco, al ir diferenciando su propia posición de un relativismo, fue aclarando una visión de la realidad que es totalmente coherente con su defensa de la proliferación de teorías. Ya en 1964 su preferencia del realismo con respecto al instrumentalismo se basa en que la presuposición de una realidad desconocida da apoyo a conjeturas que no tengan apoyo empírico¹⁰⁴. O sea que siempre su proceder contrainductivo estuvo sostenido en el presupuesto ontológico de una realidad que en cuanto tal siempre supera lo limitado de nuestras teorías, por más corroboradas que estén. No es de extrañar que en 1990 diga con toda claridad algo cuya riqueza ha sido, creo, desatendido: “...existe una realidad que permite enfoques distintos, entre ellos el científico”¹⁰⁵. Por eso había podido decir en 1981 que la ciencia es una *tradición* entre muchas: entre muchas otras formas de conocimiento con iguales derechos e igual carta de ciudadanía para enfocar esa realidad que tiene aspectos diferentes. Si el lector nota un parecido con uno de los ejes centrales de las conclusiones de la Parte I, no creo que sea una mera coincidencia. Hay enfoques intelectuales diversos (analogía por el lado del conocimiento) de aspectos diversos de la realidad (analogía por el lado ontológico). Lo cual es esencial para una hermenéutica realista.

Su último libro no es prescindible en ese sentido¹⁰⁶. Hay “últimos libros” donde los autores no agregan nada nuevo e incluso devalúan sus más importantes logros teoréticos. Este no es el caso. El libro tiene, por supuesto, todas las sorprendentes, iconoclastas y desafiantes afirmaciones a las que el autor nos tiene acostumbrados, aspectos cuya reseña excede en este momento los objetivos de lo que queremos decir. Simplemente queremos decir que el libro es una importante defensa de la abundancia de la realidad, de su infinita riqueza, de sus aspectos aparentemente más pequeños e irrelevantes, razón por la cual hay en este libro una conmovedora defensa de lo que el racionalismo científico occidental considera de menor valor: los artesanos, los constructores iletrados, los logros

¹⁰³ En *Philosophical Papers*, vol II, p. 204.

¹⁰⁴ *Philosophical Papers* vol 1, p. 201.

¹⁰⁵ *Diálogos sobre el conocimiento*, op.cit., p. 121.

¹⁰⁶ *La conquista de la abundancia*, op.cit.

extraordinarios de culturas no científicas frente a ojos occidentales, que se asombran de cómo se puede “hacer” sin “saber”, porque el saber sería sólo científico. De allí su advertencia de la importancia de la abundancia de lo real frente a nuestras abstracciones, en la medida que éstas intenten sustituir u ocultar esa abundancia. Desde el ser de Parménides hasta la física igualmente una, eterna e inmutable de Einstein¹⁰⁷, los occidentales hemos hecho de la filosofía y la ciencia una especie de fábrica de imágenes unívocas de lo real que niegan o tratan con desprecio a todo aquello que no encaje en esa univocidad. Error, no sólo porque la analogía de lo real siempre penetra por los intersticios de las teorías más cerradas, sino también porque con ello se da pie a las reacciones más escépticas, al abandono de lo teórico, al imperio de lo equívoco, al relativismo cultural más absoluto. Lo primero conocido¹⁰⁸, aquello que primero es captado por el intelecto humano, no es algo uno que niegue lo múltiple, ni algo múltiple que niegue la posibilidad de un encuadre teórico. Tal vez la conquista de la abundancia sea al mismo tiempo la conquista de una ciencia más humilde, más consciente de sus límites, más abierta a la caridad para con lo supuestamente pequeño que ha quedado fuera de su supuesta grandeza. En el camino a esa reconquista, Feyerabend ocupa y ocupará un lugar central, más allá de sus exageraciones estilísticas, más allá de las dificultades de la abundancia de sus propios escritos.

3.5. La racionalidad prudencial

Todo lo que hemos estado diciendo en este punto 3, sobre la hermenéutica en el contexto de justificación, nos ha permitido ver que, desde el mismo debate Popper-Kuhn-Lakatos-Feyerabend, la racionalidad es algo más amplio que el sólo algoritmo: la elección de teorías implica una decisión intelectual que es precisamente la que cubre el espacio que queda pendiente entre las razones siempre insuficientes que la teoría puede reclamar y la elección de la misma (esto se puede extender a toda la vida intelectual, en la medida que la elección por cualquier encuadre teórico, por más necesario y/o evidente que lo consideremos, nunca está exenta del riesgo inherente a toda vida humana). Esa decisión intelectual nos lleva a la noción que, creemos, unifica este tipo de racionalidad necesaria en las ciencias: la racionalidad *prudencial*.

En este caso, la epistemología debe recibir una ayuda desde fuera de sí misma. Esta ayuda se encuentra en el corazón de Verdad y método, de Gadamer, donde se realiza una contraposición entre la prudencia en Aristóteles y el conocimiento científico actual¹⁰⁹. Primero nos recuerda Gadamer la importancia de la prudencia en las decisiones morales, que exigen una aplicación de lo general a lo particular, a lo concreto de la situación específica sobre la cual hay que decidir moralmente. Eso es precisamente la *phrónesis* en el pensamiento aristotélico según Gadamer, tema que es ampliamente utilizado también por Santo Tomás en el tratamiento que hace de la prudencia dentro del contexto de su ética cristiana¹¹⁰. Lo interesante es que Gadamer nos recuerda que esa *phrónesis* es por ello distinta a la *episteme* en esa misma tradición griega, en la medida que el ideal de ciencia se concentra precisamente en las matemáticas, un saber apodíctico, necesario,

¹⁰⁷ “Para nosotros, físicos convencidos, la distinción entre el pasado, el presente y el futuro no tiene otro sentido que el de una ilusión, si bien tenaz” (Albert Einstein, citado por Feyerabend en op.cit., p. 202).

¹⁰⁸ “...Primo autem in conceptione intellectus cadit ens: quia secundum hoc unumquodque cognoscibile est, in quantum est actu...” Santo Tomás de Aquino, ST, I, Q. 5 a 2 c.

¹⁰⁹ En Verdad y método, op.cit., II, II, 10, 2.

¹¹⁰ II-II, Q. 47.

inalterable, donde en principio no hay ninguna decisión que tomar en la medida que la conclusión se desprende siempre, necesariamente, de los axiomas establecidos.

Habría mucho para comentar aquí. Primero, si el ideal de ciencia estaba en Aristóteles en la matemática o en su “filosofía primera”, o igualmente en ambas, tema que es importante pero cuya resolución nos excede¹¹¹. Pero es importante porque la filosofía primera de Aristóteles, *si* la interpretación que Sto. Tomás hace de él es correcta (obsérvese que hemos subrayado el “si”) implica una metafísica donde el tratamiento de la analogía es mucho más importante. Segundo, hay que tener en cuenta que las matemáticas griegas no son exactamente lo mismo que lo que son hoy: estaban más ligadas al análisis de un aspecto de lo real (lo cuantitativo) y no era por ende una ciencia *formal* en el sentido que hoy se entiende ese término¹¹². Pero, igualmente es importante que como recuerda Gadamer el ideal de las ciencias especulativas tiene en la antigua Grecia un ejemplo fundamental en la racionalidad apodíctica de las matemáticas, lo cual puede explicar bastante bien el origen cultural de la fuerte connotación matemática que el adjetivo “racional” ha tenido en el desarrollo de la ciencia occidental, y hemos visto los esfuerzos terminológicos y conceptuales desde Popper en adelante para hablar de *otra cosa* que es necesaria para la decisión de teorías.

Lo decisivo para el punto que queremos establecer es esta expresión de Gadamer, refiriéndose a la *phrónesis*: “...Es claro que este no es el saber de la ciencia”¹¹³. No, claro, no es el saber de la ciencia en la medida que “ciencia” sea igual a “positivismo”. Pero todo lo que hemos visto, desde los puntos 3.1. hasta el 3.4. nos han mostrado que *ese es precisamente el saber de la ciencia*¹¹⁴. Esto es, esa misma *phrónesis*, o *prudentia* en términos de Sto Tomás, que es virtud *intelectual*¹¹⁵, es precisamente lo que conscientemente o no utiliza el científico cuando, frente a teorías diversas, realiza una *buena* elección. Hemos visto que, en Popper, el paso de una mentalidad cuantitativa a otra cualitativa está implicada en que ninguna falsación o corroboración es “algorímicamente” necesaria; hemos visto que Kuhn destaca que la sola racionalidad algorítmica es insuficiente para decirle al científico lo que hay que hacer en cada caso concreto; hemos visto que en Lakatos, la demarcación, nada menos, entre lo racional y lo que no está dada por la conciencia del riesgo implicado en la decisión de elegir un

¹¹¹ Este es un tema especialmente importante en el rescate que Ricardo Crespo hace de las ciencias sociales en Aristóteles, que tendrían un grado de universalidad que no se reduce obviamente a la prudencia de cada caso concreto. Ver al respecto Crespo, R.: La economía como ciencia moral, Educa, Buenos Aires, 1997, cap. III.

¹¹² Ver al respecto Kneale, W. y M.: El desarrollo de la lógica, Tecnos, Madrid, 1980.

¹¹³ Op.cit., p. 385.

¹¹⁴ Es interesante señalar que, 35 años después, Gadamer reconoce esta relación entre hermenéutica y ciencia. Se le pregunta si “Entonces, en la formación de campos científico-naturales del saber hay oculta también una estructura hermenéutica”, y él responde: “¡Naturalmente! Y puede usted ir más lejos y preguntar: ¿Qué es en realidad eso que llamamos lo dado, de cuyo fundamento seguro parte la investigación científico-natural? ¿Hay algo ahí, inmediatamente ante los ojos? Lo que se ve ahí o lo que aparece en el microscopio como punto de partida, ¿no es siempre el resultado de aquella mediación que llamamos comprensión? El hecho histórico-filosófico más instructivo con respecto a esta mediación de lo dado, el fracaso de la teoría de las proposiciones protocolarias, es bien conocido. Así, pues, tampoco en el ámbito de las ciencias naturales, según creo, puede la teoría del conocimiento eludir la crítica hermenéutica de que lo dado no es disociable de la comprensión. En toda constatación protocolaria, en la llamada “percepción” misma actúa la comprensión hermenéutica, el comprender-algo-como-algo”. Ver En conversación con Hans-Georg Gadamer, Carsten Dutt. (Editor), Tecnos, 1998, p. 33.

¹¹⁵ II-II, Q. 47, a. 2 c. No se refiere Tomás a la razón especulativa, sino a la razón práctica.

determinado programa de investigación; hemos visto a Feyerabend recordándonos los límites de todas las metodologías, límites que son superados mediante la proliferación (creación intelectual) de nuevas teorías y métodos aún contra la evidencia “empírica” disponible en el momento. Esto es, creatividad vs. el sólo algoritmo. En todo ello está latente algo, cuyas herramientas conceptuales vienen de Sto. Tomás y Gadamer, dos eximios intérpretes de Aristóteles. La prudencia es una virtud intelectual y moral por la cual tenemos el hábito de aplicar fácilmente principios morales universales a situaciones específicas, donde debemos sopesar diversas circunstancias concretas. Esta conjunción entre lo universal y lo singular es esencial para la sabiduría moral desde la cual se puede dar un consejo para una situación concreta. En ese sentido la prudencia es un tema clásicamente moral y por ello es caracterizada como la *recta ratio agibilium*, dado que el “*agere*” tiene que ver con el obrar, término que se reserva más bien a la acción humana inmanente de la decisión moral, a diferencia de acciones que trascienden al exterior y están más bien en el reino del “hacer” (donde se manifiestan especialmente el arte y la técnica).

Analógicamente creo que se puede hablar, por ende, de una *recta ratio cognoscibilium*, esto es, de una prudencia en la ciencia y en la filosofía, de una *recta razón en las cosas que se conocen*, como un tipo particular de prudencia. Frente al caso singular, donde el científico tiene que elegir entre diversas teorías y caminos a seguir, el científico puede disponer de una virtud, esa prudencia intelectual, que le hace tomar una buena decisión. Nos estamos refiriendo a decisiones teoréticas, sobre todo, para que no se piense que estamos hablando de las ciencias habitualmente consideradas prácticas. Sin embargo, observemos que esta noción de prudencia intelectual supera, en cierto sentido, antinomias y dialécticas entre lo teorético y lo práctico, entre teoría y valor, entre inteligencia y voluntad. Y, concomitantemente, una distinción tajante entre ciencias especulativas y prácticas también comienza a superarse. No cabe entonces decir que la ingeniería es ciencia práctica y la física teórica es puramente especulativa. Son, por supuesto, dos “momentos” diferentes en la vida de una persona, pero en ambos momentos hay que tomar decisiones. Los momentos son diferentes porque una cosa es aplicar una teoría a la fabricación de algo y otra cosa es decidir entre dos teorías diferentes. Pero hemos visto que este es el caso del llamado contexto de justificación de las ciencias, y hemos visto que los ejemplos con los que se manejan Popper, Kuhn, Lakatos y Feyerabend no son precisamente las ciencias llamadas prácticas. Es en medio de ejemplos tomados de la más alta física teórica y cosmología (Ptolomeo, Copérnico, Newton) que surgen elementos tales como una evaluación cualitativa de la corroboración en Popper, captación gestáltica y decisión no algorítmica en Kuhn, conciencia de riesgo en Lakatos, creatividad y proceder contrainductivo en Feyerabend. Todos esos elementos concluyen en lo mismo: un momento en el cual las normas necesarias o habituales no tienen ya nada que decir y surge entonces la necesidad de tomar una decisión entre teorías, donde, Kuhn lo dice explícitamente, hay que aplicar criterios generales a lo concreto. Es un “momento de decisión” donde sólo una decisión prudencial es una “buena” decisión, aunque no necesariamente infalible, desde luego. El ejemplo que ya he dado en otra oportunidad¹¹⁶ explica lo que queremos decir. Si un proyecto de investigación está estancado y no

¹¹⁶ Nos referimos a “El problema de la ‘Theory Ladenness’ de los juicios singulares en la epistemología contemporánea” [1996], en *Acta Philosophica*, Revista Internazionale Di Filosofia, Pontificio Ateneo Della Santa Croce; fascicolo II, volume 5, pp. 339-352.

sabemos por dónde seguir.... ¿No podemos recurrir acaso al consejo de un viejo profesor universitario que haya sido nuestro maestro? Esto es, alguien cuya experiencia teórica implique un ejercicio de *ese tipo* de prudencia que estamos analizando, no infalible, desde luego, pero sí suficiente como para salir de una traba teórica.

Volvemos a reiterar que, de lo contrario, el científico no podría tomar decisiones frente a una multiplicidad de circunstancias cuya riqueza escapa, como bien vio Feyerabend, a cualquier teoría y-o método (excepto que se trata de algo cuya amplitud contemple todas las diversidades, y eso es la conversación y el diálogo como *actitud* –y por eso Popper no es alcanzado por la crítica de Feyerabend-). Por eso no está de más recordar la *necesaria* relación entre la prudencia y lo singular según Sto. Tomás: “...y así es necesario que la prudencia conozca los principios universales de la razón¹¹⁷ y conozca los singulares, alrededor de los cuales son sus operaciones”¹¹⁸.

Ahora bien, falta un “pequeño detalle”. Un tema que atraviesa esencialmente al eje central de cualquier planteo hermenéutico y que, coherentemente con lo que venimos diciendo, está en el eje central de los debates epistemológicos desde Popper en adelante. Nos referimos a la distinción entre los términos teóricos y los observacionales, distinción cuya posibilidad, o no, ha estado implícita en los análisis de los puntos 2 y 3. Sin el análisis de esta cuestión, nuestros esfuerzos para plantear las líneas generales de una hermenéutica realista quedarían inexorablemente trancos.

4. El problema de la *theory-ladenness* de los términos observacionales

Como hemos visto, el giro hermenéutico de la epistemología implica una progresiva toma de conciencia del papel de la interpretación en la elaboración de una teoría científica. Un primer momento ha sido analizado en el punto 2. La observación no es previa a la teoría, sino al revés. Hay teorías y proto-teorías a partir de las cuales se realiza la observación. Eso respecto al contexto de descubrimiento. Con respecto a la justificación de una teoría, tampoco hay una fórmula algorítmica que sea el criterio decisivo entre una teoría y otra, para lo cual acabamos de ver una cierta racionalidad prudencial como sedimento del largo debate sobre el criterio de elección de teorías. Ahora bien, estos dos puntos son totalmente coherentes con la toma de conciencia, también progresiva, de que no hay un sujeto como sujeto pasivo donde caen los “datos” objetivos, de tipo empírico. Ya hemos visto que una hermenéutica realista implica una re-elaboración de las nociones de lo subjetivo y lo objetivo, en la medida que éstas son dependientes de una noción de objetividad ligada esencialmente a la negación de todo tipo de actividad interpretativa del sujeto.

En este tipo de distinción sujeto-objeto, como sujeto-pasivo/dato-objetivo, entra perfectamente la distinción clásica del neopositivismo entre términos teóricos y términos observacionales. No nos referimos, desde luego, a lo que podría ser llamado “momento empírico” en el método hipotético-deductivo, o de lo contrario el mismo Kuhn no podría haber hablado del papel de las anomalías en una crisis¹¹⁹. Nos referimos a una distinción entre lo teórico y lo observacional de modo tal que los enunciados singulares que entran en el testeo empírico sean claramente “separables” de la teoría que está siendo

¹¹⁷ Tomás se refiere aquí a los principios universales de la razón práctica, conocidos por la *sindéresis* (ver I-II, Q. 94 a 2c).

¹¹⁸ II-II, Q. 47 a 3 c.

¹¹⁹ La estructura de las revoluciones científicas, op.cit., caps. VI y VII.

sometida a testeo. Lo cual tendría que ser así, pues el testeo empírico parece ser aquello donde la teoría es “juzgada”. Así, pues, una proposición tal como “la temperatura de este gas aumentó” parecería tener un significado no dependiente de los debates teoréticos de las teorías sobre los gases. Esta suposición no sólo forma parte de un determinado modo de ver al método hipotético-deductivo, sino que, coherentemente con el impacto cultural del positivismo, inunda nuestra cultura con supuestos tales como evidencia disponible, datos, estadísticas, etc., no sólo en ciencias naturales sino también en las sociales.

Que ello no sea tan fácil, o que sea directamente imposible, es lo que se conoce en epistemología como que todo enunciado observacional está “cargado” inexorablemente de teoría para poder tener sentido, para poder ser interpretado. Esto es, que todo término observacional es “theory-laden”. Desde el punto de vista de que la teoría es previa a la observación, esto es obvio; lo que no es tan obvio es cómo integrar esta cuestión a la hermenéutica realista que estamos desarrollando. Pues, de lo contrario, si la prioridad de lo teorético sobre lo observacional es vista desde un relativismo no realista, es entonces cuando esta cuestión derivaría límpidamente en un escepticismo postmoderno en epistemología (a veces se interpreta directamente así a Kuhn y Feyerabend). Ese es justamente el camino que *no* vamos a tomar. Para lo cual comencemos viendo cual ha sido el camino recorrido en esta cuestión, en la medida que con esfuerzo lo podamos distinguir conceptualmente de los temas y problemas anteriores.

4.1. Popper

No es de extrañar que sea Popper el que haya comenzado, de algún modo, a tratar esta cuestión. Si bien su posterior enfrentamiento con Kuhn lo ha hecho aparecer como un autor contrario a la hermenéutica en las ciencias¹²⁰, era sin embargo de esperar que su rotundo anti-inductivismo y su permanente afirmación de la prioridad de la teoría lo hayan llevado a sostener clara y distintamente la imposibilidad de cualquier lenguaje observacional neutro de teoría.

El modo de hacerlo, ya desde su primera obra, es muy claro, y es a la vez uno de los puntos que más lo separa de un público formado en un neotomismo aristotélico. Todo enunciado singular tiene universales contenidos en él. Pero esos universales están provistos por conjeturas a priori de la observación. Luego, todo enunciado observacional tiene significado a partir de esas conjeturas a priori. El ejemplo colocado por Popper es particularmente importante, ya veremos por qué: “aquí hay un vaso de agua”¹²¹ es una proposición que no puede tener certeza absoluta pues se entiende a partir de dos universales que *como tales* implican una conjetura: la conjetura de qué es un vaso y qué es el agua.

Esto es clave. Por primera vez, en medio de las aporías positivistas por obtener significados puramente “fiscalistas”¹²² de los enunciados utilizados en el testeo empírico, alguien dice claramente, desde el debate sobre el método de la ciencia¹²³, que las conjeturas que deben ser testeadas están contenidas en la misma estructura de las proposiciones singulares utilizadas en el testeo. Lo cual implica una especie de regreso al infinito, porque entonces, ¿hay alguna otra instancia “objetiva” (en cuanto libre del

¹²⁰ Ver el ya aludido “The Myth of the Framework”, en la obra homónima, op.cit.

¹²¹ Ver *La lógica de la investigación científica*, op.cit., cap. V, 25

¹²² Ver Ayer, A.J., introducción a *El positivismo lógico*, VVAA, FCE, 1965.

¹²³ Sigo insistiendo en que esto es importante. Popper no dice esto, en 1934, desde otra tradición de pensamiento alejada de los problemas que los positivistas estaban acostumbrados a tratar. Si hubiera sido así, todo el debate posterior no se hubiera producido.

sujeto) para juzgar a esas proposiciones singulares? ¿Hay alguna instancia *neutra* de teoría para juzgar a la teoría? No, sencillamente no. (Como vemos, la conciencia hermenéutica de la que venimos hablando implica asumir plenamente ese “no”). Si Popper hubiera dicho que sí, se hubiera contradicho abiertamente con su prioridad de la teoría sobre la observación. Pero no lo hace. Ahora bien, ¿cómo se evita el proceso al infinito? No con una solución teórica, sino con una solución convencionalista: hay sencillamente un conjunto de proposiciones singulares sobre los cuales “los investigadores” se han puesto de acuerdo para poder seguir trabajando¹²⁴. Una base empírica que ellos *deciden* aceptar. Esta solución enfatiza aún más ese carácter conjetural de la ciencia que tanto sorprende tanto a los lectores de Popper como a quienes aún piensan que la ciencia es “suelo firme”. La conclusión es límpida: “...La base empírica de la ciencia objetiva¹²⁵, pues, no tiene nada de “absoluta”; la ciencia no está cimentada sobre roca: por el contrario, podríamos decir que la atrevida estructura de sus teorías se eleva sobre un terreno pantanoso, es como un edificio levantado sobre pilotes”¹²⁶.

Ahora bien, es en esta misma sección donde Popper utiliza la analogía de un juicio, con su correspondiente jurado, para ejemplificar el carácter provisional de las conclusiones del método hipotético-deductivo. El jurado tiene leyes de carácter general [a] (las leyes penales), un cierto “acontecimiento fáctico” [b] a partir de cuya aplicación se realiza un veredicto [c]. Obviamente, el jurado es falible. Las teorías son *a*, las condiciones iniciales singulares, *b*, y el efecto o predicción, *c*. El significado de las proposiciones contenidas en *b* y *c* se realiza a partir de conjeturas pertenecientes en el nivel *a*, y, por ende, esas proposiciones son también conjeturales. Pero hay otra conclusión implícita en esta analogía, que enfatiza aún más el carácter hermenéutico del método hipotético-deductivo. Implícita, esto es, no aparece en el texto popperiano. Y esa conclusión es que las conjeturas eligen, de algún modo, a sus propios jueces. Si la conjetura va a ser “sometida” a testeo empírico, y a ser “juzgada” por sus resultados, hay que tener en cuenta que la base empírica elegida para el juicio depende de las conjeturas. En primer lugar, porque hay que seleccionar un número finito de condiciones iniciales relevantes (la temperatura en un herbario la *presuponemos* relevante; el sonido de una locomotora a 200 metros, no). En segundo lugar, el significado de esas condiciones iniciales está dictado por las conjeturas (qué es la temperatura depende de la teoría del calor). En tercer lugar, la predicción efectuada depende tanto de la articulación de la teoría general más las condiciones iniciales que, como ya vimos, dependen estas últimas de las conjeturas, como del significado que les demos a partir de las conjeturas. Por ende las conjeturas eligen, en cierto modo, a sus propios jueces.

Eso implica que la estructura del método hipotético-deductivo es circular. Las hipótesis dependen de la base empírica para ser sometidas al testeo empírico, pero la base empírica depende de las *conjeturas en cuanto a su selección y significado*. *Esta estructura circular es un caso singular de la estructura circular de la pre-comprensión*, analizada en la Parte II. O sea que el círculo hermenéutico no debe ser introducido, *de manera forzada*, en el método de la ciencia: al contrario, *está dentro de su mismo procedimiento*. El método

¹²⁴ Op.cit.

¹²⁵ Cabe aclarar que Popper está hablando de una objetividad intersubjetiva, esto es, de lo que es comunicable a otros científicos sobre la base de normas metodológicas compartidas. Esto lo distancia de un significado positivista de “objetivo” como “dato empírico indiscutible”, pero, a la vez, lo distancia de las interpretaciones más relativistas que ha tenido Kuhn.

¹²⁶ Op.cit., 30, p. 106.

hipotético-deductivo es un caso del círculo hermenéutico. Las implicaciones no podrían ser más importantes. Por supuesto, el círculo hermenéutico puede tener una lectura realista o escéptica. Con la lectura realista hemos comenzado esta parte III: “conocemos algo de lo real *desde y en* nuestros horizontes”. Nuestra intención es concluir esta parte III explicando de qué modo esa lectura realista se mantiene en la ciencia hipotético-deductiva.

Antes de seguir adelante, dos o tres “observaciones” (si se me permite el término) con respecto a la base empírica en Popper:

- a) Los análisis que hace Popper respecto al rol del conjunto de investigadores en la elección de la base empírica lo acercaba en su momento a posteriores análisis (Kuhn) sobre el rol de las comunidades científicas como parte de la historia interna, y no externa, de la ciencia. Sin embargo, el acentuado realismo que toma la obra posterior de Popper, así como su crudo enfrentamiento con todo tipo de relativismo histórico, lo aleja y lo enfrenta, de modo temperamental más que nada, del camino que posteriormente recorre T. Kuhn.
- b) Es interesante el énfasis puesto por Popper por el tema de la *elección* de enunciados singulares, dada la importancia que en la sección anterior hemos dado a la prudencia como parte de la actividad científica. Esa prudencia es, como vimos, parte esencial de un intelecto activo que, en cuanto tal, borra una tajante línea divisoria entre lo especulativo y lo práctico. Si bien, volviendo a Popper, él aclara en el año 34 que de ningún modo está de acuerdo con los criterios convencionalistas de elección de teorías¹²⁷. Téngase en cuenta que el tema de una racionalidad prudencial fue una conclusión de nuestra parte, emanada de un debate que en su momento, con Popper, recién comenzaba.
- c) Que la ciencia esté levantada no sobre roca, sino sobre pilotes en un terreno pantanoso, es una analogía que hay que aclarar. Una hermenéutica realista como la que estamos planteando implica tomar conciencia del *terreno* a partir del cual realizamos nuestras afirmaciones. Ese suelo puede ser no-firme, conjetural, como en el caso del método hipotético-deductivo, pero no es necesariamente así en todos los casos. Tomar conciencia del terreno donde pisamos no implica que el terreno sea necesariamente conjetural. Ello implica volver al tema del mundo vital analizado en las partes I y II. El mundo vital, intersubjetivo, es el camino de nuestras certezas cotidianas más firmes. Volveremos otra vez a esta cuestión más adelante. Pero, por ahora, hay que tener en cuenta que, por más firme que consideremos a nuestro terreno, ello no significa que no sea “dialogable” (permítaseme la expresión). Ese sutil “paso” de la falsabilidad empírica a lo “criticable” como eje central de la actitud racional es un paso que Popper estuvo recorriendo toda su vida. En la parte II hemos visto que los horizontes gadamerianos pueden ser la puerta a una filosofía del diálogo donde la apertura y comprensión de otros horizontes no implica una renuncia al grado de certeza que un horizonte pueda tener (la fe religiosa, por ejemplo). Por ende, que la ciencia sea como caminar en un terreno pantanoso no es una necesaria derivación de una hermenéutica realista, aunque sí lo es del método hipotético-deductivo como *caso* de hermenéutica. Ahora bien, lo que una hermenéutica realista sí nos muestra es que todo conocimiento y discurso humano implica caminar sobre un horizonte

¹²⁷ Op.cit., p. 104.

que siempre se puede *ampliar*. Por ende no todo lo que afirmamos es *falsable* pero sí es *dialogable*. Y eso es así, *mucho más*, en el caso de que tengamos una ayuda sobrenatural en la certeza¹²⁸, pues en ese caso la fe da una sabiduría sobrenatural desde la cual siempre nos compadecemos por el otro, sabiduría desde la cual siempre escuchamos al otro (el rostro sufriente) lo cual implica que aumenta la sabiduría proporcionalmente a la caridad.

- d) Los “pilotes” desde los cuales la ciencia se eleva están dados por el carácter esencialmente conjetural de los universales contenidos en ella (energía, masa, calor, etc). Pero esto no implica que todos los conceptos universales sean conjeturales. Para ello tendremos que volver al tema del *significado analogante* desarrollado hacia el final de la parte I y en la parte II, y lo tendremos que aplicar al caso de la base empírica. Haremos ello después de ver cómo se ha seguido desarrollando el debate sobre la carga de teoría (*theory-laden*) de la base empírica.

4.2. Kuhn

En este autor, el tema de la carga de teoría de la observación no es “un” tema más, sino que sencillamente se encuentra en el eje central de su lectura de la historia de la ciencia como articulación de paradigmas. Los paradigmas tienen dentro de sí: a) método; b) teorías; c) lenguaje y significado. Los paradigmas diversos no son, por ende, conjeturas diversas que tengan en común metodologías y lenguajes, de lo que surge su radical inconmensurabilidad. (Kuhn ha aclarado bien que ello no implica una imposibilidad de comunicación, pero no es una comunicación que implique un lenguaje en común, sino un papel de traducción simultánea similar, como ya hemos visto, al bilingüe que traduce de un idioma a otro¹²⁹). Por ende, no se trata en este planteo de una teoría que “llega” de algún modo al lenguaje empírico, sino que este último se construye y se entiende directamente desde el paradigma en cuestión. Es tan directa la unión entre paradigma y lenguaje, y tan directa, por ende, la relación entre el marco teórico del paradigma y la interpretación de lo “observado”, que justamente *eso* es lo que explica en parte la firme convicción de que lo observado sean “los hechos objetivos”.

Ahora bien, como ya hemos dicho varias veces, todo esto se ha estancado en el interminable debate sobre si esto concluye en un relativismo o no. Independientemente de otro trabajo donde se analice la *intentio auctoris* de Kuhn, para nosotros esto es simplemente un paso decisivo en la conciencia hermenéutica de la que estamos hablando. Y, por otra parte, hemos visto que el tema de la interpretación a partir de un paradigma es un caso de la interpretación a partir de los horizontes de un mundo de vida, cuya impostación *realista* ha sido el trabajo de la parte II.

Pero entonces, ¿qué agrega este análisis sobre Kuhn? Dos cuestiones que, precisamente, han quedado oscurecidas por el debate sobre su supuesto relativismo. Esas dos cuestiones son: a) la íntima relación entre la observación y la ampliación del marco teórico; b) el papel del lenguaje no-científico. Integraremos estas dos cuestiones a nuestra hermenéutica realista y, por ende, a nuestra *intentio lectoris* sin necesidad de pasar nuevamente por la cuestión del relativismo.

¹²⁸ Ver Pablo VI, enc. *Ecclesiam suam*.

¹²⁹ Ver *The Road Since Structure*, op.cit., caps. 2 y 4. De esto tengo experiencia personal. Muchas veces he intentado explicar a un tomista lo que piensa Mises, y viceversa. No es imposible, pero lo que sí es imposible es hacerlo a partir de un *lenguaje filosófico neutro* que ambos grupos acepten.

a) ¿Qué es “observar”?

La dificultad que tiene Kuhn no consiste sólo en esa cuestión, sino que no se pueden comprender sus aportes hermenéuticos desde fuera de la historia de la ciencia. Para que ello no suceda veamos qué papel juegan las anomalías en una crisis científica (“crisis” en el sentido kuhniano: cambio de un paradigma por otro) El ejemplo utilizado será el mismo que Kuhn toma en su gran obra histórica, La revolución copernicana¹³⁰.

El “problema” del paradigma ptolemaico no era, como tal vez se suponga, un paradigma alternativo como el de Aristarco de Samos. No, ese gran adelanto de lo que después fue Newton no contaba en su tiempo con ningún apoyo de lo que hoy llamaríamos evidencia empírica. Al contrario, los fenómenos cosmológicos y físicos eran muy bien explicados desde la física de Aristóteles y el “esquema conceptual”¹³¹ del universo de dos esferas. El problema era más bien el movimiento de los planetas, su complejo movimiento retrógrado a lo largo del año. Para ello se habían ideado poderosos instrumentos conceptuales donde también entraban las matemáticas (que, recordemos, no se usaban en el universo sublunar). Los planetas giraban hacia el este alrededor de la tierra (deferente) y, a su vez, en esa línea hacían otro giro hacia el este (epiciclo). Ello implicaba una serie de cálculos que nunca terminaban de “encajar” del todo, que siempre implicaban ajustes y más ajustes sobre la base del mismo esquema teórico. Un buen ejemplo de *puzzle solving*: un problema para el cual el paradigma (cosmología ptolemaica) proporcionaba los instrumentos para su permanente resolución.

Como vemos, la retrogradación de los planetas era un problema, sí, pero no una anomalía si por ésta se entiende una observación sin teoría, esto es, un “hecho” que refutaría a la teoría. Esto es una de las primeras cuestiones que sorprenden cuando Kuhn penetra la dura capa positivista en la cual todos hemos sido formados. Una anomalía no es un hecho vs. una teoría, porque *no puede haber observación sin un encuadre teórico que permita interpretar lo que se observa*.

Volvamos por un momento a nuestro ejemplo del viaje en el tiempo a la antigua Grecia con nuestro aparato de radio que encendemos delante de los ilustrados miembros de la escuela peripatética. Nosotros escucharíamos “estática”. Pero debemos advertir que nosotros podríamos escuchar estática dado el marco teórico que nos permite interpretar de ese modo ese sonido (“es el ruido *de las ondas electromagnéticas*”). Ahora bien, no podríamos pretender que los griegos escuchen lo mismo que nosotros, si por *lo mismo* se entiende “estática”. Por supuesto, podemos ser optimistas y suponer que, en un perfecto griego, nos tomamos un día o dos para explicar a nuestros ilustres interlocutores un curso avanzado de física, y que lo logramos. Esta suposición sería totalmente *naif* pero concedámosla. En ese caso, entonces, “escucharían” estática, re-interpretado el fenómeno desde nuestro marco conceptual.

Por ende, una anomalía no puede aparecer en el horizonte de alguien como un simple hecho vs. su esquema teórico. Al contrario, la función de un esquema conceptual es iluminar un círculo de la realidad para que ésta pueda tener sentido, para que pueda ser interpretada. De lo contrario, la realidad queda a oscuras para nuestra inteligencia,

¹³⁰ Op.cit.

¹³¹ Nombre que en 1956 Kuhn da a lo que después serán los “paradigmas”.

muda, sin sentido. El griego no podía escuchar *ondas electromagnéticas* ni podía ver *fotones* sencillamente porque no tenía los esquemas conceptuales que le permitieran decodificar así su propio entorno. Por lo mismo que no podía ver *estrellas* como nosotros hoy las vemos.....

Ahora bien, si la realidad cobra sentido a partir de un marco conceptual que la ilumina, ¿cómo es posible ampliar ese radio de observación?

Para ello Kuhn distingue cuidadosamente el camino que sigue un problema para pasar a convertirse de *puzzle solving* a anomalía, o, en nuestros términos, de anomalía irrelevante a anomalía relevante. El permanente ajuste del *puzzle solving*, en este caso, deferentes y epiciclos frente a la retrogradación de los planetas, pone en ventaja “hermenéutica” al paradigma alternativo, si éste logra resolver el problema de un modo más “sencillo”. Cuando el tímido Copérnico coloca a la Tierra fuera de “su” lugar, lo hace, como es sabido, como una simple hipótesis matemática que resolvería de modo más sencillo el movimiento de los planetas (por esto el Kuhn del 73 no tiene ningún problema en reconocer criterios generales de elección de teorías, como precisión, coherencia, amplitud, simplicidad, fecundidad¹³²). Por supuesto, el paradigma dominante genera una resistencia al alternativo, pero la “tensión esencial” a la que ya hemos hecho referencia significa que el científico formado en el dominante puede *comparar*, como figura y fondo, al dominante con el alternativo. Frente a la acumulación de problemas del paradigma dominante, el paradigma alternativo aparece en el horizonte del científico como una consideración interesante por su eventual poder explicativo, competitivo al anterior. Es importantísimo destacar que la ventaja del paradigma alternativo es introducirse sutilmente por los intersticios y lagunas hermenéuticas del dominante.

La ampliación del radio de observación se va dando, por ende, por una sucesiva ampliación del radio teórico merced a que teorías alternativas se van introduciendo como alternativas interesantes frente al *puzzle solving* del paradigma dominante. Esa ampliación nos permiten “ver”, interpretar fenómenos que antes: a) no podrían haber sido observados, o, b) aparecían a lo lejos en las fronteras hermenéuticas de un problema para el cual el paradigma dominante ofrecía permanentes ajustes. Es por eso que son tan habituales las hipótesis ad hoc *terminológicas* frente a ciertas anomalías. El marco teórico en el cual estamos formados es el que determina también el radio de fenómenos posibles e imposibles. Esto permite explicar por qué, desde Kuhn, un criterio popperiano de falsación, como una mera y simple aparición de un hecho refutador de teoría, quedaría ingenuo. Cuando explicábamos la resistencia frente a la anomalía desde un determinado núcleo central, colocábamos el siguiente ejemplo: “... un partidario de Einstein no tirará a la basura a la relatividad especial y general porque alguien le diga que se ha “observado” un fotón que viaja a más de 300000 km/s. ¿Estará bien hecha el experimento?; o ¿será un fotón?”. Esto es interesante. Un epistemólogo formado en la tesis estrictamente *filosófica* del universo *abierto* popperiano estará totalmente abierto a la instancia falsadora “existe al menos un fotón que no viaja a la velocidad de la luz”¹³³. Pero, desde el punto de vista de la dinámica de la historia de la física y la articulación de paradigmas, un físico ha sido formado en que un fotón “es” lo que viaja a la velocidad de la luz. La instancia

¹³² “Objetividad, juicios de valor y elección de teorías”, en *La tensión esencial*, op.cit.

¹³³ Advirtamos *la carga de teoría* que tiene esta proposición singular: fotón, viaje, velocidad, luz.

falsadora sólo aparecerá en su horizonte cuando un paradigma alternativo comience a penetrar las lagunas dejadas por el dominante. De lo contrario el físico no sabrá ni cómo *nombrar* a aquello que salga fuera de los límites de su paradigma (cuestión muy bien analizada por Kuhn al analizar el tema de los “descubrimientos” en la historia de la física¹³⁴). Para lo cual la *crítica* del paradigma dominante es esencial (ese es el papel de la crítica escolástica, lenta y progresiva, de la física aristotélica¹³⁵) y se entiende entonces otra vez la importancia dada por Feyerabend a la *proliferación de teorías* y el *proceder contrainductivo*: justamente, el caldo de cultivo de paradigmas alternativos que permitan ampliar el rango de fenómenos interpretables).

La conclusión central de todo esto es que la observación implica que un aspecto de la realidad que nos rodea cobra sentido merced a una ampliación del marco teórico que brinda ese sentido. Una mayor capacidad de observación es resultado de una ampliación de ese marco teórico. Fuera de la ciencia tendríamos que hablar de mundo de vida más que de marco teórico, pero se mantiene la interacción entre el intelecto humano que proyecta su horizonte y la realidad que contesta.

b) El lenguaje cotidiano

En la sección 3.2.3, justamente cuando hacíamos algunas aclaraciones sobre la inconmensurabilidad en Kuhn, decíamos que la comunicación de horizontes en la ciencia era más compleja precisamente por la mayor complejidad teórica de los paradigmas. Al respecto, decíamos: “...Y eso es mucho más complejo en la ciencia precisamente porque a Kuhn no se le ha escapado un “detalle” fundamental: la diferencia entre el sentido cotidiano de ciertas palabras y el sentido que la misma palabra puede tener en un paradigma científico determinado (como por ejemplo la famosa “agua” y digo famosa sobre todo porque Kuhn conoce el experimento mental de las tierras gemelas de Putnam). Los términos científicos tienen menor vaguedad, mayor complejidad, mayor precisión y exactitud intra-paradigmática *pero por ello mismo* es mucho más difícil traducirlos interparadigmáticamente”.

¹³⁴ En *La estructura de las revoluciones científicas*, op.cit., cap. X.

¹³⁵ Explica Kuhn: “...Durante el siglo XVII, precisamente en el momento en que quedaba demostrada por primera vez toda su utilidad, la ciencia escolástica se vio duramente atacada por quienes intentaban construir una línea de pensamiento radicalmente nueva. Los escolásticos se revelaron como presa fácil a todo tipo de críticas, imagen que perduró con el transcurso del tiempo. Los científicos de la Edad Media encontraron más a menudo sus problemas en los textos que en la naturaleza. En la actualidad, buen número de dichos problemas no parece merecer tal calificación. Desde un punto de vista moderno, la actividad científica de la Edad Media era increíblemente ineficaz. Sin embargo, de qué otra forma hubiera podido renacer la ciencia en Occidente? Los siglos durante los cuales imperó la escolástica son aquellos en que la tradición de la ciencia y la filosofía antiguas fue simultáneamente reconstruida, asimilada y puesta a prueba. A medida que iban siendo descubiertos sus puntos débiles, éstos se convertían de inmediato en focos de primeras investigaciones operativas en el mundo moderno. *Todas las nuevas teorías científicas de los siglos XVI y XVII tienen su origen en los jirones del pensamiento de Aristóteles desgarrados por la crítica escolástica.* La mayor parte de estas teorías contiene asimismo conceptos clave creados por la ciencia escolástica. Más importante aún que tales conceptos es la posición de espíritu que los científicos modernos han heredado de sus predecesores medievales: una fe ilimitada en el poder de la razón humana para resolver los problemas de la naturaleza. Tal como ha remarcado Whitehead, ‘la fe en las posibilidades de la ciencia, engendrada con anterioridad al desarrollo de la teoría científica moderna, es un derivado inconsciente de la teología medieval’” (En *La revolución copernicana*, op.cit., cap. 4, “La crítica escolástica de Aristóteles”, p. 171). El subrayado es nuestro.

Resulta claro que reconocemos plenamente a Kuhn la dificultad (no imposibilidad) de comunicación *interparadigmática* dada la carga teórica importante de los términos usados en cada paradigma científico. Esa carga teórica tiene la ventaja de que, *para aquellos que la comparten*, aumenta la precisión en el vocabulario y la posibilidad de testeo empírico, que no es más que esa concordancia de la que hablaba Popper para salir de la aporía de una base empírica que se siga cuestionando *ad infinitum*. Por eso dijimos “para aquellos que la comparten”. Para quienes no, la comprensión del paradigma diverso se vuelve harto dificultosa.

Es sintomático que casi de costado, como marginalmente, Kuhn haya señalado que el uso que una palabra tiene en el lenguaje cotidiano (agua, oro) es diferente que la misma palabra en un paradigma científico. El reconocimiento de dicha diferencia se produce en un diálogo con Kripke por un lado y Putnam por el otro¹³⁶. Es natural que a Kuhn le hayan llegado estas “*Harvard-discussions*”. Contra Kripke, disiente en que una propiedad “paradigmática” de oro o del agua (como tener tal o cual nro. de la tabla periódica) pueda ser llamada una propiedad *esencial*. Contra Putnam, que no todos los términos del lenguaje científico tienen la capacidad que tiene el agua de ser usada “fuera” de un paradigma científico, y da precisamente los ejemplos de “planeta” o “estrella” cuyos significados cambian según que estemos en un paradigma ptolemaico o copernicano, sin que el “*everyday speech*” pueda hacer mucho para evitar ese cambio.

No es este el momento de explicar y menos aún de salvar el debate que se produce entre Kuhn y Putnam sobre el lenguaje cotidiano. Es obvio que Kuhn rechaza el rescate del cierto realismo que Putnam encuentra en ese tipo de lenguaje. Sin embargo, ha reconocido su diferencia, y lo importante es que la diferencia consiste en que el lenguaje cotidiano no atribuye propiedades físicas o químicas que sí son privativas de un determinado paradigma. Las consecuencias para nuestra hermenéutica realista son importantísimas. Hasta Feyerabend no encontraremos otra referencia tan explícita a esta cuestión.

4.3. Lakatos

Ya hemos visto el importante papel de la “metodología de los programas de investigación” en el camino que estamos recorriendo. Primero, el papel determinante del núcleo central como eje central de una determinada visión del mundo. Segundo, de qué modo la noción de riesgo, para la distinción de lo científico de lo no-científico, avanza notablemente en dirección a esa racionalidad prudencial que juega un papel básico en nuestro análisis. Ahora veremos el papel central de la cuestión de la *theory-ladenness* en este autor.

En efecto, y aunque resulte sorprendente, la misma noción de programa científico de investigación, como eje central de su propuesta, se elabora sobre la base de distinguir entre falsacionismo *dogmático* o ingenuo, falsacionismo *metodológico* y falsacionismo metodológico *sofisticado*. Lakatos explica su pensamiento sobre la base de ir explicando el progreso desde un empirismo ingenuo en el tema de la falsación, la posterior propuesta de Popper y su propia posición. La distinción entre esas posturas metodológicas pasa, fundamentalmente, *por una progresiva toma de conciencia de la carga de teoría de la base empírica* (la “herencia” popperiana en Lakatos es total y completa, aunque él se haya encargado después de diferenciarse).

¹³⁶ The Road Since Structure, op.cit., 3, p. 85.

Para el falsacionismo dogmático, la base empírica tiene certeza¹³⁷. La falsación se haría sobre la base de enunciados singulares empíricamente ciertos. Eso implica a su vez dos supuestos *falsos*: primero, “...que existe una frontera natural, *psicológica*, entre las proposiciones teóricas y las especulativas, por una parte, y las proposiciones fácticas u observacionales (o básicas)¹³⁸”. El segundo es que “...si una proposición satisface el criterio psicológico de ser fáctica u observacional (o básica), entonces es cierta; se puede decir que ha sido probada por los hechos”¹³⁹. La observación histórica que hace Lakatos respecto del primer supuesto encaja perfectamente en los ejemplos kuhnianos que hemos visto en el punto 4.2.a: “...No fueron las *observaciones* puras y ateóricas de Galileo las que se enfrentaban con la teoría de Aristóteles, sino que las “observaciones” de Galileo, interpretadas mediante su teoría óptica, se enfrentaban con las “observaciones” de los aristotélicos interpretadas según su teoría de los cielos”¹⁴⁰. Lakatos concluye sus reflexiones sobre este ejemplo con un párrafo que implica su pleno convencimiento del eje central de la teoría del conocimiento de Popper, que nosotros vimos e interpretamos en el punto 2.2.: “...no hay ni puede haber sensaciones no impregnadas de expectativas y por ello *no hay demarcación natural (psicológica) entre las proposiciones observacionales y teóricas*”¹⁴¹. Renglón seguido, el rechazo de Lakatos al segundo supuesto no podría ser más taxativo: “...Pero incluso si existiera tal demarcación natural la lógica destruiría el *segundo supuesto* del falsacionismo dogmático, porque el valor de verdad de las proposiciones “observacionales” no puede ser decidido en forma indubitable: *ninguna proposición fáctica puede nunca ser probada mediante un experimento*. Las proposiciones sólo pueden ser derivadas a partir de otras proposiciones; no a partir de los hechos: no se pueden probar enunciados mediante experiencias, “como tampoco se puede probar dando puñetazos sobre una mesa” [aquí Lakatos cita a Popper, justamente en el mismo capítulo sobre la base empírica de L & F que habíamos comentado en el punto 4.1]¹⁴².

El falsacionismo metodológico, fase intermedia entre el empirismo y Lakatos, es tal precisamente por superar la ingenuidad del falsacionismo dogmático, y esa superación pasa por la toma de conciencia de una base empírica sin base teórica: “...El falsacionista metodológico comprende que en las “técnicas experimentales” del científico hay implicadas teorías falibles con las que *interpreta* los hechos”¹⁴³. Sigue más adelante: “...Los falsacionistas metodológicos también señalan que, de hecho, estas convenciones [se refiere Lakatos a la convención por la cual se acepta tal o cual base empírica] son institucionalizadas y aceptadas por la comunidad científica: el veredicto de los científicos experimentales suministra la lista de falsadores ‘aceptados’”¹⁴⁴.

Reiteramos que Lakatos necesita hacer estas aclaraciones como plataforma de explicación de su propia posición, el falsacionismo metodológico sofisticado, donde se da

¹³⁷ La metodología... Op.cit., p. 22.

¹³⁸ Op.cit., p. 24, el sub es de Lakatos.

¹³⁹ Idem.

¹⁴⁰ Op.cit., p. 25.

¹⁴¹ Op.cit., p. 26.

¹⁴² Op.cit., p. 26, el sub es de Lakatos.

¹⁴³ Op.cit., p. 35. El subrayado es nuestro. El original inglés dice *interprets* (The Methodology Of Scientific Research Programmes, Cambridge University Press, 1978, p. 23). La citas de Popper son permanentes.

¹⁴⁴ La metodología... Op.cit., p. 36.

la interacción entre núcleo central e hipótesis ad hoc falsables. Esta propuesta lakatosiana, que pareció a Feyerabend, como vimos, muy conservadora, era una propuesta revolucionaria en relación al modo de evaluación de teorías del falsacionismo metodológico, el cual, a su vez, era un total y completo avance hermenéutico frente al falsacionismo ingenuo, por supuesto, frente al inductivismo. Ahora bien, adviértase que aún hoy el rechazo del inductivismo (rechazo que comienza por la explicación de que las hipótesis anteceden a las “observaciones”) es problemática frente al presupuesto cultural de “hechos vs. teorías”. Pero hemos visto que en Lakatos ese inductivismo es lo *primero* rechazado, consiguientemente con el falsacionismo ingenuo.

Esto que acabamos de decir es nuestra primera reflexión: todo el debate actual de filosofía de las ciencias, desde Popper en adelante, *supone* la carga de teoría de la base empírica; *nace*, en cierto modo, con ese tema. Que a pesar de ello esta cuestión aún suene “revolucionaria” indica lo difícil que es la toma de conciencia hermenéutica. Pero desde Popper en adelante, el *error* del inductivismo sencillamente ya no se discute. Para todos estos autores (Popper, Kuhn, Lakatos y Feyerabend) *el inductivismo es sencillamente imposible simplemente porque imposible es una base empírica sin contenido teórico*.

Segunda: adviértase nuevamente la importancia del ejemplo utilizado por Lakatos para el rechazo del primer supuesto. No hay una *experiencia* galileana vs. una *teoría* aristotélica: hay una interpretación vs. otra interpretación. Tanto Kuhn, Lakatos y Feyerabend se mueven en un rechazo unánime de la historia de la ciencia occidental como el triunfo del “experimento”. Todos ellos reivindican, aunque sea Kuhn quien más lo conozca¹⁴⁵, el trabajo de Koyré. Y es importante destacar nuevamente que este papel de la interpretación no es un papel marginal y aislado en la historia de la ciencia, sino que se encuentra en el corazón del nacimiento de la ciencia occidental como hoy la entendemos.

Tercera. La larga cita transcripta donde Lakatos rechaza el *segundo* supuesto es tan importante como desafiante de ciertas “intuiciones” realistas que damos por supuestas, y *es en este punto donde se juega y tensa la cuerda de nuestra hermenéutica realista*. ¿Qué significa que “...Las proposiciones sólo pueden ser *derivadas* a partir de otras proposiciones; no a partir de los hechos”? El original inglés dice “*derived*”¹⁴⁶ y por el contexto es casi necesario suponer que Lakatos se refiere a la derivación *lógica*. En ese sentido, claro está, una proposición sólo se puede *deducir* de otra proposición, pero, ¿qué ocurre con el hábito natural innato de los primeros principios? Pues que es *imposible* pedirle a Lakatos que piense o comprenda el paradigma agustinista-tomista desde el cual está hecha esa pregunta. De acuerdo, no le pidamos a San Agustín o Tomás, pero entonces vayamos a ese realismo que manejamos en nuestra *vida cotidiana*. Si salgo a la calle y llueve, y entonces llamo a mi esposa o a mi madre y le digo “lleva un paraguas porque está lloviendo”, ¿de dónde “derivo” la proposición “está lloviendo”? En principio no estamos en la ciencia positiva, por ende podríamos decir que *no* hay carga de teoría en dicha proposición. Entonces, ¿podríamos decir que la derivamos “de los hechos”?

Es en esa pregunta donde estamos en una instancia crucial, que hemos tratado de abordar en la parte II. Si decimos que sí, entonces contestaríamos no desde un realismo *conscientemente* ingenuo, según la feliz expresión de Putnam¹⁴⁷, sino desde un *realismo ingenuo en cuanto no consciente de los horizontes desde los cuales hacemos nuestras*

¹⁴⁵ Ver su reportaje autobiográfico en *The Road Since Structure*, op.cit., parte 3.

¹⁴⁶ *The Methodology*.... Op.cit., p. 16.

¹⁴⁷ En Putnam, H.: *Sentido, sinsentido y los sentidos*, Paidós, 2000, conf. II.

afirmaciones cotidianas. Si decimos que no, entonces parecería que entramos en cierto escepticismo, o en una primacía de la interpretación en un sentido postmoderno.

Es interesante que a esta altura de la parte III estemos nuevamente en la instancia o aporía desde la cual hemos comenzado tanto la parte I como la parte II. O realismo ingenuo o hermenéutica postmoderna. O positivismo o nihilismo. Es en este caso, en el tema de la carga de teoría de los enunciados singulares, donde se juega nuestra propuesta. Que las proposiciones singulares de la ciencia (“la temperatura del agua es de 99 grados centígrados”) sean *theory-laden* no es más que un caso específico de que toda proposición humana es *life-world-laden*, esto es, cargada de mundo vital, tesis que hemos tratado de defender como realista desde una metafísica y gnoseología montada sobre Tomás-Husserl y la interpretación *así* husserliana de los horizontes gadamerianos. Un Husserl así entendido ya ha venido en nuestra ayuda para advertir que cuando decimos “está lloviendo”, lo decimos desde nuestra experiencia pre-predicativa del mundo de vida, mundo de vida desde el cual y en el cual podemos, mediante una actitud teórica, captar ese algo de la esencia, esencia de la cual hablaba Santo Tomás. Una parte importante de la parte IV será advertir la importancia del lenguaje cotidiano como camino de ese realismo concientemente ingenuo, aspecto con el cual habíamos concluido, a modo de anuncio, la parte II.

En este caso el tema del mundo de vida de Husserl vendrá en ayuda para poder explicar de qué modo una proposición puede “derivarse”, aunque no lógicamente, de algo que no es una proposición, sin caer en ello en un realismo positivista, ingenuamente empirista, tarea condenada al fracaso *ab initio*. Cuando decimos “aunque no lógicamente” estamos redescubriendo una noción de racionalidad no ligada necesariamente a la racionalidad algorítmica (lógico-matemática), noción que conduce a lo que hemos llamado racionalidad prudencial y que entronca con esa noción de “intelecto” más amplia que se encuentra perfectamente en la tradición San Agustín-Santo Tomás, tradición desde la cual hemos comenzado la parte I. Una clave para *comprender* a los autores que estamos viendo (Popper, Kuhn, Lakatos, Feyerabend) es que todos ellos salen de la noción de racionalidad sólo algorítmica, como hemos visto, pero no terminan de sistematizar lo que quieren decir en términos que sean entendibles para la tradición tomista de pensamiento¹⁴⁸. Artigas ha visto este punto también¹⁴⁹. ¿Por qué Popper habla de la “fe irracional en la razón”¹⁵⁰? ¿Por qué Kuhn habla de una conversión no racional, religiosa, de un paradigma a otro, cuando habla de la crisis¹⁵¹? ¿Por qué Lakatos liga la noción de “derivación” a una cuestión solamente lógica? ¿Por qué para Feyerabend el “racionalismo” es la pretensión de un método *fijo* para las ciencias, que no de lugar al pluralismo metodológico, a la proliferación de teorías, a la creatividad intuitiva del científico, que lo acerca *realmente* al artista? Porque todos ellos heredan y a la vez combaten un paradigma filosófico donde la noción de racionalidad y su terminología es

¹⁴⁸ Por supuesto, alguien puede preguntar cuál es la importancia de que sea entendible, lo que estos autores digan, para una tradición tomista de pensamiento. Ninguna, claro está, excepto porque estoy convencido de que Santo Tomás se mueve en un realismo compatible con ese tipo de realismo “natural” que creo que es no sólo compatible sino también necesario para ese mismo tipo de racionalidad no positivista que estos autores están buscando para la ciencia. Una opinión similar sostiene Putnam en Sentido, sinsentido y los sentidos, Paidós, Barcelona, 2000.

¹⁴⁹ Op.cit.

¹⁵⁰ Op.cit., p. 73.

¹⁵¹ La estructura... Op.cit., caps VII y VIII.

reducida a la racionalidad física y matemática kantiana. Si no comprendemos esto, no entendemos dónde están formados estos autores, de dónde están intentando salir y por qué hablan como hablan¹⁵².

Con todo lo cual seguimos esbozando de qué modo la noción de significado analogante y mundo de vida podrán re-enfocar el tema de la base empírica de modo realista sin por ello volver para atrás en la toma de conciencia hermenéutica de la cual estamos hablando.

4.4. Feyerabend

De igual modo que en Kuhn, este tema rodea a toda la obra de Feyerabend, ya desde sus escritos epistemológicos de la década del 50¹⁵³, hasta el rol central que el tema tiene en su desafiante Tratado contra el método. Ya hemos visto la dificultad de interpretación de esta última obra¹⁵⁴. “Baste recordar –dice Feyerabend apenas comienza su libro-¹⁵⁵ que los informes observacionales, los resultados experimentales, y los enunciados “factuales”, o bien *incluyen* supuestos teóricos o bien los *afirman* por la manera en que se usan”. Por supuesto, si hay un autor en donde las citas fuera de contexto son absolutamente mudas, ese es Feyerabend. Por ende “baste recordar”, como él mismo dice, que obviamente este es un argumento central para el golpe de gracia que Feyerabend tira sobre el empirismo, que supone que hay “hechos objetivos” que prueban necesariamente las hipótesis. Pero recordemos también que nuestra lectura de Feyerabend dista de ser escéptica. Hemos visto que su proceder contrainductivo está ligado a un pluralismo metodológico, a una proliferación de teorías que él mismo explica en conformidad con un realismo donde esa proliferación es nuestra única oportunidad de acercarnos a una realidad cuya riqueza siempre se nos escapa. Habíamos visto que en Popper la importancia de esta cuestión queda después opacada por su defensa del realismo vs. un supuesto relativismo histórico en Kuhn. De modo análogo, podríamos conjeturar que el Feyerabend posterior al 75 enfatiza ese tipo de realismo para explicar por qué su “todo vale” no era un relativismo total. En esas explicaciones, el tema de la carga de teoría no ocupan un lugar central, aunque en Feyerabend las cosas nunca son sencillas. Su último libro, post-mortem, tiene un tratamiento tan importante de lo simbólico, que merecería todo un estudio a parte¹⁵⁶.

Ahora bien, hay que destacar que el rol *contrainductivo* del progreso inductivo en Feyerabend no se termina de entender sin esta cuestión. Esa iconoclasta llamada a actuar “contra” la evidencia empírica disponible sería, en efecto, ininteligible (*y lo fue*) si no se entendiera que se trata de una teoría vs. *otra* teoría. Si no hubiéramos visto de cerca el

¹⁵² Ese tipo de racionalidad “kantiana” donde lo racional se reduce a la ciencia newtoniana de su tiempo, y, a la vez, a una filosofía entendida sólo académicamente, explica también esa separación entre filosofía y vida que marca tanto al siglo XX, tanto por acción como por reacción. Ese modo kantiano de plantear la filosofía hereda, a su vez, un paradigma cartesiano donde, comprensiblemente, el realismo debía ser “demostrado”, y, a su vez, una concepción muy fuerte en Hume donde la “creencia” en el realismo cotidiano es claramente separada de lo “racional” (a eso se agrega su clásica separación entre hecho y valor). Contra ese modo de entender la racionalidad se inscribe el neopragmatismo de Rorty y Putnam, con la ventaja de que este último toma el camino de un realismo natural donde el lenguaje cotidiano (y de ese modo toma Putnam al segundo Wittgenstein) es camino de ese realismo natural donde la vida humana (Putnam toma aquí al mundo de vida de Husserl) ya no es más separada de lo racional. Estos elementos ya han sido asumidos por nosotros en la parte II pero serán sistematizados en la parte IV.

¹⁵³ Ver Philosophical Papers, vol. I, op.cit., 1 y 2.

¹⁵⁴ Nosotros hemos interpretado a toda la obra de Feyerabend desde su propuesta de separación entre ciencia y estado, en “Feyerabend en serio” (2000), en prensa.

¹⁵⁵ Op.cit., p. 15.

¹⁵⁶ La conquista de la abundancia, op.cit.

papel central que el análisis de la revolución copernicana ocupa en Kuhn y en Lakatos, no podríamos verlo con claridad. Ahora sí. Pero, obviamente, con la mediación de las bromas de Feyerabend. Nada le divertía más que decir a los solemnes racionalistas occidentales que su máximo héroe, Galileo, había hecho trampa¹⁵⁷. Traducción: propuso una teoría que estaba *en contra del modo de interpretar el mundo físico que tenía la teoría* ptolemaica. Teoría vs. teoría. Sólo después, *retrospectivamente* (punto que tanto Lakatos como Feyerabend tenían clarísimo), cuando la “evidencia disponible” se *re-interpreta* a partir de la teoría “triumfante” juzgamos que la teoría triunfante es o era conforme con “los hechos”.

Ahora bien, volvemos a decir que esta cuestión ocupa un lugar *central* antes de 1975. Uno de los principales ensayos de Feyerabend del período anterior al 75, escrito, además, en estilo serio y académico, es Explicación, reducción y empirismo, de 1962¹⁵⁸. Este ensayo constituye una crítica sistemática a modos tradicionales de plantear el método científico. *Eje central* de la crítica es la suposición, por parte de esos modelos, del “principio de invarianza (*invariance*) de significado”, principio que presupone precisamente una base empírica desconectada de la teoría. Como se puede ver, esta cuestión está *ab initio* en el pensamiento de Feyerabend, no como marginal, sino como central para su crítica al método hipotético-deductivo según el positivismo lo entiende.

Ahora bien, lo interesante es que, tan central como el tema anterior, se encuentra en este ensayo una crítica al lenguaje ordinario como posible “salida” a esta cuestión. Esta crítica ocupaba también un lugar central en dos importantes ensayos anteriores¹⁵⁹. ¿En qué consiste esa crítica? Pero más importante: ¿por qué?

Uno de los más importantes párrafos podría ser el siguiente: “...Como hace poco se ha dicho, estamos convencidos de que los lenguajes ordinarios, lejos de estar concebidos tan amplia y generalmente que se puedan hacer compatibles con cualquier teoría científica, contienen principios que pueden ser inconsistentes con algunas leyes muy básicas”¹⁶⁰ (pone como ejemplo el par “arriba-abajo”). Y sigue: “...este ejemplo refuta la tesis, defendida por algunos filósofos, de que el lenguaje ordinario está claramente libre de elementos hipotéticos, y por tanto idealmente ajustado como lenguaje observacional. Esto refuta la tesis mostrando incluso que la parte más inocua de lenguaje común, puede descansar en supuestos de gran alcance y debe, por tanto, ser considerada como hipotética en un alto grado”¹⁶¹.

Ahora bien, ¿por qué este rechazo? Conjeturamos que en estas líneas se observa lo lejos que está detrás de todo este debate, el mundo vital de Husserl (si no hemos leído mal, la primera cita que Feyerabend hace de Husserl data de 1995¹⁶²). En efecto, detrás del rechazo al lenguaje cotidiano parece rechazarse la idea de que se puede encontrar un mundo de hechos no “contaminados” por la inteligencia humana. El lenguaje cotidiano sería el retorno a un lenguaje observacional puro, esto es, sin carga de teoría de ninguna especie. Una expresión que aparece más adelante parece corroborar esta conjetura:

¹⁵⁷ Ver Tratado contra el método, op. cit. Es interesante también esta cita: “...Más o menos al mismo tiempo, el cardenal Ratzinger, experto papal en asuntos doctrinales, pronunció una conferencia en Padua sobre el caso de Galileo y me citó para apoyar sus tesis” (Matando el tiempo; Debate, 1995, cap. 15).

¹⁵⁸ Ver Límites de la ciencia, op.cit.

¹⁵⁹ Philosophical Papers, vol. I, op.cit., 2, y vol 2., 7.

¹⁶⁰ Límites de la ciencia, op.cit., p. 130.

¹⁶¹ Idem. p. 131.

¹⁶² En La conquista de la abundancia, op.cit., p. 298.

“...Desde luego, lo que estamos afrontando aquí es, de nuevo, el antiguo problema de la inducción”¹⁶³.

Otra conjetura más complicada es que detrás de esto se encuentra la crítica que Feyerabend realizara en 1955 a *Philosophical Investigations*, de Wittgenstein¹⁶⁴. Obviamente el encuentro de estas dos “potencias” da para otro ensayo pero lo pertinente ahora es destacar que de algún modo Feyerabend parece encontrar en los juegos del lenguaje wittgenstenianos un cierto esencialismo platónico (lo que para Feyerabend significa univocismo). Por supuesto muchos rechazarán esta interpretación que Feyerabend hace de Wittgenstein. Sin embargo he aquí algo interesante. Tanto el primer motivo (vuelta al empirismo) como el segundo (univocismo) por el cual la tesis del lenguaje cotidiano no gusta a Feyerabend es que ambos parecen deslizar al lenguaje cotidiano de la interpretación. Por eso volvemos a lo mismo que comentábamos al terminar el punto anterior con Lakatos. El lenguaje cotidiano podrá ser *science-free* (libre de la complejidad de los paradigmas científicos) pero *no está fuera del mundo de vida*, sino que al contrario, es su más inmediata expresión. Y otra vez la misma dualidad: o la conciencia del mundo de vida nos conduce a un relativismo cultural o al contrario es el eje central de un realismo “con rostro humano”¹⁶⁵. Nosotros hemos opinado a favor de esta última alternativa, con la tesis del significado analogante desarrollada en las partes I y II.

Ha llegado el momento, por ende, de aplicarla directamente a esta cuestión.

4.5. *Theory-ladenness* y significado analogante

Vamos a comenzar reelaborando, no explicando, el ejemplo de las tierras gemelas de Putnam¹⁶⁶. Este ejemplo tiene la peculiar ventaja de trabajar con el ejemplo del agua, ejemplo que hemos utilizado en la parte I y II para explicar el significado analogante y el conocimiento que se da en el mundo de vida. Y es el ejemplo que curiosamente da Popper cuando comienza a explicar la carga de teoría de un enunciado singular (“aquí hay un vaso de agua”).

Supongamos que decimos que la esencia del agua es H₂O. Dado ese supuesto, es obvio que, hasta la formación de la química occidental como hoy la conocemos, se desconocía hasta el momento la esencia del agua; a lo sumo, ciertas propiedades, ciertos “accidentes propios” conocidos en la experiencia ordinaria.

Ahora vamos a suponer que existe otro planeta Tierra, otra Tierra gemela donde hay un elemento, parecido a nuestra agua, que tiene esas mismas propiedades conocidas en la experiencia ordinaria. Supongamos a su vez que los habitantes de esa planeta gemelo tienen el grado de conocimiento químico de un romano culto del s. I, y supongamos también que, según nuestra ciencia actual, la composición química de ese elemento parecido es XYZ.

Teniendo en cuenta los supuestos de este experimento mental, podríamos inferir que:

- a) como dijimos, los habitantes de la Tierra gemela desconocen la esencia del agua.
- b) El agua de la Tierra gemela no es “realmente” agua. Es otra cosa, dado que no es H₂O.

¹⁶³ *Límites de la ciencia*, op.cit., p.138

¹⁶⁴ En *Philosophical Papers*, Vol. 2, 7.

¹⁶⁵ Parafraseamos fuera de contexto el título del famoso libro de Putnam.

¹⁶⁶ Ver el libro referido en la nota anterior.

- c) Nosotros conocemos la esencia del agua gracias a que la ciencia nos informa sobre qué es el agua en sí, “objetiva”.
- d) Podríamos seguir conociendo cuestiones sobre el agua, pero su esencia es un conocimiento *definitivo que no puede cambiar*.
- e) El agua es, por consiguiente, *necesariamente* H₂O.
- f) Consiguientemente, el agua es H₂O *en todos los mundos posibles*. Si existe al menos un x que se comporta como el agua pero no es H₂O, no es agua.

Como vemos, estas son conclusiones coherentes a partir del supuesto de que podemos saber con certeza que la esencia del agua es H₂O.

Pero, ¿es así?

A pesar del intento de Kripke¹⁶⁷, no.

Pero es aquí cuando el lector puede suponer que para fundamentar este “no” es necesario recorrer un camino escéptico y nominalista que niegue toda posibilidad de conocimiento de las esencias. Y, sencillamente, todo el camino recorrido en las partes I y II es un camino totalmente contrario a esa tesis escéptica. Todo el camino recorrido a través del conocimiento limitado de las esencias, el mundo de vida, la actitud natural y la actitud teórica, los horizontes, la intersubjetividad y los juegos del lenguaje como expresiones lingüísticas del mundo de vida, es un camino que nos permitirá distinguir ahora con cierta claridad entre el significado científico y no científico de los conceptos incluidos en una proposición singular, sin incurrir en ningún tipo de escepticismo.

El lector sabrá disculpar si, por ende, nos repetimos un poco, pero debemos reelaborar lo visto en función de esta cuestión.

Habíamos visto que en el mundo vital hay una primera abstracción en la cual la persona capta los aspectos más periféricos de la esencia, con respecto a lo que habíamos visto como el centro de la esencia. Así, el egipcio, al pensar en el agua, piensa en el río Nilo; el occidental de mediados del s. XX, en un grifo¹⁶⁸. Estos aspectos más periféricos eran los más inmediatamente ligados a un horizonte cultural. Los aspectos más centrales de la esencia son aquellos ligados a una condición humana compartida por diversas culturas, que eran usos intersubjetivos de elementos físicos. Por eso es que el agua es lo que sirve para beber, lavarse, etc. Esos elementos más universales, más ligados a “lo” humano, no se encontraban fuera de los

¹⁶⁷ Ver Kripke, S.: *Naming and Necessity*, Harvard University Press, 1972.

¹⁶⁸ Parte I, elementos de Husserl, d: “Al principio de este trabajo dejamos pendiente la pregunta de si el egipcio y el occidental piensan “lo mismo” respecto al agua. No si cada uno piensa en su propia circunstancia cultural. No si cada uno piensa en su paradigma científico. Sí, si ambos tuvieran una perspectiva teórica sobre su actitud natural –que sí sería solamente utilitaria- e hicieran explícito un sentido de la esencia del agua que aparecería tal vez como primera capa en su reducción eidética: el agua es ‘algo’ que sirve para tomar, lavarse... Que las cosas no humanas sean vistas desde el horizonte humano no ‘tapa’ su esencia, sino que des-cubre aspectos de esa esencia más in-mediatamente accesibles a nuestra humana condición”. P. 100. Más adelante, p. 107: “...Supongamos el agua para el egipcio y el agua para un occidental de una ciudad industrializada del siglo XX. Los dos abstraen ‘agua’, pero en su mundo vital, en su cotidianeidad, ambos la relacionan inmediatamente con su circunstancia histórico/cultural. En uno, el agua está ligada conceptualmente al un río; en el otro, a botellas y grifos. Esta abstracción es correspondiente a una actitud natural pre-teórica. En esta actitud entran, también, los diversos paradigmas que hoy llamaríamos científicos que le digan conjeturamente lo que el agua es. Profundizaremos este punto en la parte tercera de nuestro estudio”. (Esto corresponde al capítulo 1 del libro).

horizontes, sino en todos y cada uno de los horizontes diversos. También habíamos dicho que ese significado más universal del agua implica una segunda abstracción, producto de una actitud teórica que trata de ir, conforme a una reducción eidética, a lo más universal. La actitud natural, en cambio, se mueve en el mundo de las primeras abstracciones, más ligadas a las significaciones culturales específicas. Tanto en una como en otra actitud se conoce “algo” de la esencia, no porque se conozca la esencia totalmente, o porque se la conozca “en sí”, queriendo decir con ello fuera de todo contexto humano¹⁶⁹. Al contrario, tanto en una y otra abstracción se conocen del agua aquellos aspectos dados a la humana condición, y en ese “dado a la humana condición” habíamos re-elaborado ese conocimiento “en estado de unión con el cuerpo” del que habla Sto. Tomás, aclarando que el “cuerpo” es un *Leib*, un cuerpo espiritual (cosa que niega un conocimiento “solipsista”). A su vez, el conocimiento de algo de la esencia que se obtiene con la actitud teórica y la segunda abstracción podría ser llamado “en sí”, esto es, no necesariamente ligado a tal o cual contexto cultural, pero sí presente a todos ellos¹⁷⁰.

¹⁶⁹ Parte II, 2: “...Demos dos ejemplos. Supongamos que un habitante de una ciudad industrializada de la segunda parte del siglo XX dice ‘quiero un vaso de agua’. Supongamos a su vez que por el contexto quiere esa agua para beber. Evidentemente en dicha ilocución imperativa está el concepto universal ‘agua’, en tanto que quien la profiere no supone que la noción de agua a la que se refiere se reduzca a la de sólo el agua del vaso con el cual se la alcanzan. Pero la universalidad de la noción que maneja está totalmente inmersa en su mundo vital. Quien profiere esa ilocución está pensando en primer lugar en el agua que sale del grifo o la que se compra embotellada. Tendría que hacer un esfuerzo teórico para llegar al significado analogante, y eso corresponde a una segunda abstracción por medio de la cual podría llegar a algo de la esencia del agua en sí misma considerada. ‘En sí’ no significa que no se de en tal o cual circunstancia histórico-cultural, ni tampoco que no tenga que ver con lo humano. Al contrario, implica aquello del agua que, humanamente accesible, pueda ser común a todos los horizontes histórico-culturales, y ello no puede ser más que esa perspectiva desde la cual el agua es algo ligada a los fines humanos más universalmente tales: el agua es aquello que sirve para beber, asearse, lo cual está necesariamente ligado a su vez a sus características humana y universalmente comprensibles: la experiencia humana de ‘lo líquido’. Algo muy importante para la tercer parte de este ensayo es que dicha actitud teórica sobre lo conocido, que implica esa fenomenología del mundo vital que Husserl buscaba, no es la actitud de la ciencia positiva, cuya mayor complejidad en cuanto a la significación de la hipótesis tiene como precio una pérdida de lo universal del significado. Volvemos a decir que esto es muy importante pero lo dejamos para la parte tercera”. (Esto corresponde al capítulo 2 del libro).

¹⁷⁰ Parte II, punto 5, a: “...Inspirados en el suplemento V de *Ideas II* podríamos hacer esta división tripartita del mundo vital, usando una terminología popperiana: mundo 1, elementos de la naturaleza no humana, que no son frutos de la acción humana; mundo 2, cosas físicas fruto de la acción humana; mundo 3, aspectos ‘directamente’ culturales. Este mundo 3 podría subdividirse *ad infinitum*, pues allí tenemos todas las costumbres pertenecientes a una determinada situación histórico-cultural, con todos sus aspectos artísticos, sus paradigmas científicos, sus creencias religiosas, sus supuestos filosóficos, sus organizaciones políticas, económicas, jurídicas y educativas, y lo que es muy importante: la mezcla culturalmente unitaria de todo ello. En estos tres mundos el sujeto ‘se encuentra’ en cierto sentido antes que pueda tomar una distancia crítica que sea concomitante con la actitud teórica. Lo relevante de esta distinción es que habitualmente no hay problemas en reconocer que en el mundo 3, el elemento intersubjetivo es definitorio. Esto es, no tenemos habitualmente problemas en reconocer que dado que ‘hay’ seres humanos, entonces ‘hay’ religiones, obras de arte, política, economía, costumbres, etc., etc., en cuyas ‘significaciones a-críticamente dadas’ las gentes se ‘encuentran’. La dificultad se concentra en los mundos subsiguientes.

El mundo 1 es intersubjetivo, no porque sea producido por el hombre, sino porque las significaciones primarias bajo las cuales lo conocemos, en la actitud natural, son intersubjetivas. Por eso hemos dado el ejemplo del agua, pero si reflexionamos sobre los demás elementos ‘naturales’ que nos rodean, veremos que todos ellos aparecen en el campo de nuestro conocimiento por los usos intersubjetivos que tienen en nuestro mundo vital. ¿Qué ‘son’ el agua, la piedra, la montaña, el aire, las plantas, los animales? Dejemos

Volvemos a decir que hemos resumido enormemente todo lo visto en las partes I y II. Ahora bien, vamos a detenernos más en lo siguiente. Habíamos visto que Husserl colocaba a las significaciones científicas en la actitud natural, ligadas a lo cultural e histórico¹⁷¹. Ahora estamos en mejores condiciones de entender por qué.

de lado, con toda intención, los paradigmas científicos. Los juegos del lenguaje pertenecientes a diversos ámbitos del mundo vital darán como resultado aspectos de esas realidades que son relevantes para la vida humana. Usos humanos, algo en relación a 'lo humano'. Cuando decimos 'algo en relación a lo humano' ya estamos tratando de ir, desde la actitud natural, a una actitud teórica que vea ese significado más universal (analogante). En ese sentido, siempre desde un determinado mundo vital, el agua es en todos ellos lo que sirve para beber (la lista no es excluyente pero debe tenerse cuidado de no ir hacia un significado cultural específico e ir hacia un significado analogante que se dé en todas las culturas); el aire es lo que sirve para respirar; la piedra es dura en relación a nuestras fuerzas; la montaña es algo que hay que subir, escalar; una planta tiene raíces y sirven para comer o no; los animales se mueven y son más o menos amenazantes...

Cuando decimos 'usos humanos, o algo en relación a lo humano' el término neutro 'lo' humano tiene, como ya dijimos, una intención universal, comunicadora de culturas. Eso corresponde no sólo a las significaciones primarias del mundo vital, sino también a un significado analogante fruto de una actitud teórica que trata de buscar aquello más universal de ese 'elemento que no es fruto de lo humano' del mundo vital, y entonces nos daremos cuenta de que la comunicación cultural implicará descubrir aquel aspecto más común a todos los seres humanos. Por supuesto, puede ser que nos preguntemos por aquello de la cosa que no esté en relación directa a lo humano, pero en ese caso el nivel de certeza y universalidad de la respuesta será menor. Es el tema de los paradigmas científicos, tema que volveremos a ver en la parte 3.

Lo importante ahora es ver que todo elemento 'no' humano puede ser enfocado desde lo humano en tres modos: a), en la significación primaria en nuestro mundo vital, que se devela en los juegos de lenguaje más cotidianos; b) en los intentos de ir hacia aspectos de la cosa que *hoy* llamamos 'científicos'. Este modo 'b' corresponderá a la actitud natural en la medida que esas significaciones estén tomadas por el sujeto con menos distancia crítica y más aferramiento al paradigma; c) en los significados analogantes de esos elementos, cuando tratamos de considerarlos en relación a lo más universal de lo humano.

En los tres casos, la cosa no humana es enfocada desde lo humano y, por ende, desde el cuerpo espiritual (el *leib*) y, consiguientemente, desde nuestras relaciones intersubjetivas en las cuales esas significaciones son dadas, habladas, dialogadas y discutidas. En ese sentido conocemos la esencia de la cosa no humana, en tanto que ésta es conocida por una inteligencia humana y por ende es 'id *quod* cognoscitur', y por ende una *quidditas*. Una inteligencia humana que es una potencia espiritual de un ser humano, al cual la dimensión corporal le pertenece esencialmente. No es extraño entonces que aquello primariamente conocido en el mundo vital, de las cosas no humanas, sean las '*quidditas*' de las *cosas materiales en estado de unión con el cuerpo*. No cuerpos aislados, precisamente, no sujetos solipsistas en un estado de naturaleza aislado, sino sujetos unidos por una red de relaciones intersubjetivas que forman la matriz de su mundo cultural.

¿Se conoce entonces lo 'en sí', independientemente del mundo vital? Hemos visto que todo lo no humano se conoce *humanamente* y, por ende, en relación al mundo vital. Lo cual no significa que no conozcamos nada de la esencia de la cosa no humana, sino aquellos aspectos de la esencia humanamente accesibles, su *quidditas*, que es *algo* de la esencia. Por eso habíamos dicho en la parte I que conocer las cosas no humanas desde el horizonte de lo humano no tapa su esencia, sin que descubra aspectos de las esencias que sean accesibles a nuestra humana condición. Cuando en nuestro mundo vital nos damos cuenta de que el agua se puede beber y que una piedra no, estamos conociendo algo del agua en sí misma. Pero si 'agua en sí' implica que un ser humano conoce del agua algo que no es accesible a lo humano, ello es imposible...". (Corresponde al capítulo 2 del libro).

¹⁷¹ Parte I, 1, c, p. 96: "...Así vuelve a presentarse este *Lebenswelt* como las evidencias de experiencia que fundan las evidencias predicativas, donde vuelve a presentarse este mundo de objetos pre-dados y donde se afirma nuevamente –esto es muy importante– que ese mundo vital incluye también lo que la ciencia natural dice sobre las significaciones de las cosas. Como vemos, el 'anti' positivismo de Husserl sigue presente, todo el tiempo, pero no como una oposición a la ciencia en sí misma sino como negación de que nuestra concepción del mundo tenga su origen último en las ciencias experimentales. La importancia de todo esto para nuestro trabajo y para entender el acertado diagnóstico de Husserl –la crisis de la civilización como un reduccionismo científico– es fundamental.

Retomando un ejemplo, supongamos que Arquímedes y Einstein se ponen a debatir sobre lo que significa el agua para sus teorías. Arquímedes pensará en la teoría de los 4 elementos y Einstein pensará en la ubicación de átomos y moléculas dentro de su espacio curvo, la relatividad, etc. Lo mismo respecto a los seres vivos. Tal vez Arquímedes podría pensar en la generación y corrupción de los vivientes; Einstein, en el código genético.

Observemos que si se ponen a pensar en lo que llamamos ciencia, pensarán en cosas distintas. No digo que no se podrían poner de acuerdo; quiero decir que al comenzar a debatir, lo harán desde sus respectivos paradigmas históricos. Ahora bien, si Einstein invita a Arquímedes a refrescarse, a tomar agua fresca, a usar un moderno baño del s. XX, entonces dejarán de pensar en sus respectivos paradigmas y se encontrarán comunicados en lo que *ambos saben* del agua que es lo más inmediatamente ligado a la condición humana de ambos, que no está fuera del mundo de vida de ambos sino precisamente en el de los dos.

Aclaremos esto. La significación científica de agua (H₂O, o uno de los 4 elementos) está en el mundo de vida como una significación culturalmente transmitida, dependiendo ello de los medios de transmisión cultural correspondientes. “Naturalmente” el occidental del s. XX piensa en H₂O porque ese paradigma le fue transmitido acríticamente en su escolarización. O sea que el occidental, cuando piensa en agua como H₂O, lo hace con actitud natural cuando desconoce la menor universalidad de esa noción en relación a la común a culturas diferentes. Por ende, en el caso de las significaciones científicas, la actitud natural y la no-conciencia crítica no está dada por la complejidad del libro de física o química aprendido, sino, como hemos visto en la parte II, por la falta de conciencia histórica¹⁷². Esa falta de

También el mundo vital es un mundo histórico. Trataremos de hacer de esto la lectura más justa que podamos. Desde luego que Husserl no puso en esta cuestión el centro de sus investigaciones. Sin embargo no por ello tenemos que considerar como marginal o sin importancia el texto que al respecto aparece en Experiencia y juicio. La experiencia “última” del mundo vital significa llegar hasta la historicidad propia del mismo. ¿Por qué no es esto marginal en la obra de Husserl? Porque no es marginal en Husserl el tema de la ciencia y el mundo vital, tema dominante de La crisis de las ciencias europeas, y que, como volveremos a ver, aparecía ya en 1910-1911. En el párrafo que hemos citado, la historicidad del mundo vital aparece ligada intrínsecamente a la actitud natural de la ciencia experimental, ciencia que es esencialmente una experiencia “moderna”. Esa ciencia no es en Husserl, de ningún modo, un mundo de significaciones atemporales, sino una determinada experiencia histórica ligada –como se verá luego- a una determinada visión del mundo. Sea o no acertada la génesis de la ciencia moderna tal cual él la concibe, la relación entre lo histórico y lo científico es una de las intuiciones más fecundas de Husserl cuya importancia destacaremos más adelante.” (Corresponde al capítulo 1 del libro).

¹⁷² Parte II, 3: “...Un autor importante para este tema es T. Kuhn, a quien volveremos a ver en la parte III. Así como Gadamer explica la conciencia histórica con las nociones de distancia temporal e historia efectual (que han sido reproducidas desde nuestra experiencia fenomenológica), Kuhn la explica cuando analiza el comportamiento de los paradigmas en las ciencias positivas. La peculiaridad del análisis de Kuhn es que explica la intrínseca historicidad de los paradigmas científicos, al mismo tiempo que explica cómo funciona la articulación de esos paradigmas en medio del encerramiento de los científicos en su propio paradigma. Explicando de ese modo la historicidad de aquello que se auto-supone más alejado de lo histórico (la ciencia positiva) Kuhn no sólo critica agudamente al positivismo como corriente ‘en la ciencia’ sino que pone el dedo en la llaga de una de las características claves de toda falta de conciencia histórica: el encerramiento en el propio paradigma. Porque justamente es en ese encerramiento cuando cada horizonte se ve como único. A partir del paradigma, el pasado es algo que molestó, el futuro es una especulación de lunáticos, lo ‘imposible’, mientras que el paradigma se auto-explica a sí mismo, se auto-comprende

conciencia histórica no es un defecto de la actitud natural: es una característica de ella, en la medida que la no-distancia crítica de la actitud natural toma a la circunstancia histórica como la única razonable, como también hemos visto. Es un “defecto” cuando de ello se hace una ideología o filosofía (positivismo).

A su vez, las significaciones más universales, más ligadas a “lo” humano (esa agua que Arquímedes utiliza para refrescarse, al igual que Einstein) también pueden formar parte de la actitud natural en tanto que en la vida cotidiana el paso de la primera a la segunda abstracción no requiere actitud teórica. Pero, justamente, cuando hay actitud teórica, se puede hacer una “fenomenología del mundo de vida” en tanto que se toma conciencia de la mayor universalidad de los significados más ligados a lo inmediatamente humano (el agua como bebida, la vida como la vida o muerte de un familiar) y esa conciencia implica a su vez una mayor conciencia histórica y una apertura a la comprensión de horizontes diferentes.

Por ende, el significado científico de “agua” es menos universal en tanto depende de un paradigma histórico determinado, mientras que *ese* tipo de historicidad no afecta a las significaciones más inmediatamente ligadas a “lo” humano.

Por lo tanto, hay diferencias importantes entre el significado científico y no-científico de una proposición singular. La proposición “aquí hay un vaso de agua” será menos universal, más paradigmática y más precisa en relación al paradigma en la medida que sea interpretada desde un contexto científico. La misma proposición será más universal y menos precisa en relación a un determinado paradigma en la medida que sea interpretada desde un contexto del mundo de vida y de lenguaje ordinario, sin la mediación de paradigmas científicos.

Ahora bien, como dijimos, en el mundo de vida ambas significaciones se mezclan (mezcla que es típica de la actitud natural del mundo de vida) pero se pueden distinguir en la medida que una actitud teórica intervenga.

Ahora bien, ¿qué se conoce de la esencia en ambas significaciones?

En un significado no científico, se conoce de la esencia del agua (y de los elementos físicos en general, como hemos visto, el mundo 1 del mundo de vida) aquellos aspectos más inmediatamente ligados a la condición humana, y en ese sentido presentes en mundos de vida diferentes. Esto corresponde, como hemos visto tantas veces, al significado analogante del agua. Este conocimiento tiene una mayor certeza (no decimos que total certeza). Tenemos una razonable certeza, en efecto, de que el agua sirve para beber y lavarnos. Pero esta mayor certeza tiene dos precios. Una, una mayor vaguedad e imprecisión del significado analogante en relación a otros significados (vaguedad que, por supuesto, el contexto del lenguaje ordinario salva perfectamente); dos –y esto es fundamental- una falta de respuesta a ciertos problemas que van más allá de nuestros usos humanos más inmediatos. ¿Por qué al

perfectamente a sí mismo, sin pasado y sin futuro, como una verdad que no tiene pasado y futuro, cuya traducción cultural es el ‘libro de texto’ donde radicalmente no hay historia. Por eso toda nuestra cultura es positivista: porque intenta ‘entender’ sin historia, y así tenemos textos de economía sin historia de la economía, textos de física sin historia de la física, textos de historia sin filosofía de la historia, donde la historia es arrancada del mundo vital y presentada como ‘los *hechos* del pasado’ y por ende des-historizada, y donde incluso los diversos paradigmas filosóficos, cuanto más encerrados en sí mismos, hacen también sus libros de texto donde la historia es una instancia posterior al aprendizaje del ‘sistema’”. (Corresponde al capítulo 2 del libro).

agua se pone muy dura cuando hace frío? ¿Por qué quema y hace burbujas cuando hace mucho calor?

Ese tipo de preguntas sobre el mundo físico han sido hechas y contestadas al mismo tiempo desde los diversos paradigmas culturales que funden lo que hoy distinguimos como lo religioso, lo filosófico, lo científico. Egipcios, babilónicos, mayas, etc., todas ellas son culturas con maravillosas cosmogonías y religiones desde las cuales se conformaba un paradigma cultural desde el cual, a su vez, la respuesta a esas preguntas emergía con el mismo tipo de certeza que las cotidianas y más inmediatas. Aún en la antigua Grecia y en toda la historia de Occidente, ese ámbito tan especial de nuestra cultura, que llamamos ciencia, no afirmó, ni desde un principio ni hasta ahora, que ese tipo de respuestas fueran “hipotéticas”. No, la “conciencia de lo hipotético” es un esfuerzo de la actitud teórica, una especie de fenomenología del método hipotético-deductivo.

Hemos visto suficientemente que Popper, Kuhn, Lakatos y Feyerabend se mueven en un debate que implica haber dado “el paso hacia lo hipotético”. Esa conciencia tiene dos grandes razones. Una, que viene de ellos. Es la dinámica propia del método hipotético-deductivo. Por más que incluso actualmente se crea que ese método “prueba” a las teorías, en el método hipotético-deductivo las teorías se quedan siempre en hipótesis por más que el “momento observacional” haya sucedido. Sobre esto creemos que no es necesario agregar más a lo ya visto.

La otra razón viene de Santo Tomás y Husserl. No porque se hayan dedicado al método hipotético-deductivo como tema central, sino por su teoría del conocimiento. Cuando tratamos de “penetrar” en los secretos del mundo físico, es obvio que tratamos de salir de las significaciones cotidianas de la actitud natural. Pero no por ello vamos hacia la reducción eidética, que implicaría llegar a esos significados analogantes cercanos al centro de la esencia, visto desde “lo” humano. Esto es importante. Ver el aspecto humanamente cognoscible del agua es ver su aspecto ligado al *Leib* y, por ende, su aspecto espiritual. Ahora bien, todo lo que se conoce se conoce en tanto acto, y lo corpóreo no-espiritual tiene mayor composición acto-potencial y, en ese sentido, es menos inteligible. Con respecto a la inteligencia divina, tiene una esencia perfectamente conocida (por Dios, o, si no se cree en Dios, por el “ojo de Dios”¹⁷³ como hipótesis de trabajo); con respecto a la inteligencia humana, con respecto al ojo humano, lo corpóreo no-espiritual es menos inteligible que lo espiritual, y por eso Sto. Tomás afirma el conocimiento indirecto del singular corpóreo, desde las imágenes sensibles (parte II)¹⁷⁴, y aclara perfectamente que el singular corpóreo es entendido indirectamente no por ser singular, sino por ser material¹⁷⁵.

¹⁷³ Según la referida expresión de Putnam.

¹⁷⁴ “...*Sed quia Aristoteles non possuit formas rerum naturalium subsistere sine material; formae autem in material existentes non sunt intelligibiles actu: sequebatur quod naturae seu formae rerum sensibilium, quas intelligimus, non essent intelligibiles actu. Nihil autem reducitur de potencia in actu, nisi per aliquod ens actu; sicut sensus fit in actu per sensibile in actu. Oportebat igitur ponere aliquam virtutem ex parte intellectus, quae faceret intelligibilia in actu, per abstractionem specierum a conditionibus materialibus. Et haec est necessitas ponendi intellectu agentem*”; *Suma Teológica*, I., Q. 79, a. 3c; Marietti, Torino, 1963.

¹⁷⁵ “...*dicendum quod singulare non repugnant intelligibiliati inquantum est singulare, sed inquantum est materiale, quia nihil intelligitur nisi immaterialiter*” (I, Q. 86, a 1 ad 3).

Por ende, el “precio” de querer acercarnos a las “estructuras más profundas del universo” (esencialismo modificado, según Popper¹⁷⁶) es una menor inteligibilidad de la esencia, coherentemente con el carácter hipotético de la ciencia afirmado desde Popper en adelante¹⁷⁷. En ese sentido podríamos decir que el significado científico desconoce si lo conocido es un aspecto esencial *o no* esencial. Por supuesto podemos debatir *ad infinitum* cuestiones de términos y decir que H₂O es un aspecto esencial del agua, pero hay que tener en cuenta que la esencia de algo es permanente. En ese sentido yo podría llegar a decir que el aspecto del agua más ligado a nuestra humana condición (beber, lavarnos) es esencial en cuanto “definitivamente” conocido (aunque ese modo de hablar sea muy fuerte para nuestra falibilidad en lo físico). Pero dudo mucho que podamos decir lo mismo de H₂O. La teoría atómica implicada en esa definición tiene la dinámica del método hipotético-deductivo y por ende, dada la lógica misma del dicho método, es una teoría hipotética. Y, por ende, la definición de agua como H₂O. Y, por ende, la proposición singular “esta agua hierve a los 100 grados” está cargada de conocimiento hipotético.

Y este es el motivo de que las teorías *sean* (mundo 3 de Popper) esencialmente falsables aunque en el mundo 2 (los científicos) la percepción aferrada al paradigma de los científicos implica que el paso del *puzzle solving* (anomalía irrelevante) a una instancia de falsación (anomalía relevante) sea muy difícil e históricamente compleja. Hay una necesaria relación entre ese no-conocimiento de la esencia y la necesidad de manejarnos con hipótesis falsables. Santo Tomás puede afirmar, desde su antropología filosófica, que el ser humano tiene esencialmente libre albedrío. Mucho más las afirmaciones necesarias que puede hacer del ente finito (por ejemplo, la esencial relación entre finitud y ppio. metafísico de causalidad). Incluso por eso puede decirse que el ser humano es libre en todos los universos posibles. Y que lo finito es causado en todos los universos posibles.

Por supuesto, desde la filosofía contemporánea del diálogo podemos decir que esas afirmaciones metafísicas son *dialogables*, y en ese sentido criticables. Pero no empíricamente falsables¹⁷⁸. En cambio, si H₂O es un aspecto esencial del agua, entonces no es empíricamente falsable que el agua sea H₂O y, si apareciera un elemento x que se comporta como el agua pero no es H₂O, entonces no es agua. Pero, ¿no sería ello la ideologización de nuestro aferramiento al paradigma? ¿No es ello cubrir a la ciencia de hipótesis *ad hoc* terminológicas?

Los científicos hacen eso todo el tiempo, pero la función de la filosofía de las ciencias es mantener la conciencia de un conocimiento abierto a un mundo desconocido. Y, además, no repetir errores. Si hoy pretendemos dar a las proposiciones de la física el mismo grado de certeza que la antropología y-o la metafísica de Sto. Tomás, estaremos repitiendo el mismo error cultural cuando dicha metafísica estuvo unida al paradigma ptolemaico, con las trágicas consecuencias que eso tuvo cuando ese paradigma entró en crisis.

¹⁷⁶ Conocimiento objetivo, op.cit., 5, p. 185.

¹⁷⁷ Tal vez la ciencia experimental sea nuestro intento de ver las cosas en sí como Dios las ve, “desde el ojo de Dios”. Pero ese intento, noble en tanto intuimos que el mundo físico tiene una racionalidad participada de Dios, tiene como “precio” la inexorable conjeturalidad de nuestra ciencia más avanzada.

¹⁷⁸ Esto es, abierta a la posibilidad de que el *puzzle solving* pase a ser una anomalía relevante con relación a las observaciones que permita el encuadre teórico.

No estamos diciendo que las teorías de la física son metafísicamente contingentes de igual modo que es contingente que mi piel sea blanca. Lo que hemos estado diciendo es que una proposición tal como “Gabriel es blanco”, afirmada desde un contexto no científico, tiene mayor certeza que la blancura de Gabriel explicada desde la teoría de la melanina, inexorablemente cargada de teorías hipotéticas.

Feyerabend tiene razón en que hay aspectos de lenguaje ordinario donde la influencia de cosmologías hipotéticas es notable, como por ejemplo sus casos de “arriba y abajo”. Pero no todo el lenguaje cotidiano es así. Si estoy hablando con Juan en mi despacho y alguien me llama y yo contesto “después voy, ahora estoy hablando con Juan”, la proposición “ahora estoy hablando con Juan”, dado el contexto referido, es decididamente *no* hipotética (aunque obviamente *life-world-laden*). *Ese* es el grado de certeza que necesitamos para después, con una actitud teórica, desarrollar una metafísica. La importancia de esta cuestión será retomada en la parte IV.

Pero, ¿en dónde quedó el tema de la carga de teoría de la “base empírica”? Pues que en la medida que las proposiciones singulares sean interpretadas desde los significados analogantes, estas proposiciones siguen siendo, por supuesto, *life-world-laden* pero no “*theory*”-laden en cuanto que “*theory*” haga referencia a lo hipotético. O sea: puede haber una “base empírica” no conjetural, emanada desde los significados analogantes presentes en el lenguaje ordinario del mundo vital. Esto es clave. Justamente lo que Feyerabend no quería era un lenguaje ordinario que intentara revivir los “hechos” donde la inteligencia humana fuera un cubo en el que pasivamente caen los datos. Pero hemos visto que no es así. El lenguaje ordinario es *life-world-laden*, cargado de mundo de vida, aunque, como hemos visto, de elementos menos hipotéticos o no-hipotéticos, que no se confunden con la necesaria conjeturalidad de las teorías.

Esto es importante porque la “vida diaria” de la observación sensible y del uso de instrumentos en la ciencia depende no sólo de medidas sino de significaciones vitales no científicas. En un laboratorio científico, un termómetro de mercurio puede estar marcando 30 grados Celsius, lo cual puede ser considerado una condición inicial relevante. Sin embargo, si un científico entra al lugar donde está el termómetro y siente mucho frío, al punto de tener que abrigarse, y sin embargo ve que el termómetro dice 30 grados, entonces..... Ahí hay algo que revisar. Quiéralo o no, el realismo natural, ese realismo natural que Putnam está reivindicando, *inunda* el trabajo cotidiano del científico. Explicar el valor de ese realismo natural es tarea de la filosofía de la ciencia, o de lo contrario la necesaria *theory-ladennes* se puede encaminar a un escepticismo o a una aceptación de tal o cual base empírica sobre bases absolutamente convencionalistas sin valor cognoscitivo.

Y, como hemos visto, esa teoría es tarea de una hermenéutica realista.

Como conclusión, re-elaboremos el ejemplo de la tierra gemela según lo visto.

Si partíamos de la tesis de Kripke según la cual H₂O es la esencia del agua, entonces se desprendían esas seis conclusiones que enumerábamos al principio. Pero ahora todo ha cambiado. Sin necesidad de afirmar ningún tipo de escepticismo respecto del conocimiento de la esencia, hemos negado que ese conocimiento este ligado a las conjeturas y paradigmas científicos. Por ende:

1. Si los habitantes de la Tierra gemela son humanos gemelos, no es que desconozcan la esencia del agua sino que conocen del agua aspectos cognoscibles según su humana condición. Igual que nosotros.
2. Si la composición química del agua de la Tierra Gemela es, según nuestros paradigmas científicos, XYZ, entonces, según esos mismos paradigmas, se trata de otro elemento con propiedades idénticas al elemento H₂O. Lo cual es una anomalía relevante para nuestros paradigmas.
3. Nuestra ciencia *no* dice con indubitable certeza cuál es la esencia del agua¹⁷⁹. Podemos manejarnos con un criterio de *aproximación*, pero sin la certeza de saber cuáles características son “accidentes propios” que emanan de la esencia y cuáles no.
4. Que el agua sea H₂O *no* es un conocimiento definitivo que no pueda cambiar.
5. Está corroborado hasta ahora que el agua sea H₂O, pero no lo es *necesariamente*, dado nuestro modo de conocer (nos referimos al método hipotético-deductivo).
6. Consiguientemente, son concebibles otros mundos posibles donde exista al menos un x que se comporte como agua pero que no sea H₂O.

Es curioso las diversas reacciones posibles frente a lo que acabamos de decir. A algunos les parecerá *demasiado* afirmar que conocemos algo de la esencia del agua, por más matizada que haya sido la expresión y por más aclaraciones que hayamos hecho. A otros, les parecerá un *insoportable escepticismo* afirmar que *desde la ciencia* no podemos conocer algo de la esencia del agua. Más allá de que en estos desacuerdos hay problemas terminológicos y, además, comunicaciones de paradigmas muy similares a los descriptos por Kuhn, es interesante ver lo que ambas posiciones *temen*. Los unos, un esencialismo que niegue el rostro humano del conocimiento. Los otros, un escepticismo que conduzca a un relativismo cultural y a la negación de la metafísica.

La hermenéutica realista es, creemos, un intento de superación de esa dialéctica.

5. Dos cuestiones adicionales

5.1. Estructura circular de la comprensión, ciencias naturales y diálogo

Al finalizar el punto 4 de la parte II afirmábamos que *todo* conocimiento humano está marcado por la “estructura circular de la comprensión”, circularidad que está dentro de la hermenéutica realista en cuando que conocer es comprender, y comprender es interpretar, esto es, captar algo de lo real desde y en nuestros horizontes. Esto es fácil de “comprender”, valga la redundancia, para el tema del diálogo y para las ciencias sociales, pero cuesta verlo dentro de las ciencias naturales.

¹⁷⁹ Maritain, en un contexto tomista, lo afirma decididamente: “...Acabamos de hablar de naturaleza y de esencias. ¿Quiere esto decir que, a nuestro modo de ver, la primera operación intelectual, la abstracción, nos presenta, sin mayor dificultad, la esencia de las cosas en su constitución intrínseca? ¿qué es suficiente formar la idea de fuego, o mejor todavía, de igneidad, para penetrar en el secreto ontológico de la combustión? Eso sería en verdad química barata” (*Los grados del saber*, Club de Lectores, Buenos Aires, 1983; cap. II, 8, p. 62). Y más adelante: “...El físico quiere penetrar los secretos de la materia; pero el tipo mismo de saber al cual está ligado le prohíbe aprender en sí misma la naturaleza de la materia: la aprende en las determinaciones observables y mensurables, y por lo mismo reales, que son para él el sucedáneo de la esencia, y la escudriña y profundiza precisamente en cuanto la simboliza matemáticamente” (cap. IV punto 15, p. 260). Cabe aclarar que esto no implica que coincidamos con Maritain en que las teorías físicas son *ens rationis* (Maritain está influenciado en esto por el convencionalismo de Duhem).

Pero todo lo que hemos desarrollado hasta ahora ha sido el esfuerzo de mostrar de qué modo esa estructura pregunta-respuesta de la comprensión humana se da también en nuestra investigación de la naturaleza. Como vimos, las conjeturas y proto-teorías son aquella parte del horizonte cultural desde donde nos hacemos la pregunta y desde donde pre-comprendemos qué podrá ser esa naturaleza física que buscamos. Contexto metafísico en Koyré, conjeturas en Popper, paradigmas en Kuhn, núcleo central en Lakatos, pluralidad de teorías en Feyerabend.... Eran todos aquellos elementos que desde el corazón de las ciencias naturales nos mostraban una permanente prioridad de lo teórico y por ende de una pre-comprensión originaria.

Dijimos también que nuestra hermenéutica realista en ciencias naturales fracasaría si creyéramos que, del lado del contexto de justificación, lo teórico es “contestado” por un método que asegurara una serie de “hechos objetivos” que probaran o falsaran necesariamente las hipótesis. Por eso todo nuestro punto 3 fue un rastreo por los elementos desarrollados en los autores referidos para ver de qué modo el método hipotético-deductivo daba “respuesta” a la esencial pregunta lanzada por la hipótesis. En ese sentido ya hemos visto de qué modo se realiza esa “respuesta”.

Por ello, es interesante aclarar que el último Popper insiste denodadamente en que el método de la ciencia es la discusión crítica, la tradición socrática del diálogo¹⁸⁰. Esto ha

¹⁸⁰ Ofrecemos al lector algunas citas que, aunque fuera de contexto, muestran al menos la importancia que Popper diera a esta cuestión: “The critical tradition was founded by the adoption of the method of criticizing a received story or explanation and then proceeding to a new, improved, imaginative story which in turn is submitted to criticism. This method, I suggest, is the method of science” (*The Myth Of the Framework*, op. cit., p. 42). “...In this way we arrive at a fundamental new possibility: *our trials, our tentative hypotheses, may be critically eliminated by rational discussion, without eliminating ourselves*” (op.cit., p. 69, itálicas en el original). “...science is essentially the method of critical discussion” (op.cit., p. 92). “As to the *rationality of science*, this is simply the rationality of critical discussion” (op.cit., p. 160, itálicas en el original). “...Science is a critical activity. We examine our hypotheses critically. We criticize them so that we can find our errors, in the hope of eliminating the errors and thus getting closer to the truth” (*In Search of a Better World*, op. cit., p. 39). “The proper answer to my question ‘How can we hope to detect and eliminate error?’ seems to me be ‘By criticizing the theories and conjectures of others and –if we train ourselves to do so- by criticizing our own theories and speculative attempts to solve problems’ (Incidentally, such criticism of our own theories is highly desirable, but not indispensable; for if we don’t criticize them ourselves, there will be others who will do it for us)” (op.cit., p. 47). “Perhaps the rational attitude can best be expressed by saying: You may be right, and I may be wrong; and even if our critical discussion does not enable us to decide definitely who is right, we may still hope to see matters more clearly after the discussion” (op. cit., p. 205). “There are still some scientists and of course many amateurs who believe that the natural sciences just collect facts –perhaps in order to make use of them in industry. I see science differently. Its beginnings are to be found in poetical and religious myths, in human fantasy that tries to give an explanation of ourselves and of our world. Science develops from myth, under the challenge of rational criticism” (op.cir., p. 226). “Of these new values that we have invented, two seem to me the most important for the evolution of knowledge: a self-critical attitude” (*All Life is Problem Solving*, op.cit., p. 73). “The step that the amoeba cannot take, and Einstein can, is to achieve a critical, a self-critical attitude, a critical approach” (idem). “Philosophical speculation is assumed to have started with the Ionians: with Thales of Miletus, and his disciple and kinsman Anaximander. And indeed, something very new was added by these two. They added the critical approach of the critical tradition: the tradition of looking at an explanatory myth, such as the model of the universe due to Homer and Hesiod, with *critical eyes*. What early Greek philosophy or early Greek science adds to myth making is, I suggest, a new attitude: the *critical attitude*, the attitude of changing an explanatory myth in the light of criticism. It is this critical examination of explanatory stories, or explanatory theories, undertaken in the hope of getting nearer to the truth that I regard as characteristic of what may be somewhat loosely described as *rationality*” (*The World of Parmenides*, op.cit., p. 109; itálicas en el original).

llevado a Mariano Artigas a reinterpretar toda la obra popperiana desde este último aspecto¹⁸¹. Pero esto se enfrenta, desde luego, con el permanente debate Popper-Kuhn. Desde Kuhn, la historia de la ciencia no es, precisamente, la historia del “diálogo”. Es la historia de paradigmas dominantes, sin ningún tipo de actitud crítica, enfrentados con paradigmas alternativos.

Durante toda nuestra exposición, sin embargo, hemos tratado de pasar por encima de ese debate, producto de dos temperamentos diferentes, más que de un problema auténtico. Al hacerlo así, hemos visto que el tema de la crítica popperiana aparece en los autores subsiguientes pero explicada no según la impronta propiamente ética que le quiere dar Popper, sino como un modo de explicar el delicado proceso de “percepción” de nuevos fenómenos a partir de la articulación de paradigmas diferentes y por ende *a pesar* del aferramiento al paradigma que pudieran tener los científicos de tal o cual paradigma dominante.

Ese es el modo, precisamente, de entender de qué modo una naturaleza física puede “responder” a nuestra pre-comprensión (a parte del *verum* presente en todo lo creado). La realidad física se va abriendo paso ante nuestro intelecto trabajosamente, respondiendo a nuestras precomprensiones iniciales (mitos, religiones, metafísicas, hipótesis y cosmogonías diversas) a través, precisamente, de las crisis de los paradigmas. Hemos visto de qué modo los *puzzle solving* de los paradigmas dominantes se van convirtiendo en anomalías relevantes que poco a poco abren paso a las interpretaciones de los paradigmas alternativos (Kuhn). Hemos visto que los intentos de proteger al núcleo central también amplían el radio de interpretación de fenómenos, al convertir a algunos programas de investigación en teóricamente progresivos (Lakatos). Hemos visto que por ello mismo Feyerabend insiste en la proliferación de teorías como único modo de ampliar las perspectivas de una teoría cuasi-monopólica¹⁸². Ahora bien, no decimos que todo esto surja de heroicos científicos popperianos, deseosos de criticarse a sí mismos, todos formados en condiciones habermasianas de diálogo. Hemos dicho y visto que todo esto sucede como una dinámica no intentada, como consecuencias no intentadas de las teorías¹⁸³, cuando éstas se “enfrentan”. La clave de Kuhn, Lakatos y Feyerabend no es una ética de la ciencia, como en Popper, sino la explicación de la sucesión de teorías

¹⁸¹ Op.cit.

¹⁸² Decíamos más arriba: “...Un epistemólogo formado en la tesis estrictamente *filosófica* del universo *abierto* popperiano estará totalmente abierto a la instancia falsadora ‘existe al menos un fotón que no viaja a la velocidad de la luz’. Pero, desde el punto de vista de la dinámica de la historia de la física y la articulación de paradigmas, un físico ha sido formado en que un fotón ‘es’ lo que viaja a la velocidad de la luz. La instancia falsadora sólo aparecerá en su horizonte cuando un paradigma alternativo comience a penetrar las lagunas dejadas por el dominante. De lo contrario el físico no sabrá ni cómo *nombrar* a aquello que salga fuera de los límites de su paradigma (cuestión muy bien analizada por Kuhn al analizar el tema de los ‘descubrimientos’ en la historia de la física). Para lo cual la *crítica* del paradigma dominante es esencial (ese es el papel de la crítica escolástica, lenta y progresiva, de la física aristotélica) y se entiende entonces otra vez la importancia dada por Feyerabend a la *proliferación de teorías* y el *proceder contrainductivo*: justamente, el caldo de cultivo de paradigmas alternativos que permitan ampliar el rango de fenómenos interpretables)”.

¹⁸³ Se habrá advertido que en todas nuestras explicaciones hemos visto en las ciencias experimentales una racionalidad “a pesar” de la conducta de los científicos. Ello implica la presencia de un orden espontáneo en las ciencias, cuestión que hemos explorado en nuestro artículo “La ciencia como orden espontáneo”, *Libertas* (1999), 30.

diferentes *a pesar* de los científicos y su aferramiento al paradigma. Estos autores han convertido a gran parte de la historia externa de la ciencia en historia interna.

Por lo tanto, la crítica implícita y no buscada de las teorías, las unas con las otras, es lo que explica la “respuesta” que permite la ampliación de un horizonte originario, a pesar de todos los motivos sociológicos, religiosos y políticos (el totalitarismo, por ejemplo) que explican el encerramiento de un paradigma en sí mismo e incluso su fosilización.

Sin embargo, toda esa dinámica interna de la historia de la ciencia, tan bien explicada por Kuhn, Lakatos y Feyerabend sería imposible sin una “condición de posibilidad” explicada cuidadosamente por Popper: la “vida propia” de las teorías en el mundo 3.

Como casi todas las tesis básicas de su sistema, Popper “disemina” esta a lo largo de toda su obra (en parte, insiste mucho en esto en las obras citadas en la nota 178). Pero, sobre todo, en la obra Conocimiento objetivo¹⁸⁴ lo dice claramente. Toda proposición, simplemente por estar proferida, adquiere una vida propia porque, independientemente de que lo *quiera o no* el hablante, la teoría *es en sí criticable*, porque la proposición contradictoria depende de una lógica que no está en manos del hablante cambiar.

Es necesario distinguir tres aspectos de esta cuestión, que no estuvieron distinguidos explícitamente en Popper:

- a) “Criticable” como distinto a “empíricamente falsable”. Toda teoría, física o metafísica, puede ser *contradicha* sencillamente porque fue *dicha*.
- b) Lo empíricamente falsable propiamente dicho. Esto también es una propiedad de las teorías físicas *en sí*, aunque los físicos no lo *quieran*. Esto se ve claramente en la respuesta de Popper a Lakatos, sobre que Newton no estaba deseoso de criticar sus teorías. No lo estaría pero su teoría *es* falsable¹⁸⁵. No, como hemos dicho, como hecho vs. interpretación, sino como posibilidad de re-interpretación de la realidad física según una teoría distinta.
- c) La crítica como deber moral. Ninguna idea *debe* ser impuesta por la fuerza¹⁸⁶, y, por ende, las teorías, además de ser en sí criticables, *deben* ser propuestas, *deben* decirse de modo tal de estar abiertas al diálogo. (Esta es una conexión importante de Popper con la ética del discurso de Habermas¹⁸⁷, aunque el desacuerdo entre ambos fue profundo por cuestiones ideológicas de base).

El énfasis puesto por Popper en el punto *c* ha hecho olvidar que la dinámica propia de la historia de la ciencia descansa sobre los puntos *a* y *b* como condición de posibilidad. Pero lo más importante es ver entonces de qué modo una estructura dialógica de la comprensión penetra por ende a la historia de todo conocimiento humano y también de la ciencia hipotético-deductiva: como una instancia propia de las teorías en sí mismas. Si el deber ser no es más que el mismo ser llevado a su plenitud, la actitud ética de Popper respecto a la ciencia está justificada. El vio la analogía entre ser y deber ser. Las teorías, esto es, *los modos humanos de acercarse a lo real*, *deben ser* criticables porque *son* criticables. Lo cual no es otro modo de decir que todo *horizonte* humano *es* capaz de ampliarse, como una instancia propia de la hermenéutica intrínseca de nuestro

¹⁸⁴ Op.cit., caps. 3 y 4.

¹⁸⁵ Idem p. 93.

¹⁸⁶ Ver “Tolerancia y responsabilidad intelectual” en Sociedad abierta, universo abierto, op.cit.

¹⁸⁷ Nos referimos a Teoría de la acción comunicativa, Taurus, Barcelona, 1987, tomo I, III.

conocimiento. Y no, volvemos a reiterar, porque ningún horizonte humano pueda tener certeza, sino porque ningún horizonte humano es el ojo de Dios¹⁸⁸.

5.2. Las ciencias sociales

No es nuestra intención, desde luego, dejar a las ciencias sociales para el final, como un furgón de cola del cual se pueden decir algunas generalidades. Al contrario, las ciencias sociales son muy importantes para este programa de investigación, pero no es este el momento de hacerlo¹⁸⁹, porque hemos querido ser muy explícitos en cuanto a que el aspecto hermenéutico del método hipotético-deductivo no surge por una invasión de las ciencias sociales a las naturales, sino que al contrario, surge del corazón mismo del debate sobre la historia y método de la cosmología y de la física.

Sin embargo, cabe agregar ahora dos peculiaridades que para las ciencias sociales están implicadas en nuestro análisis.

El primero se refiere al significado analogante. Tanto en la parte I como en la II hemos manejado, junto con el ejemplo del agua, el ejemplo del poder político. En la actitud natural, en la primera abstracción, el egipcio dice “faraón” y el occidental del s. XX dice “presidente”. Obviamente, se refieren a aspectos diferentes, totalmente insertos en su horizonte cultural. Pero ambos pasan, sin advertirlo, por el significado analogante, lo común a ambos horizontes (que no está fuera de ambos horizontes sino totalmente en cada horizonte). Ese significado analogante, que se capta en una segunda abstracción, que corresponde a una reducción eidética que se da en la actitud teórica, es el “poder político”.

Pero estamos ahora en condiciones de establecer diferencias importantes con las ciencias naturales en ese caso. El significado analogante de agua, donde se encuentran horizontes diferentes, y que se da en el lenguaje ordinario, pasa, como hemos visto, por usos intersubjetivos, por aspectos relevantes para la actitud natural de un mundo vital compartido por “lo” humano (que el agua es lo que sirve para beber, lavarse, etc.). Por supuesto, alguien me podrá decir que en ese caso el significado del agua pasa también por una *comprensión empática* donde el mundo de vida humana está implicado, de igual modo que en ciencias sociales. Sí, pero la diferencia es que el contenido de ese significado analogante no es el significado *científico* del agua (que, como hemos visto, es menos universal que el analogante, más complejo y a la vez con menos certeza).

En cambio, en las ciencias sociales, el caso es al revés. Una ciencia política que trate de llegar a una actitud teórica sobre el poder, a una reducción eidética sobre el poder, llegará a una noción *in abstracto* de “poder político” que será aplicable tanto al faraón como al presidente, pero que no se reduzca a ningún caso *in concreto*¹⁹⁰. O sea que el significado científico, en las ciencias sociales, coincide con el significado analogante. Esos significados analogantes implican la definición fenomenológica de *interacciones sociales* que tienen implicada una *finalidad* de cada interacción en cuestión y una

¹⁸⁸ Volvemos a recomendar la encíclica *Ecclesiam suam*, de Pablo VI, para el caso de un horizonte humano “ayudado” por Dios.

¹⁸⁹ Lo hemos hecho en “Hacia una fenomenología de las ciencias sociales”, en la rev. *Derecho y Opinión*, Universidad de Córdoba, España, 1997, Nro. 5, pp. 611-622. Reimpreso en *Sensus Communis*, (2001), vol. 2, nro. 4, pp.419-435. También en *Epistemología da Economía*, Edipucrs, Porto Alegre, 1997, cap. IV. Nos permitimos estas autocitas sólo para aclarar al lector que de ningún modo dejamos “para último momento”, casi como despectivamente, a las ciencias sociales. Volvemos a reiterar que, sencillamente, nos estamos esforzando en demostrar que de ningún modo esta parte III está escrita *desde* ellas.

¹⁹⁰ En los escritos citados en la nota anterior, el ejemplo generalmente usado era “moneda”.

naturaleza humana detrás de esa finalidad. Por eso el núcleo central de las ciencias sociales tiene una metafísica en la cual hay una *antropología filosófica* donde la inteligencia, voluntad y causa final de la acción humana debe ser explícitamente tratada. Es aquí donde la antropología filosófica de Santo Tomás tiene mucho que dialogar con las ciencias sociales contemporáneas¹⁹¹.

De lo cual se desprende que, por un lado, el problema de la “base empírica” es en las ciencias sociales más fácil, por cuanto el significado de los juicios singulares de las ciencias sociales no es conjetural sino que puede ser visto directamente desde el significado analogante. Por el otro lado, los motivos de aferramiento al paradigma (que ocasionan una casi imposibilidad de comunicación de paradigmas diferentes) son, por motivos *ideológicos*¹⁹², mayores.

Otra cuestión es la del testeo empírico en ciencias sociales. Independientemente del trato que Popper¹⁹³ y Hayek¹⁹⁴ han dado a esta cuestión, hay otro aspecto que es el momento de resaltar. Creemos que todo lo dicho hasta ahora implica un re-enfoque de si es posible o no el testeo empírico en las ciencias sociales, dado que hemos visto claramente que el testeo empírico en ciencias naturales, tal como lo pretende el positivismo, es imposible. Lo volvemos a decir: el testeo empírico en ciencias *naturales*, tal como lo pretende el positivismo, es *imposible*. Si alguien se sorprende de esta conclusión, no tenemos más que decir que es coherente con *todo* lo que hemos dicho hasta aquí.

Por lo tanto, cabe la pregunta: ¿bajo qué presupuestos está planteada la pregunta de si el testeo empírico es posible en ciencias *sociales*?

Repasemos por un momento. ¿Es posible verificar con certeza, probar deductivamente una hipótesis en ciencias naturales? No.

¿Es posible verificar probablemente una hipótesis? No.

¿Es posible falsar con necesidad una hipótesis? No.

¿Es posible establecer con necesidad si un programa de investigación es empíricamente progresivo o regresivo? No.

Ahora bien, hemos visto que, en la hermenéutica implicada en el contexto de justificación, puede haber un momento donde la racionalidad prudencial realice una elección entre una teoría u otra, que implica la visualización de un “problema” que la teoría no elegida no puede resolver. Hemos visto el delicado paso hermenéutico que implica la visualización de este problema.

Por lo tanto, si el testeo empírico quiere decir, en el sentido anterior, “aquí hay un problema”, entonces, en la medida que haya honestidad intelectual y posibilidades institucionales de crítica, eso *puede* decirse en ciencias naturales, y *también* en ciencias

¹⁹¹ Por eso nosotros hemos basado a la economía de Ludwig von Mises en la antropología de Santo Tomás (“Fundamentos filosóficos y epistemológicos de la praxeología”, *Libertas* (1990), nro. 13) y en este momento, el Center of Economic Personalism, del Acton Institute, tiene como programa de investigación el fundamento de la economía política en la noción de acción humana presente en Karol Wojtyła. Al respecto, chequear www.acton.org, y Felice, F.: “Dottrina sociale e dottrina economica, a confronto”, *Introduzione a Sirico, R.: Il personalismo economico a la società libera*, Rubbertino, 2001.

¹⁹² Ver Popper, K., “Utopía y violencia”, en *Conjeturas y refutaciones*, op.cit.

¹⁹³ En *La miseria del historicismo*, op.cit., cap. IV.

¹⁹⁴ Hayek, F.: “Scientism and the Study of Society”, en *The Counter-Revolution of Science*, Liberty Press, 1979; “Degrees of Explanation” y “The Theory of Complex Phenomena”, en *Studies*, Chicago University Press, 1967.

sociales en la medida que la ideología no impida totalmente el ejercicio de la racionalidad prudencial.

Por supuesto, somos conscientes de que todo esto está a *años luz* de lo que habitualmente se dice y se piensa en las ciencias sociales y naturales. Pero no es extraño: el paradigma positivista sigue dominante, ese dominio tiene que ver con parte de la crisis que denunció Husserl en La crisis de las ciencias europeas¹⁹⁵, y no es extraño que esa denuncia haya quedado tan aislada, casi como un paria en medio del diálogo de sordos entre positivismo y postmodernismo. Es interesante recordar entonces lo que Hayek dice, citando a Popper, en el prefacio a Studies¹⁹⁶: “...Sir Karl Popper me ha enseñado que los científicos naturales no hacen realmente lo que muchos de ellos no sólo nos dijeron que hacían sino que también urgían a los representantes de otras disciplinas a imitar”¹⁹⁷.

Parece un juego de palabras, pero ellas encierran gran parte de la clave de la tragedia de la epistemología en el siglo XX y el largo camino que tenemos para su reconstrucción.

¹⁹⁵ Op.cit.

¹⁹⁶ Op.cit.

¹⁹⁷ “...Readers of some of my earlier writings may notice a slight change in the tone of my discussion of the attitude which I then called ‘scientism’. The reason for this is that Sir Karl Popper has taught me that natural scientists did not really do what most of them not only told us that they did but also urged the representatives of other disciplines to imitate. The difference between the two groups of disciplines has thereby been greatly narrowed and I keep up the argument only because so many social scientists are still trying to imitate what they wrongly believe to be the methods of the natural sciences” (idem, viii, el subrayado es mío).

CAPÍTULO CUATRO: HACIA LA CONSOLIDACIÓN DEL PROGRAMA DE INVESTIGACIÓN. MUNDOS DE VIDA Y LENGUAJE COMO *VIA INVENTIONIS* DEL CAMINO HACIA DIOS*

1. Introducción

Hemos desarrollado la tesis de que conocer es igual a entender, y entender, igual a interpretar, lo cual expresábamos también diciendo que conocer es captar algo del ser y el modo de ser de lo real desde y en un horizonte¹. En el artículo anterior² hemos tratado de demostrar que la ciencia no es precisamente la excepción al respecto. Ahora bien, la expresión “captar algo de lo real en y desde un horizonte” puede traducirse también como “habitar un mundo de vida”. Pero por supuesto esa traducción no es neutra de sentido, como ninguna lo es. Nos lleva a la tesis principal de esta cuarta y última parte.

La definición habitual de conocimiento, que de ningún modo ha sido negada en las partes anteriores, afirma la relación intencional entre sujeto y objeto. Ahora bien, en las partes I y II hemos utilizado ampliamente la noción husserliana de “mundo” para pasar de allí a una noción realista de la noción de horizonte utilizada por Gadamer³. En la parte III hemos dado la “mala noticia” de que el científico es también un ser humano, y que, por ende, conoce desde un horizonte que de ningún modo es anulado por un supuesto contexto objetivo de justificación. Ahora bien, si se observa con cuidado, se verá que permanentemente nos hemos desplazado de una noción *cosmológica* de “mundo” hacia una noción *vital* de mundo, donde este último refiere sencillamente a la vida de la persona en el sentido de mundo de vida. Este desplazamiento no significaba afirmar que en las ciencias positivas, en la filosofía de la naturaleza o en la vida cotidiana podemos tener conocimiento “objetivo” de la “cosa física” independientemente de nuestro mundo de vida, mientras que en la “filosofía, ciencias sociales, arte y religión” hacia su entrada el mundo “subjetivo” de vida, con su entramado de relaciones intersubjetivas. Como se habrá visto, no era ese el planteo. Lo que habitualmente se denomina “objeto de conocimiento” es *per se* el mundo de vida (sin el cual las cosas físicas⁴ no se “entienden”). Esto, por extraño que parezca, era necesario para *afirmar y afianzar* el realismo, sencillamente como *la realidad del mundo de vida en el cual la persona habita*.

* Este capítulo fue escrito como artículo y su aclaración decía: “Este ensayo, escrito en 2003, corresponde a la IV y última parte de una hermenéutica realista como programa de investigación, cuyas tres partes anteriores han sido publicadas en *Sapientia* en los ensayos citados en la nota 1. Agradecemos muy especialmente la colaboración brindada por Ignacio De Marinis. El autor agradece además los comentarios de Jaime Nubiola, Juan José García, Ricardo Crespo y Néstor Diéguez Nieto, aunque suya es por supuesto la responsabilidad por los errores cometidos”.

¹ Nos referimos a nuestros artículos anteriores, “Hacia un realismo hermenéutico sobre la base de Santo Tomás de Aquino-Husserl”, en *Sapientia* (2001), Vol. LVI, Fasc. 209, pp. 81-108; “Hacia un realismo hermenéutico sobre la base de Santo Tomás de Aquino-Husserl. Parte II: los horizontes”, en *Sapientia*, 57 (2002), pp. 145-167, y la parte III de este artículo, en prensa.

² Parte III, op. cit.

³ Volvemos a decir algo muy importante ya advertido suficientemente en las partes anteriores: no es este un trabajo de historia de la filosofía. No nos concentramos en la *intentio auctoris* de estos autores sino en nuestra *intentio lectoris*, aclarada en la parte I.

⁴ En la parte II las dividíamos en: a) cosas físicas fruto de la acción humana (instrumentos); b) cosas físicas que no son fruto de la acción humana (op.cit., p. 160). Volveremos a este tema más tarde.

Este “sencillamente” que estamos utilizando es la clave de la cuestión y, paradójicamente, una de las cuestiones más difíciles de explicar. Porque nos lleva a un replanteo del *camino* que la filosofía debe recorrer para encontrarse con lo que ella misma es: Dios⁵.

En efecto, cuando comenzamos la parte I de este hermenéutica realista, dijimos desde el principio que el eje central de la filosofía de Santo Tomás es una armonía razón-fe donde la tesis creacionista ocupa el lugar central⁶. Con lo cual alguien podría decir: todo el planteo, incluso la conciliación entre Santo Tomás, Husserl y Gadamer, supone *ab initio* la demostración de que Dios es causa primera del mundo (cuestionada desde Kant en adelante) y-o supone a Dios como un dato de Fe. Obviamente la respuesta típica del tomismo del s. XX sería: Santo Tomás tiene una *via inventionis*⁷ donde el “punto de partida” de la “existencia” de Dios no es Dios mismo, y menos aún la idea de Dios, sino las cosas, y no en tanto creadas por Dios, sino precisamente como “*id quod primum cadit in intellectu*”: las cosas corpóreas, conocidas por los sentidos y por la abstracción del intelecto. Pero el problema de ello radica en que para defender ese camino de Santo Tomás, nos ubicamos sin darnos demasiada cuenta en un horizonte histórico que presupone los problemas y vocabularios que *razonablemente* se emplean a partir de Descartes y la filosofía moderna en general⁸: subjetivo, objetivo, y, sobre todo, la identificación de lo objetivo con el “mundo externo”, identificado este último con la “cosa física” (noción cosmológica de mundo). Por supuesto que es radicalmente *no* cartesiano decir, al estilo de Gilson, que el mundo externo es evidente, pero el problema de esa respuesta es que asume la noción de “mundo externo”. Eso tiene el problema del “olvido del mundo de vida”, que, como vimos, es la noción básica que actualmente nos permite re-descubrir el camino que debemos recorrer para llegar a aquello que, desde un punto de vista lógico, sería un punto de partida de la demostración de Dios como causa primera de lo finito. Lo que queremos decir con esto (y esta es la tesis de la parte IV) que contrariamente a lo que a veces se supone, el mundo de vida y sus manifestaciones más palpables (las relaciones intersubjetivas, el lenguaje y los juegos del lenguaje, el diálogo y cierta ética del discurso, todo ello englobado en una existencia auténtica) es el camino que nos pone a las puertas de lo que después va a ser la lógica interna de la demostración de Dios como causa primera de todo ello⁹. En última instancia, lo que viene a demostrar esta cuarta y última parte es que el horizonte de comprensión hermenéutico, tomado como mundo de vida y lenguaje, es el punto de partida para demostrar que Dios “es”¹⁰.

⁵ Hacemos esa misma afirmación en nuestro libro Filosofía para filósofos; Unión Editorial, Madrid, 2003, Introducción.

⁶ Op.cit., p. 83.

⁷ Los que hemos sido formados en la tradición de estudios metafísicos del P. Luis S. Ferro, o.p., nos hemos habituado a distinguir entre *via inventionis* y *resolutionis* como los procesos “antes y después”, respectivamente, de la demostración de que Dios “es”. Ver Ferro, L.S., Presentación de una selección de textos de Santo Tomás para estudiar metafísica, en prensa. Sobre la *via resolutionis*, ver In Boeth. De Trinit. Q. 6, art 3, ver la edición castellana Teoría de la ciencia, Buenos Aires, Ediciones del Rey, 1991, Estudio preliminar Traducción y notas de Celina A. Lértoda Mendoza.

⁸ Para ver que esto no es una crítica negativa a Descartes, ver Filosofía para filósofos, op.cit.,cap. 5.

⁹ Sobre mundos de vida y juegos de lenguaje en armonía con la metafísica de Santo Tomás, ver Leocata, F., Persona, Lenguaje, Realidad, UCA, Buenos Aires, 2003.

¹⁰ Los discípulos del P. Ferro nunca decimos “demostración de que Dios existe”, pues el “ex – sistere” remite a lo finito. Ver además el significado de “exsisto, is, stiti, stitum, ere”, según Diccionario de la lengua Latina, Sociedad Editora Internacional, Buenos Aires, 1948.

En cambio, la adhesión al objeto de conocimiento como “cosa física” externa a un sujeto lleva a los problemas típicos de la representación en la noción de verdad y a cierto positivismo cultural inmanente en nuestra manera de concebir y de hablar que, contrariamente a ser garantía de verdad, *la hace explotar en la reacción post-moderna*. Hemos depositado a la verdad en el banco de la *objetividad sin persona*, el banco está definitivamente quebrado y no nos hemos dado cuenta.

2. Mundo de vida y realismo

Vamos a tratar de colocar al mundo de vida en el contexto de los debates gnoseológicos típicos de la modernidad.

Sin intentar de ningún modo demostrar diversas “*intentio auctoris*” novedosas o polémicas y, al mismo tiempo, sin intentar tampoco repasar lo obvio¹¹, intentaremos sí, al menos, plantear algunas humildes conjeturas hermenéuticas de ciertos debates y autores que permitan entender el mensaje radicalmente diverso de la noción del mundo de vida de Husserl, y la incidencia que ello tiene para el realismo.

Conjeturemos pues que la intención de Descartes haya sido realista. El sentido del *cogito* era encontrar un punto de partida que permitiera salir del escepticismo, afirmando, por medio de una demostración clásicamente criticada por Gilson¹², la realidad del mundo como mundo *externo* y geométrico. Con ello queda grabado, en la conciencia filosófica occidental, un modo de plantear las cosas que era extraño, tal vez, a los antiguos y los medievales –tesis que algunos tomistas podrían compartir con H. Putnam¹³- y que queda clásicamente planteado como el problema del *punte*: el paso que el sujeto (conciencia; “mente”) tiene que dar para cubrir la distancia de un objeto físico que es externo al sujeto: el objeto como lo “objetivo”. Surge con ello el clásico problema de la *representación* que tiene ocupados, con respuestas diversas, a empiristas y racionalistas por igual: cómo sabemos que el objeto real “corresponde” a la *idea* que lo representa en la mente del sujeto. Ese planteo de la representación y la “ideas” tiene implícito una noción de signo como signo instrumental, que implica siempre chocar con la idea como objeto de conocimiento. La noción misma de verdad como adecuación queda entonces

¹¹ En ese sentido, lo que viene de aquí al punto 5 son repaso de obviedades que conducen a lo único que queremos aportar: una metafísica racional inserta dentro de los mundos de vida y juegos del lenguaje.

¹² Ver Gilson, E., *El realismo metódico*, Rialp, Madrid, 1974, y *La unidad de la experiencia filosófica*, Rialp, Madrid, 1973.

¹³ H. Putnam es un autor muy importante para los fines de este programa de investigación, sobre todo por cuatro cuestiones: a) la explícita adopción de un “realismo natural” (que él remite a W. James, tema en el que no podemos juzgar) como un “realismo concientemente ingenuo”, sobre todo para los temas de significado; b) la clara conciencia de que no es la ciencia positiva la fuente última de certeza; c) la relación que él mismo hace entre su realismo y el mundo de vida en Husserl; d) la distinción entre el “ojo de Dios” y el “ojo humano” para el manejo de lo “subjetivo y lo objetivo”. De Putnam, ver *El pragmatismo*, Gedisa, Barcelona, 1999; *Sentido, sinsentido y los sentidos*, Paidós, Barcelona, 2000; *Las mil caras del realismo*, Paidós, Barcelona, 1994; *Cómo renovar la filosofía*, Cátedra, Madrid, 1994; *Cincuenta años de filosofía vistos desde dentro*, Paidós, Barcelona, 2001; *La herencia del pragmatismo*, Paidós, Barcelona, 1997; *Razón, verdad e historia*, Tecnos, Madrid, 2001; y fundamentalmente *Realism with a Human Face*, Harvard University Press, 1992. Sobre Putnam, ver Polanco, M.: *Realismo y Pragmatismo, biografía intelectual de Hilary Putnam*, Tesis de doctorado presentada a la Universidad de Navarra, dirigida por Jaime Nubiola, Pamplona, 1997.

comprometida con ese planteo, y por eso no es sorprendente encontrarse con reacciones tal vez escépticas como las de un Rorty¹⁴.

Nada de lo que estamos diciendo es extraño o desconocido. En el s. XX, autores de raíz tomista como A. Llano¹⁵ y M. Beuchot¹⁶ han aclarado detalladamente que la noción de signo instrumental no compromete de ningún modo al planteo de Santo Tomás, en el cual la *quidditas rei materialis* es conocida mediante el signo formal, que no es *lo* conocido (*signum quod*) sino aquello *a través de lo cual* se conoce (*signum quo*)¹⁷. Es más: M. Beuchot¹⁸, J. Nubiola y R. Conesa¹⁹, ligando la tradición realista con la semiótica de Charles Peirce, aclaran una noción triádica de conocimiento, donde el sujeto conoce al mundo a través de un signo que, si es lo que Peirce llama el *representamen*, se acercaría a la noción escolástica de signo formal. Independientemente de esta interpretación de Peirce, cuya corrección o no dejamos en manos de los citados especialistas, lo que es claro para nuestros objetivos es que, desde un punto de vista semiótico, la noción de signo formal es un paso adelante para no introducirnos por los débiles andariveles de ese “puente” colgante que siempre se rompe. En ese sentido es clara la distinción que podríamos hacer entre el esquema horizontal del conocimiento y el esquema triádico. El horizontal presupone la noción de idea como signo instrumental (sea esa idea intelectual o sensible): sujeto – idea – objeto. La noción de verdad en ese caso se diluye en el problema de la representación *ad infinitum*²⁰. Un esquema triádico, en cambio, presenta a un sujeto cognoscente de un mundo, no de una idea: esta última se presenta en el esquema como signo formal, como la cosa misma en cuanto conocida: presencia intencional. El signo no es en ese caso un tercero en discordia entre persona y cosa sino la cosa misma en tanto conocida, a través de una presencia no física sino intencional.

Es tiempo entonces de que retomemos una vez más la noción husserliana de mundo en relación con el panorama anterior. Retomamos esa noción, volvemos a aclarar, no desde un punto de vista de análisis de la *intentio auctoris* del autor, sino en el sentido de nuestra *intentio lectoris*: una relación “clara y distinta” entre la noción de mundo y el realismo del acto de ser de Santo Tomás.

Ya lo hemos hecho en la Parte II cuando tocamos el tema de abstracción y precomprensión²¹, e intersubjetividad y significado²². Por eso hemos dicho “en relación con el panorama anterior”. Esto es: la noción de mundo de vida, como conjunto cotidiano de relaciones intersubjetivas en las cuales la persona “habita”, pasa de la noción de objeto de conocimiento como cosa física a la noción de “lo conocido” como el mundo de vida. Con lo cual el problema del puente deja de ser un problema porque sencillamente toda noción, aunque sea analógica, de puente, desaparece. Ya no se trata de una conciencia, una “mente”, *enfrentada* a objetos, sino de una persona, siempre en relación con otras,

¹⁴ Ver Rorty, R.: *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, 1995.

¹⁵ Ver Llano, A.: *Metafísica y lenguaje*, Eunsa, Pamplona, 1984.

¹⁶ Beuchot, M.: *Tratado de hermenéutica analógica*, México, UNAM, 1997, y *Estudio sobre Peirce y la escolástica*, Anuario Filosófico, Pamplona, 2002.

¹⁷ ST, I, Q. 85 a. 2.

¹⁸ Op.cit.

¹⁹ Ver Nubiola, J., y Conesa, F.: *Filosofía del Lenguaje*, Herder, Barcelona, 1999.

²⁰ Citar Llano, op.cit., caps. II y III.

²¹ Op.cit., p. 148

²² Op.cit., p. 160

que habita un mundo, que está en su mundo. No tiene ningún puente que cruzar porque está en su casa, esto es, su mundo. Ese mundo, por supuesto, es real, y primariamente evidente, porque, como ya dijimos, porque *reales son las relaciones entre las personas que constituyen* ese mundo. Por supuesto, son los fines e intenciones entrecruzadas de las personas las que constituyen la *situación vital* en la que están. Llamamos situación vital a las infinitas posibles formas en las cuales los mundos de vida se despliegan. *Esas situaciones vitales rompen con usos del lenguaje derivados del debate racionalismo-empirismo*. Ya no se trata de un “sujeto”, una “mente”, que está intentando saber si un “objeto”, *exterior* a él, es real. Se trata de una persona, que habita un mundo que no es exterior, sino interior a su situación vital. Se trata de “estar – en” un mundo real y no “enfrente” de. Ya no se trata de lo “objetivo” como un objeto de conocimiento no “contaminado” por lo “subjetivo”, pues lo conocido es un mundo real co-personal. Ese mundo de vida es por ende sanamente subjetivo pero *no arbitrario*²³. Si estoy dando una clase no puedo querer, arbitrariamente, que esa situación vital sea convertida, por medio de mi voluntad, en estar caminando por una playa. Si estoy dando clase es real que la estoy dando, pero el dar clase no es una cosa física que se toca sino un entramado de relaciones intersubjetivas, y en ese sentido no es un “objeto sin sujetos”. Hemos visto ya, además, (Parte II, “elementos del mundo vital y significado”) que las cosas físicas que forman parte de ese mundo de vida son vistas en y desde ese mundo de vida, sin que ello signifique absolutamente nada de idealismo (retomaremos más adelante, de vuelta, esa cuestión) y hemos visto en la parte III el papel de la “ciencia objetiva” en todo ello.

Conocer, en este caso, no es “saber” en un sentido racionalista (o sea, dato que cae en un intelecto pasivo) sino que conocer es “habitar un mundo”; “vivir en”, “estar en”. El “sujeto que conoce un objeto” se transforma por ende en “persona que habita un mundo”. Y por ello la *realidad* de ese mundo (mundo de personas, en y desde lo cual se comprende a lo que no es persona) es *innegable*.

Pero esa transformación tiene como efecto transitivo cambiar nuestro modo habitual de concebir ciertas cuestiones, que son concebidas con frecuencia desde una noción cosmológica, física, de mundo. Comencemos por la primera.

a) el proceso ideogenético.

En la parte II ya hemos visto que siempre, en la síntesis sensible final de la cogitativa, está presente la precomprensión histórica que acompaña a toda imagen singular, que luego se transmite a la analogía de los conceptos. Eso fue un primer paso hacia una ideogénesis concebida para los mundos de vida²⁴.

Más allá de las transformaciones que este proceso sufre posteriormente, en Santo Tomás el tema se concentra, por un lado, en la ya citada distinción entre *signum quo* y *signum quod*; y, por el otro, en la interacción del intelecto agente y la cogitativa. Los profundos estudios de Fabro sobre esta última nos eximen de todo adicional comentario²⁵. Lo que ahora nos interesa destacar es lo siguiente.

Primero, no olvidemos que lo que *ahora* llamamos “gnoseología” en Santo Tomás (que nada tenía que ver con lo que ahora se llama posibilidad y alcance del conocimiento) era

²³ Ver Heidegger, *Ser y Tiempo*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997, p. 132, par. 23, traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera C.

²⁴ El profeso ideogenético, como se lo concibe habitualmente, está pensado para cosas físicas sin la noción de mundo de vida. Ese olvido del mundo de vida hace imposible (aunque ello no se advierta) una correcta epistemología de las ciencias sociales.

²⁵ Ver Fabro, *Percepción y pensamiento*, Eunsa, Pamplona, 1978.

más bien un debate con los neoplatónicos por un lado, y con los nominalistas por el otro. Esto ya lo aclaramos en la parte II²⁶: gran parte de las posiciones tomadas por Santo Tomás en este tema deben entenderse dentro del contexto de las disputas medievales sobre los universales²⁷. Pero este debate, a su vez, ¿por qué era tan importante para Santo Tomás? Por un peculiar giro de su esencial perspectiva, esto es, la creacionista.

Nunca hay que olvidar la herencia *dominica de San Alberto* en la vida de Santo Tomás, y no tanto por doctrinas tales o cuales, sino sobre todo por una actitud: ver en las cosas *naturales* creadas la majestad, bondad y poderío de Dios. Nos estamos refiriendo a la naturaleza corpórea. Esto, que *ahora* nos parece obvio, no lo era tanto en cierto contexto neoplatónico para el cual lo singular corpóreo no parecía “digno” de la providencia *directa* de Dios creador. De lo contrario no se explicarían títulos como estos en la *Suma Contra Gentiles*, libro III: *quod providentia Dei sit singularium contingentium* (cap. 75: que la providencia de Dios es de los singulares contingentes); *quod providentia Dei sit omnium singularium inmediate* (cap. 76: que la providencia de Dios de todo lo singular es *inmediata*; el subrayado es nuestro).

Esta actitud, tan novedosa en la época, es lo que produce en Santo Tomás esa utilización tan peculiar de temas tan netamente aristotélicos como la sustancia primera corpórea, sustancia primera y sustancia segunda, acto y potencia, causa eficiente, etc.: todo ello, visto *no* como una contraposición entre la autonomía de la naturaleza y la “existencia” de Dios (justamente, la primera objeción a que Dios “es”²⁸) sino precisamente al revés, como una manifestación de la creación providente de Dios, que ordena al universo creado según una naturaleza que es principio ontológico de las operaciones específicas de las causas segundas (incluyendo allí el *per accidens* y el mal físico²⁹), naturaleza que se da en y totalmente cada sustancia primera³⁰. Por esto puede Santo Tomás transformar a los tecnicismos aristotélicos, concebidos para una física sin idea alguna de creación, en herramientas conceptuales de una metafísica que tiene a la creación como eje central (caso histórico formidable de una hermenéutica como “eslabón participativo de sentido”³¹). Y por eso era necesario aclarar con qué *capacidades de conocimiento* cuenta el ser humano frente a esas cosas físicas (creadas por Dios), o de lo contrario era imposible la *via inventionis* hacia Dios. Frente a cierto nominalismo, era coherente y necesario afirmar que las cosas corpóreas singulares no se reducen a su singularidad, sino que se mueven conforme a cierto orden que emana de su naturaleza, que *como tal* no se reduce a lo singular. Pero entonces, frente a un mundo físico donde el ser humano se encuentra con árboles, piedras, montañas, ríos y todo tipo de animales, todos creados por Dios, era necesario explicar de qué modo el ser humano tiene cierto conocimiento (limitado) de la naturaleza de esas cosas. El contexto del art. 3 de la cuestión 79 de la I *pars* de la Suma, donde aparece el intelecto agente, no podría ser más claro. “Como Aristóteles, por su parte, (Met, I.3, T.10) no ponía las formas de las cosas naturales subsistentes sin materia; y las formas existentes en la materia no son inteligibles en acto; seguía que las naturas o formas de las cosas sensibles que entendemos no son inteligibles en acto...” (trad. de Leonardo Castellani, Club de Lectores, 1944).

²⁶ Op.cit., p. 167.

²⁷ Ver Gilson, E., *La filosofía en la Edad Media*, Gredos, Madrid, 1976.

²⁸ ST, I, Q. 2 a. 2, 1ra. Obj.

²⁹ CG, libro III, caps. 71 y 74.

³⁰ Ver al respecto *De Ente et Essentia*, y ST, I, Q. 29, a. 2c.

³¹ Ver Gadamer, H.G., *El giro hermenéutico*, Cátedra, Madrid, 1998. p. 151

Ahora bien, ya hemos visto que esas cosas físicas (las que no son fruto de la acción humana, además de los artefactos que son frutos de la acción humana) son conocidas en un mundo de vida que *es directamente* acción humana intencional: el entramado de las relaciones intersubjetivas que constituyen las infinitas situaciones vitales que se suceden unas tras otras en la cotidianidad. La “cosa conocida” no es allí primariamente una cosa física sino una situación vital específica, como pliegues del mundo de vida, en y desde las cuales las cosas físicas son concebidas. Análogamente a una cosa corpórea, singular, cada situación vital es también singular. Ahora estoy “escribiendo este artículo” (situación vital), pero desde allí mi inteligencia, a modo de intelecto agente, capta una naturaleza más universal (“escribir un artículo”), en lo que hemos llamado una primera abstracción de los aspectos más periféricos del mundo de vida, para después universalizar más a ir a aspectos más centrales y por ende más comunicables del mundo de vida (que corresponden al significado analogante; unidad de sentido y pliegues de significado en un lenguaje más husserliano). En este caso, esa abstracción adicional (segunda) corresponde a “comunicar”. Otro ejemplo: estoy comprando un agua mineral (situación vital singular); de allí puedo pasar a “comprar botellas de agua”; de allí a “demandar en el mercado”³². A su vez, la “naturaleza” universalizada en estos casos es la naturaleza de las acciones humanas que entran en juego, que son intersubjetivas: nos referimos a la naturaleza de la relación intersubjetiva en cuestión. En la *actitud natural*, esa naturaleza es captada en lo cotidiano en una primera abstracción; sólo una *actitud teórica* convierte esto en una abstracción más profunda que sea origen de una fenomenología de lo social. O sea que en ambas actitudes captamos los fines de los sujetos inter – actuantes, y es precisamente una antropología como la de Santo Tomás (seguida muy de cerca por el carácter teleológico del mundo espiritual en Husserl³³) la que coherentemente muestra al mundo humano como un mundo de fines, causalidad final mediante³⁴.

Vemos por ende que cuando conocer es “habitar un mundo” el proceso ideogénico se transforma en una universalización progresiva, desde una determinada situación vital singular (en la cual “estamos”) hasta la naturaleza de la relación intersubjetiva considerada en sí (“en sí” no significa “independientemente del sujeto y de la situación vital”, sino “independientemente de esta o tal otra situación vital históricamente dada”). Y es en esa universalización progresiva donde se dan los pasos de la ideogénesis que Santo Tomás explica para esa naturaleza física que, por el contexto aludido, tanto le preocupaba. Ahora, después de siete siglos, nuestro contexto ha variado. Nuestra preocupación es que la ideogénesis de Santo Tomás *no sea vista como una solución gnoseológica más al problema del puente*; como otro intento, tomista en este caso, de “cruzar el puente” entre sujeto y objeto. No, porque una situación vital no es un objeto ante el cual un sujeto está “frente a”, sino que las personas “están en” situaciones vitales dadas por las relaciones de unas con las otras. La universalización progresiva no es de lo que está “frente a” sino de lo que “somos en”.

³² Obsévese de qué modo se facilita así una fenomenología de las ciencias sociales como base del núcleo central de las ciencias sociales (esto ya lo habíamos estudiado en “Hacia una fenomenología de las ciencias sociales”, en la rev. *Derecho y Opinión*, Universidad de Córdoba, España, 1997, Nro. 5, pp. 611-622. Reimpreso en *Sensus Communis*, (2001), vol. 2, nro. 4, pp.419-435.

³³ Ver su *Ideas II*, Kluwer Academic Publishers, 1989.

³⁴ Toda la antropología filosófica de Santo Tomás gira en torno a la finalidad inteligente de la acción humana, pero si se quiere ver un lugar destacado al respecto, ver ST, I q 18 a 3.

Pero el contexto también ha variado en cuanto que el siglo XX ha tenido otras sensibilidades filosóficas que no son las medievales (sin contradicción con ellas, obviamente): la historia, la cultura, el lenguaje, la ciencia, el mundo social con sus despliegues en lo político y económico. Imposible manejarse en todo ello con una ideogénesis concebida para piedras y animales como si los seres humanos no existieran. Tal vez el alejamiento que muchos filósofos del siglo XX sienten de Dios, cuanto mayor su cercanía con esos temas, es similar al alejamiento que algunos medievales tenían del mundo material, cuanto mayor su acercamiento a Dios.... Un tomismo que haga honra a la actitud de Santo Tomás implica ver todos esos temas como una ocasión para llegar a Dios. Esto, a su vez, como la sana herencia de la modernidad³⁵. Que el planteo “del puente” como problema gnoseológico de la modernidad deba ser superado no quiere decir que la sensibilidad *por lo humano* del humanismo y el renacimiento deban ser olvidados, sino al revés, volverlos a su fuente originaria, Dios creador.

Antes de pasar al siguiente caso de transformación temática, una última aclaración, que más que aclaración es una insistencia. Este “olvido del mundo de vida” tiene mucho que ver con nuestra suposición de que conocemos las cosas físicas sin que lo humano tenga que ver en ello. Ya hemos explicado en la Parte II por qué las cosas físicas se conocen en un mundo de vida, y hemos dedicado toda la parte III a refutar la creencia cientificista de que podemos conocer los “datos objetivos” de la ciencia como si esta última estuviera fuera de lo humano, cuando más humana no podía ser. El punto es que cuando “vemos” una piedra, un árbol, una montaña, nos seguimos preguntando, ¿dónde está el mundo intersubjetivo allí?

Ya hemos visto que la intersubjetividad está, precisamente, envolviendo los supuestos culturales bajo los cuales cubrimos la concepción de la piedra, el árbol o la montaña, supuestos culturales que envuelven los “usos humanos” que les damos. Pero creo que es necesario dar dos ejemplos interesantes, no para “demostrarlo”, pero sí para ilustrarlo.

Dice Santa Teresa, en su “Camino de perfección”³⁶: “El agua tiene tres propiedades”. Pensará el lector: claro, si se trata de audaces e impresionantes analogías de teología mística especulativa, entonces.... Pero no se adelante. Escuchemos las tres propiedades referidas: “La una es que enfría, que por calor que hayamos en llegando el agua se quita”. Veamos la segunda: “Es la otra propiedad limpiar cosas no limpias. Si no hubiese agua para lavar, ¿qué sería del mundo?”. Y la tercera: “La otra propiedad del agua es que harta y quita la sed; porque sed, me parece a mí, que quiere decir deseo de una cosa, que nos hace gran falta...”.

Se cumplen en este ejemplo los usos humanos, intersubjetivos, desde los cuales son vistas las cosas físicas en actitud natural. Ya habíamos utilizado el ejemplo del agua en las partes I y II, y dedicamos toda la parte III que demostrar que la famosa “H 2 O” no tiene menor carga de vida humana que los anteriores ejemplos (y hemos visto también que la mayor complejidad teórica de “H 2 O” tiene el precio de una menor certeza³⁷).

No tenemos más que seguir la sencillez del ejemplo para ver con qué transitiva sencillez se corta la dialéctica entre lo objetivo sin sujeto y lo subjetivo como arbitrario o

³⁵ Retomaremos este tema hacia el final.

³⁶ Ver Editorial Librería Científico-literario, Toledano, López y Cia., Barcelona, p. 80, y Santa Teresa, Obras Completas, Editorial Monte Carmelo, Burgos, 1998, p. 498 y ss.

³⁷ Recordemos que el importante experimento mental de las tierras gemelas, de H. Putnam, visto y reinterpretado en la parte III, utilizaba como ejemplo precisamente al agua.

inventado. El agua “enfía”, ¿se estaba refiriendo Santa Teresa a lo que ella *quiere* que el agua sea? No. ¿Se refería a una medición efectuada con un termómetro de mercurio? No. ¿Se refería al agua de la vida eterna? Tampoco. Quien siga leyendo se dará cuenta que todo lo que quería decir es que el agua de este mundo no puede apagar el fuego que viene de Dios. Es al agua humanamente conocida³⁸ a la que se refiere: el agua que nos quita el calor (ese al cual nos referimos cuando decimos “qué calor hace”); que sirve para limpiar y que nos quita la sed. Que el agua sea “aquello que quita la sed”, es “sanamente” subjetivo, esto es, es un uso humano del agua, e intersubjetivo en la medida que una compleja red cultural es la que nos permite distinguir entre al agua de este mundo y el agua de la vida eterna³⁹. Pero que sea “sanamente subjetivo”, ¿significa que sea arbitrario o voluntarista? ¿Puedo acaso decir que el agua es aquello que uso para sentarme? No, de igual modo que no puedo decir que estoy robando si estoy usando lo que es propio, precisamente porque las relaciones intersubjetivas que constituyen lo mío o lo ajeno no depende de cada sujeto, sino de los fines *entre* los sujetos.

Otro ejemplo será peculiarmente significativo en cuanto a la relación entre horizontes y verdad. En la Liturgia de las horas para los fieles de la religión Católica⁴⁰, se reproduce, los domingos, un bello cántico donde toda la creación abalaba su creador. El contexto humano desde el cual las cosas físicas se conocen es allí muy claro: “Sol y luna, bendecid al Señor; astros del cielo, bendecid al Señor”⁴¹. Se nombran, repitiendo siempre “benedicid al Señor”: lluvia y rocío, vientos todos, fuego y calor, fríos y heladas, rocíos y nevadas, témpanos y hielos, escarchas y nieves, noche y día, luz y tinieblas, rayos y nubes.... Similares ejemplos siguen en el Salmo 148 que sigue a este cántico: “Alabad al Señor en la tierra, cetáceos y abismos del mar. Rayos, granizo, nieve y bruma, viento huracanado que cumple sus órdenes. Montes y todas las sierras, árboles frutales y cedros. Fieras y animales domésticos, reptiles y pájaros que vuelan”⁴². Es necesario destacar que no son analogías para referirse a Dios⁴³, quien aparece explícitamente como el creador y el ordenador de todo ese universo. El salmo y el cántico se refieren al sol en tanto sol, a la luna en tanto luna, a la lluvia en tanto lluvia, a todas aquellas cosas de la naturaleza física conocidas, no mediante la ciencia, sino por la experiencia común de esas cosas en el mundo de vida que habitamos. Por supuesto, el contexto, el horizonte en el cual y desde el cual esas cosas se conocen, es judeo-cristiano. Fieras, reptiles y pájaros no son Dios, no se confunden con Dios, no hay animismo ni panteísmo: son creaturas de Dios creador al cual le deben alabanza. Y si no fuera así, se las concebiría desde un horizonte budista o hinduista, o, si no, desde algún horizonte agnóstico que explícitamente juzgue que nada se afirma o niega sobre Dios. Pero el caso es –y ese es el punto- que los horizontes humanos siempre aparecen como presupuestos ocultos. Y cuando se toma conciencia de

³⁸ Clave para interpretar correctamente al “conocimiento de la esencia” que tanto rechazo ha causado en gran parte de la filosofía contemporánea.

³⁹ La distinción entre el agua de este mundo y el agua de la vida eterna implica que la palabra “mundo” se usa allí en un sentido teológico de distinción entre lo natural y lo sobrenatural (además de las significaciones diferentes que la palabra “mundo” tiene en las espiritualidades carmelitas y agustinistas a diferencia de otras más laicales (véase por ejemplo “Amar al mundo apasionadamente”, de Josemaría Escrivá de Balaguer, en *Conversaciones con Escrivá de Balaguer*, Rialp, Madrid, 1986.). Pero en todos esos casos el *mundo de vida humano* está implicado.

⁴⁰ Editorial Obra Nacional de la Buena Prensa, 1982.

⁴¹ Op.cit., p. 650.

⁴² Op.cit., p. 652.

⁴³ Como puede suceder con ciertos nombres divinos, como aclara y explica Santo Tomás en ST, I, Q. 13.

ellos, ¿qué peligro corre la verdad? Ninguno. Para un cristiano, es verdadero que el sol y la luna no son Dios.

Esto último se relaciona con el segundo tema:

b) la noción de verdad ontológica y lógica

Después de la crisis de la representación a la que lleva la noción de un sujeto enfrentado a un objeto, la famosa verdad como “adecuación” queda comprometida. Es *después de esa crisis* que Heidegger parece jugar con la perplejidad del lector cuando afirma: “...Hablamos de coincidencia dándole distintos significados. Por ejemplo, a la vista de dos monedas de cinco marcos que se encuentran sobre la mesa, decimos: las dos son iguales, coinciden. Ambas coinciden en su aspecto único. Tienen ese elemento en común y, por eso, desde ese punto de vista son iguales. Pero también hablamos de coincidir cuando, por ejemplo, afirmamos sobre una de las dos monedas de cinco marcos: esta moneda es redonda. Aquí, el enunciado coincide con la cosa. Ahora la relación ya no es entre cosa y cosa, sino entre un enunciado y una cosa. ¿Pero en qué pueden coincidir la cosa y el enunciado si los elementos que se han puesto en relación son distintos en lo tocante a su aspecto? La moneda es de metal. El enunciado no es nada material. La moneda es redonda. El enunciado no tiene para nada la naturaleza de algo espacial. Con la moneda se puede comprar algo. El enunciado sobre ella nunca puede ser un medio de pago. Pero, a pesar de toda esta desigualdad entre ambos, en la medida en que el enunciado es verdadero coincide con la moneda. Y, de acuerdo con el concepto corriente de verdad, este modo de concordar tiene que ser una adecuación. Pero cómo puede adecuarse a la moneda algo tan completamente desigual como el enunciado?”⁴⁴

Pero, por supuesto, antes de esa crisis, en el siglo XIII y en Santo Tomás, el contexto era otro⁴⁵. En Santo Tomás, hay una decidida afirmación de la verdad ontológica, en primer lugar como adecuación de la cosa creada al intelecto divino, y en segundo lugar como trascendental del ente. Su cuestión disputada *De Veritate* es clave al respecto, cuando explica en qué sentido la verdad “...*est adaequatio rei et intellectus*”⁴⁶. Lo que le preocupa es si la verdad está en las cosas o en el intelecto. Y le preocupa porque lo que principalmente le preocupa es Dios creador, quien, de la nada, da el acto de ser (resolutivamente). Pero recordemos que por ello mismo a Santo Tomás le preocupa dejar clara la *via inventionis*, mediante la cual ascendemos desde las cosas conocidas hasta Dios, pero no conocidas como efectos de Dios sino sencillamente como “que son”, esto es, como *id quod habet esse*, o sea, que tienen acto de ser. Y por ende es importante dejar claro que el acto de ser de las cosas no depende de que un ser humano “la esté conociendo en acto”. Por eso las cosas, *via inventionis*, son verdaderas como “*verum*”, esto es capaces de ser conocidas, cognoscibles en potencia por una persona humana (verdad ontológica *via inventionis*) y al mismo tiempo, *via resolutionis*, están adecuadas a Dios creador. La insistencia de Santo Tomás en la verdad ontológica de las “cosas naturales” se debe, nuevamente, al *contexto creacionista dominico* de sus escritos. De allí este famoso y denso párrafo: “*Res ergo naturalis inter duos intellectus constituta, secundum adaequationem ad utrumque vera dicitur*” (las cosas naturales se encuentran

⁴⁴ En “De la esencia de la verdad”, en http://personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger/esencia_verdad.htm

⁴⁵ Contexto no desconocido, precisamente, para Heidegger, pero interpretado, suponemos faliblemente, como una clara etapa de olvido del ser. Sobre esta cuestión, ya hemos citado en la Parte II los intentos tomistas de conciliación con Heidegger, nobles intentos sobre los cuales no podemos juzgar.

⁴⁶ Ver la edición Marietti, Turín, 1964, Q. I, a. 2

entre dos intelectos, y se dicen verdaderas según la adecuación a uno o a otro). La “adecuación” de la cosa natural al intelecto divino no es más que la conservación⁴⁷ de las cosas por la acción creadora de Dios, que es a su vez la razón por la cual, a su vez, esas plantitas y animales que tanto amaba San Alberto tengan un acto de ser (cuya medida es la esencia) cognoscible, “cognoscibilidad” que las preservaba de la falibilidad de un intelecto humano que puede afirmar con falsedad cuando afirma que las cosas son cuando no son.

Ahora bien, trasladado esto a la noción de mundo de vida, debemos decir que:

b.1. Un mundo de vida tiene verdad ontológica en cuanto que las relaciones intersubjetivas que lo constituyen, en tanto acciones humanas, están sostenidas por Dios en el ser (conservación y concurso⁴⁸), y son, a su vez, cognoscibles, en tanto que puede haber, claro está, mundos de vida desconocidos para habitantes de otros mundo de vida. No son sólo cognoscibles como todo lo que es (*ens et verum convertuntur*) sino porque al estar constituido por relaciones humanas, son por ello más inteligibles, por lo ya visto en la parte II sobre la mayor inteligibilidad de la persona. *Este es el fundamento metafísico y antropológico de la esencial comunicabilidad de los horizontes de precomprensión.*

b.2. ¿Pero en qué medida un mundo de vida, cuando es comunicado, implica una verdad lógica? En la medida que la “adecuación” entre la inteligencia y la “realidad” no sea entendida como un sujeto que está “frente a” una realidad de la cual él no es parte. Porque la persona no es una “mente” que está frente a un objeto, sino una persona humana, corpórea, habitante de una red de relaciones humanas que constituyen “su” mundo, un mundo que no es externo sino propio. Conocer, como dijimos, es habitar un mundo, y la verdad de las proposiciones no son más que las expresiones lingüísticas de ese “habitar en”. Por eso no es nada extraña la expresión “estar en la verdad”. La verdad lógica (de las proposiciones) sencillamente comunica el “estar en” de una persona a otra. Si una persona está dando un examen y un amigo lo ve y, sin advertir la situación vital, le dice en vos alta “tengo que hablar con vos”, y la respuesta es “espera que estoy dando un examen”, la proposición “estoy dando un examen”, ¿es verdadera? Claro. Pero no porque la persona esté diciendo algo que es una “copia” de una “cosa externa” que está en frente de ella (es ahí cuando vienen las aporías tan bien manejadas por Heidegger), sino sencillamente porque está expresando lingüísticamente su mundo, su “casa existencial”.

Repáremos en la relación entre “estar en” y la “casa”.⁴⁹ Si alguien me invita a su casa y yo le pregunto si está adecuado a su casa, mi interlocutor va a quedar tal vez un poco perplejo al principio. Tal vez la respuesta sea “bueno, estoy en mi casa”. La casa es el “mundo circundante” que radicalmente comprendo sencillamente porque estoy en él. *La filosofía occidental tiene que hacer un terrible esfuerzo por volver a hablar de otro modo, por acostumbrarse a verse a ella misma como una simple continuidad teórica de lo que ya ha sido comprendido en la actitud natural del mundo de vida.* En este caso, la medida de la verdad será la pertenencia al mundo. El que está en su mundo, lo comprende e interpreta, y *por eso*, y no a pesar de eso, lo puede comunicar con verdad. La “lejanía” a un mundo es la fuente del error (dejando de lado el tema de la mentira); la cercanía al

⁴⁷ Ver ST, I, Q. 44, a. 1c.

⁴⁸ Op.cit. y I, Q. 105, a. 5

⁴⁹ Los mundos de vida religiosos son muy sensibles a esta temática. Repárese en la famosa expresión: “Si alguno me ama, guardará mi Palabra, y mi Padre le amará, y vendremos a él, y haremos *morada* en él” (Juan, 14, 23; el subrayado es nuestro).

mundo es la medida de la verdad⁵⁰. El “hablar de lo que no se sabe” sería imposible si no fuera porque nuestra educación racionalista nos ha hecho creer que podemos “leer información”, de una “fuente de datos” para terminar diciendo expresiones semánticamente coherentes que *no comprendemos* (y poco va a cambiar esta situación mientras todo ello se premie con un sistema de notas y cuadros de honor).

Conclusiones:

- la “res” no es un mundo externo sino un mundo de vida, interno a la persona en tanto casa existencial que la persona habita.
- El “intelecto” no es una mente, una “conciencia–frente–a”, sino una persona que habita esa red de relaciones con otras que constituye su mundo;
- Las personas no son una cosa y el mundo otra: las personas y sus relaciones son el mundo. Las cosas no humanas se conocen en y desde ese mundo.
- Las proposiciones verdaderas no son una tercera cosa entre la persona y el mundo, sino la expresión, la comunicación, de un mundo habitado.
- La persona es ontológicamente anterior al lenguaje pero éste es parte esencial y *concomitante* al mundo de vida. Esto último adelanta un tema que no hemos tratado todavía.

c) La relación de razón de lo conocido al cognoscente

Por el mismo motivo explicado en los puntos a y b, esto es, la tesis creacionista y la importancia de que el acto de ser no dependa de una especie de acto creador del ser humano que estaría dado por su acto de conocimiento, Santo Tomás afirma que hay una relación real entre la persona que conoce y la cosa conocida, pero no al revés, y no por supuesto en tanto conocida, sino en tanto cosa. El *lucus* clásico al respecto es I, Q. 13, a. 7c, donde el contexto es el delicado tema de los nombres divinos. La expresión no podría ser más clara: “...*sensus et scientia referuntur ad sensible et scibile, quae quidem, inquantum sunt res quaedam in esse naturalis, sunt extra ordinem esse sensibilis et intelligibilis...*”⁵¹ (y así el sentido y la ciencia⁵² se refieren a lo sensible y a lo cognoscible, las cuales, en cuanto son cosas naturales existentes, están más allá del orden de ser sensibles e inteligibles). O sea que la “cosa natural”, esa cosa corpórea que tanto importa a la referida cosmología cristiana de Santo Tomás, tiene un acto de ser que obviamente no va a depender de su relación de conocimiento con una persona humana: el acto de ser no depende de la voluntad de la persona, y a eso refiere la expresión “...*res ipsae in se considerata*” (las cosas mismas consideradas en sí).

Nada de esto es contradictorio con el mundo de vida. Si un grupo de personas está escuchando una clase, el acto de ser de las personas no dependerá de que estén escuchando una clase o no. A su vez, lo que constituye a una clase en tanto clase, que es precisamente un ejemplo de situación vital como despliegue posible del mundo de vida, es el tipo de relaciones reales (cuyo acto de ser deriva de las personas, dado que todo accidente tiene una analogía de proporción intrínseca con la sustancia primera) que establecen las personas entre sí, que depende a su vez de sus fines interconectados (una persona puede estar físicamente presente en una clase pero si es un agente del gobierno

⁵⁰ Nada que ver esto con el “estar aferrado al mundo” de la teología mística especulativa, donde el sentido es otro.

⁵¹ Edición Marietti, Turín, 1952.

⁵² Cabe recordar que Santo Tomás no utiliza “ciencia” en el sentido contemporáneo del término (ver al respecto Teoría de la ciencia, op.cit., nota 7).

no es un alumno, es un espía). La clase no está constituida por las paredes o el salón (que, según el ejemplo dado por Schutz y citado en “Hacia una fenomenología de las ciencias sociales”⁵³, puede ser utilizado para un juzgado o una ceremonia religiosa) sino por el tipo de interacción que voluntariamente (con toda la influencia del horizonte de tradiciones detrás) tienen las personas entre sí. Y hemos dicho que lo primariamente conocido es ese conjunto de situaciones vitales en las que se despliega el mundo intersubjetivo. Por lo tanto, una clase en tanto “objeto conocido” es sencillamente una situación vital “vivida”; “habitada” y por ende depende de que esté siendo vivida por las personas en cuestión. Mucho más cuando la “cosa conocida” es una persona con la que tenemos amistad: la amistad depende del mutuo conocimiento y amor de las personas: si Juan es amigo de Alberto y Alberto deja de amar con amor recto a Juan, Juan es realmente afectado por ello; la relación de Juan con Alberto no es de razón.

Pero entonces, ¿qué significa en el mundo de vida la “...res ipsa in se considerata”? Sobre el “en sí” ya habíamos aclarado algo en la parte II, pero ahora cabe agregar que:

- La “...res ipsa in se” no es en el mundo de vida una cosa corpórea, sino la situación vital en cuestión, en y desde la cual se conocen las cosas corpóreas.
- La actitud teórica puede ir elevándose al significado analogante de esa situación vital, que es el punto de intersección de mundos de vida diferentes. En ese sentido se puede llegar al “en sí” de una situación vital, no porque pueda ser independiente de lo humano⁵⁴, sino porque se llega a aquello que se da siempre en todas las situaciones vitales históricas concretas pero sin reducirse a ninguna de ellas en particular.
- La cosa corpórea puede ser “in se considerada” no porque no dependa de un horizonte humano de conocimiento, sino porque desde éste se conoce “algo” de la naturaleza de la cosa corpórea en cuestión. Ese algo conocido son sus usos humanos intersubjetivos, en primer lugar, y en segundo lugar lo que las conjeturas científicas intentan decirnos, con mayor complejidad teórica pero con el precio de una menor certeza.
- La primer cosa corpórea conocida por la persona es precisamente otra persona, por su mayor inteligibilidad y por ser esa relación intersubjetiva el horizonte humano que es la casa existencial donde habita el ser humano.

De lo contrario, si seguimos manteniendo una interpretación cosmológica física del conocimiento humano, los mundos de vida resultarán teóricamente olvidados (porque vividos están siempre), y se hacen incomprensibles a nuestro modo positivista de concebir el mundo (paradójico horizonte que afirma que no lo hay). Ejemplo de ello es cómo debemos entender, en cuanto a la teoría del conocimiento, casos como la parábola de las diez vírgenes, cuya parte final dice así: “...Pero él respondió: ‘En verdad os digo que *no os conozco*’”⁵⁵. Evidentemente las novias imprudentes no tenían una relación de razón con el novio, o de lo contrario ese “no os conozco” no hubiera implicado para ellas nada real.

d) La ética “objetiva”

⁵³ Op.cit., p.

⁵⁴ Ver Putnam, fundamentalmente en Las mil caras del realismo, op.cit.

⁵⁵ Evangelio según San Mateo, 25, 10; el subrayado es nuestro.

Por último, dentro de este “paso conceptual” de lo cosmológico a lo vital, una cuestión muy delicada. Haber destacado lo “sanamente subjetivo”, o haber rechazado una noción meramente cosmológica de “objeto”, cargada de cierto positivismo cultural, no significa en lo más mínimo dar pie a cualquier tipo de “relativismo moral”, donde la moral queda reducida a la arbitrariedad de lo que la persona quiera de manera voluntarista. Decimos esto porque el lenguaje utilizado en la *Veritatis Splendor*⁵⁶ para rechazar a ese relativismo mantiene el uso del término “objetivo” como lo contrapuesto al relativismo moral: “...mientras que la ley natural ilumina sobre todo las exigencias *objetivas* y universales del bien moral, la conciencia es la aplicación de la ley a cada caso particular...”⁵⁷. Y, obviamente, ninguna objeción tenemos contra ese uso del término “objetivo”. Tratando de advertir contra cierta tendencia a convertir al juicio de conciencia en norma absoluta de moralidad, la encíclica sigue diciendo: “...la dignidad de la conciencia deriva siempre de la verdad: en el caso de la conciencia recta, se trata de la verdad *objetiva* acogida por el hombre; en el caso de la conciencia errónea, se trata de lo que el hombre, equivocándose, considera *subjetivamente* verdadero”⁵⁸. En este caso no hay ninguna transformación conceptual que hacer, de un mundo cosmológico a la vida humana, porque es de esta última que está hablando la encíclica. El término “objetivo” no hace más que señalar que un juicio moralmente *verdadero* no se *reduce* a lo que la conciencia (que puede ser recta o errónea) juzgue en cada caso concreto. Es más, dado que la encíclica no hace más que recordar elementales enseñanzas de Santo Tomás en estas materias, no es extraño que en el Nro. 76 aparezca el recordatorio de la elemental distinción entre objeto, fin y circunstancias del acto moral. Y, obviamente, el “objeto” de la acción, el *finis operis*, no es obviamente una cosa física, sino el fin de la acción considerada “en sí misma”, queriendo ello decir: independientemente del *finis operantis* (el fin, la intención) de la persona, que puede ser buena pero no basta para que la acción esté ordenada a su recto fin (Dios). Y es por esto que cuando la encíclica habla de actos “intrínsecamente malos” independientemente del fin y de las circunstancias (nro. 79) no se refiere a acciones consideradas “físicamente”, sino al *finis operis* que depende del fin *de la persona* al actuar. De lo contrario, ¿cómo distinguir una acción de otra? Si un cirujano, dadas las conjeturas médicas de su época (medios terapéuticos proporcionados) está intentando remover un cáncer maligno con metástasis en la cavidad abdominal, y para ello tiene que (con necesidad de medio) extirpar los dos ovarios, ¡ello obviamente no es una esterilización voluntaria! Pero lo que distingue entre una cosa es no sólo el conjunto de circunstancias (que entran en este caso) sino *la intención del agente*, que se inscribe *directamente* en esos fines entrecruzados que son precisamente los constitutivos de los mundos de vida. “Estar siendo asesinado por” o “estar siendo ayudado por” son dos situaciones vitales (mundos de vida) que se distinguen *no* precisamente por el tipo de instrumento físico (cuchillo, bisturí) usado por una persona, sino por el objeto, fin y circunstancias, todas cuestiones *humanas* que distinguen al asesino del médico.

3. Mundo de vida y lenguaje

3.1. Introducción

⁵⁶ En *L'Osservatore Romano*, Edición Semanal en Lengua Española del 8-10-1993.

⁵⁷ Op.cit., 61. El subrayado es nuestro.

⁵⁸ Op.cit., 62, los subrayados son nuestros.

No es la intención de este punto 3 elaborar ninguna filosofía del lenguaje novedosa, ni reseñar las ya existentes, ni investigar la *intentio auctoris* de ningún autor. La intención es, como dijimos en el punto 1, establecer la relación entre mundo de vida y lenguaje para que este último sea un renovado camino para la evidencia del realismo y para la *via inventionis* de Santo Tomás.

Para ello será fundamental la noción de “juego de lenguaje” de Wittgenstein⁵⁹, pero, como siempre advertimos, sin el intento de un análisis histórico de su pensamiento sino haciendo una *intentio lectoris* de dicha noción que nos permita utilizarla en nuestro programa de investigación.

En este caso, además, cabe señalar que si hay algún autor sobre el cual es casi imposible saber qué verdaderamente quiso decir, ese es Wittgenstein. Sin embargo se podrían señalar al respecto dos autores: Francisco Leocata y Hilary Putnam.

El primero analiza la relación entre formas de vida en Wittgenstein, por un lado, y mundo de vida en Husserl, por el otro⁶⁰, relación que Leocata puede establecer dado que advierte claramente que el lenguaje no es aquello que diluye al yo personal –contrariamente a ciertas corrientes estructuralistas- sino que al contrario, lo supone: es el yo personal el cual, mediante la intersubjetividad, se despliega en mundos de vida donde la *palabra* humana juega un papel concomitante y esencial (tema central en la filosofía del lenguaje de Leocata⁶¹).

En el caso de Putnam, no sólo hay una explícita relación entre el “realismo natural” del pragmaticismo y el mundo de vida husserliano⁶², sino una interpretación del análisis del lenguaje religioso en Wittgenstein⁶³ donde la conclusión es directamente la siguiente “Qué es, entonces, lo que está diciendo Wittgenstein? En nuestra opinión, lo que dice (junto con Kierkegaard) es esto: que el discurso religioso puede ser entendido sólo si se entiende la forma de vida a que pertenece”⁶⁴.

Por supuesto, ambos autores (cuya formación de base y mundos de vida son muy diferentes) tienen el desafío de defender su propia interpretación de Wittgenstein (problema mucho mayor en Putnam, que tiene que defender su neopragmaticismo realista frente a la interpretación relativista de Rorty), pero lo interesante es que ambos muestran un “uso” del autor sumamente interesante a los fines de este ensayo: la relación entre *juegos de lenguaje* y realismo (independientemente de las intenciones de Wittgenstein), una vez, claro, que se ha despojado al realismo de lo que es paradójicamente su conversión en escepticismo, a saber, una noción de mundo externo como cosa física sin un proceso de comprensión humana.

3.2. Situación vital y juegos de lenguaje

⁵⁹ Ver su clásico *Investigaciones filosóficas*, Crítica, Barcelona, 1988.

⁶⁰ Vero Leocata, F., op.cit., cap. IV.

⁶¹ Op.cit., cap. III.

⁶² En *Realism with a Humane Face*, op.cit., p. 52.

⁶³ Ver *Cómo renovar la filosofía*, op.cit., p. 215.

⁶⁴ ¿Es *casual*, frente a esto, que una fenomenóloga como Edith Stein haya tenido una *comprensión* especial de la vida religiosa, *antes de convertirse*, cuando otro fenomenólogo, Max Scheler, pronuncia una conferencia sobre la “esencia” de lo santo? (ver al respecto Theresia A Madre Dei, *Edith Stein, en busca de Dios*, Verbo Divino, Navarra, 1994; y López Quintás, A., *Cuatro filósofos en busca de Dios*, Rialp, Madrid, 1990).

Nosotros ya habíamos adelantado este punto muy brevemente en la parte II⁶⁵, pero ahora estamos en condiciones de sistematizarlo dado el camino recorrido hasta el momento. Nosotros ya hemos establecido la relación entre mundo de vida y situación vital. Los mundos de vida se despliegan en infinitas posibilidades de situaciones vitales diferentes, que constituyen, cada una de ellas, las situaciones específicas de nuestra cotidianeidad. Ahora bien, los modos de hablar van cambiando, sin que haya una explícita decisión al respecto, a medida que va atravesando esas situaciones vitales diferentes. Esto lo advirtió muy bien Habermas cuando explica los actos del habla regulativos del mundo social⁶⁶. El modo de dirigirse que tiene el sacerdote a su feligresía en un servicio religioso; el modo que ese mismo sacerdote tiene de dirigirse a sus hermanos en una reunión familiar; el modo que esa misma persona tiene de hablar en un examen de filosofía si es alumno en una universidad.... El modo que tenemos de hablar al encontrarnos con un amigo; el modo que tenemos de hablar en un juzgado, etc., etc., etc.... Lo interesante es que no hay momento en la vida humana que no esté marcado por una u otra situación vital. Y aprendemos esos modos de hablar de modo espontáneo⁶⁷, como un marco normativo implícito⁶⁸. Ahora bien, dado todo lo que hemos visto sobre comunicación de horizontes en la parte II, se puede inferir que esos usos del lenguaje no están ubicados en la parte sintáctica o semántica del lenguaje, sino en su contexto pragmático, en los cuales las significaciones nunca son neutras o independientes de dicho contexto.

Los juegos de lenguaje, reinterpretados de este modo, corresponden a usos del lenguaje correspondientes a situaciones vitales, las cuales a su vez se encuentran en mundos de vida que son el despliegue *de la persona* vía la intersubjetividad. Con lo cual queda frustrado cualquier intento de diluir la noción de persona en el lenguaje, y, al mismo tiempo, queda frustrado también todo intento de afirmación de la sola persona sin el contexto pragmático del lenguaje que le es concomitante. En esto no tenemos nada más que agregar a lo profundamente explicado por Francisco Leocata. Simplemente, hacer explícitas las siguientes consecuencias a fines de nuestro ensayo:

3.3. La analogía de la significación en los juegos de lenguaje

El lenguaje no es, por ende, un conjunto de signos instrumentales neutros de la significación que adquieren en los mundos de vida diferentes. Una noción sólo sintáctica-semántica del lenguaje, un lenguaje “tipo diccionario” presupone una especie de palabra como si fuera una pieza intercambiable por otra independientemente del contexto. Esto es obvio, pero no tanto cuando esa noción sólo semántica de lenguaje se presupone garantía del realismo. Presuponemos que las palabras “man” y “hombre” son signos instrumentales del mismo concepto con el mismo significado. Lo cual presupone una noción unívoca de la realidad que hemos rechazado desde la parte I, rechazo que ahora menos que nunca debemos abandonar. Hemos visto en la partes I y II que lo primero que no es unívoco es la misma realidad creada (que ahora tenemos que redescubrir sin suponer creación, *via inventionis*) y por ende son los mismos conceptos como signos

⁶⁵ Op.cit., p. 66.

⁶⁶ Ver *Teoría de la acción comunicativa*, Taurus, Madrid, 1992, Tomo I. p. 420.

⁶⁷ Sobre el tema de los órdenes espontáneos en ciencias sociales, ver Hayek, F. A. von, *The Counter-Revolution of Science*, Liberty Press, 1979 y Polanyi, M., *Personal Knowledge*, Routledge, 1998.

⁶⁸ Que corresponden, como dijimos, aproximadamente a los actos del habla regulativos del mundo social en Habermas (op.cit.) aunque éste los restringe a las condiciones de diálogo; nosotros haremos esa misma restricción más adelante, al relacionar cierto uso del lenguaje con la “existencia auténtica”.

formales los que son *per se* análogos, siempre con un significado analogante, y es esa significación analógica la que se transmite por ende a los juegos del lenguaje.

La ilusión de lo contrario se produce por un olvido del contexto pragmático, olvido que es propio de la actitud natural. Si voy a Irak con un diccionario castellano – iraquí y quiero “saber cómo se dice “casa”, y entonces pronuncio esa palabra en iraquí según el diccionario me indica, puede ser que me entiendan y por ende presupongo que estoy diciendo “lo mismo” de manera unívoca. Desde luego que puede ser que me entiendan: todo lo afirmado en las partes I, II y III lejos estuvo de cualquier tipo de equivocidad en las significaciones o imposibilidad de comunicación de horizontes. Pero la posibilidad de comunicación no se basaba en la univocidad, sino en la analogía, que implica que hay un “margen” de significación diferente: aquello en lo cual, según su mundo de vida, el iraquí habitualmente “piensa” cuando piensa en lo que un argentino piensa cuando piensa en “casa” (“departamento en el centro”; “casa en un barrio”; “rancho en el campo”; “villa de emergencia”).

Es por eso que cuando un norteamericano me dice “hi, how are you doing” en el contexto de un afable encuentro (si es un interrogatorio militar, es otra cosa) yo puedo suponer sin error que está diciendo algo parecido a nuestro “¿qué tal, che?”, pero obviamente nunca “unívocamente igual”. Es por esto que Thomas Kuhn ha afirmado claramente –lo dijimos en la parte III-⁶⁹ la imposibilidad de una traducción neutra, como si hubiera un “tercer lenguaje” neutro de contexto pragmático entre una expresión y otra (como por ejemplo las ya citadas) y por ello, también, Gadamer ha afirmado (lo vimos en la parte II) al hablante como un “eslabón participativo de sentido”⁷⁰.

Todo esto es obvio, elemental, excepto cuando el olvido o rechazo de todo esto parece ser garantía contra el “relativismo”. ¿Qué dijo “objetivamente” Santo Tomás, independientemente de las “interpretaciones”? Carece de sentido la pregunta. El asunto es que es posible saber *con verdad* qué quiso decir, pero *para ello* debemos ponerlo en su horizonte (“puesta en horizonte” que nunca es de una vez y para siempre). No hay una “*intentio operis*” “objetiva” en medio de una *intentio auctoris* y una *intentio lectoris*, y eso es así para todo contexto humano de comunicación donde hay un hablante y un destinatario del mensaje. Cuando Santo Tomás se pregunta “*utrum Deus sit*” dice algo que pronunciado en boca de un monje budista no es lo mismo. Lo que sí hay es un sentido correcto de la expresión dentro del juego del lenguaje respectivo, para lo cual basta el contexto (vanas son por ende las ilusiones de lo “exacto” sin contexto, o, al revés, para la precisión basta el contexto)⁷¹. Por supuesto, todo lenguaje escrito, cuando queda escrito, tiene, independientemente del contexto, un significado *en potencia*, que pasa *al acto* una vez conocido el contexto (lo cual quiere decir: una vez conocido el

⁶⁹ Op.cit., parte 4, b. Frente a esta profundidad hermenéutica de Thomas Kuhn, vanos son los últimos estudios que pretenden politizar su pensamiento. Esas teorías “conspirativas” hacen mal a la filosofía y a la historia de la filosofía. Los resultados de las teorías de los autores son espontáneos y están más allá de lo que puedan haber sido sus intenciones (nos referimos a Fuller, S., Thomas Kuhn, A Philosophical History of Our Times, University of Chicago Press, 2000, y, Pardo, C.G., La formación intelectual de Thomas S. Kuhn, Eunsá, Pamplona, 2001.

⁷⁰ Op.cit, p. 159.

⁷¹ “Muchas palabras no tienen un significado estricto. Pero esto no es un defecto. Creer que lo es, sería como decir que la luz de la lámpara de mi mesa no es en modo alguno luz real porque no tiene un límite preciso”. Wittgenstein, Cuadernos azul y marrón, Tecnos, Madrid, 1998, p. 56.

mundo de vida, el horizonte y la situación vital en la que fue escrito; valga esto para los descubrimientos arqueológicos).

Es por esto que la teoría de los actos del habla⁷², propio del giro lingüístico que inaugura Wittgenstein, se adapta perfectamente a todo esto. El lenguaje es acción humana intencional; imposible enfocar el lenguaje fuera de las intenciones de los hablantes. Pero la importancia de los actos del habla se pierde de vista por dos motivos. Uno, la suposición de que el contexto pragmático de la teoría es privativo del lenguaje ordinario, y hemos visto que no es así en la parte III. El segundo motivo es la visión de los actos ilocutivos y perlocutivos como un caso muy especial del habla. Esto es: el problema radica –otra vez- con suponer una función locutiva del lenguaje como meramente descriptiva, donde se concentra la “objetividad” y *por ende* la verdad.

Esto último presupone la distinción entre “información” y conocimiento. Lo cual supone, a su vez, que la realidad se reduce a “datos” que pueden ser depositados pasivamente en un sujeto que “toma nota”. Obviamente, la sola noción de mundo de vida y horizontes, en y desde la persona conoce, borra todo eso, y ya lo hemos visto. Lo que ahora queremos destacar es que esa noción de conocimiento como “dato” implica la noción de un “lenguaje informativo” sin intenciones por parte del hablante. Las solas experiencias de nuestro mundo de vida nos explican el origen de esa noción. Desde luego que no todo juego de lenguaje genera una realidad en el hablante (acto ilocutivo), y desde luego que no todo juego de lenguaje implica querer convencer al alguien de algo o hacerle modificar su conducta para un plan específico (acto perlocutivo). Si un alumno pasa cerca de mi oficina y me pregunta “¿podría decirme dónde está el rectorado?”, y la respuesta es “en el segundo piso”, el destinatario de mi mensaje lo va a interpretar como “información”. Yo no he pronunciado ningún verbo performativo típico (prometer, declarar, etc.) ni tampoco trataba de convencer al destinatario que vaya al segundo piso. Pero mi respuesta podría haber sido “en este planeta”, “en este universo”; “en esta institución”; “en esta ciudad”, “en este continente”, “no aquí”, “sí”. Las posibilidades de respuesta *verdadera* eran muchas: fue la situación vital, el contexto pragmático, lo que me permitió suponer el *pacto implícito de relevancia* entre las alternativas posibles. Y, a la vez, una intención de no mentir, la cual está dentro de otras intenciones: ayudar, (a su vez: ayudar para que...); hacer bien mi trabajo, etc; u otras intenciones no tan santas: sacarme a esa molesta persona de encima, que el rector me elogie y me diga gracias, etc. Otra vez, es la actitud natural la que hace olvidar el pacto implícito de relevancia entre un hablante y otro. El estudiante que abre un manual de Física I y lee la ley de movimiento uniformemente acelerado supone que ello es información objetiva sin horizonte humano de por medio. Deja de lado, no sólo toda la historia de la física y los horizontes de conjeturas sin los cuales ese texto no hubiera sido posible; deja de lado, no sólo la difícil caminata conceptual que protagonizan Leucipo, Demócrito, Parménides, Platón, Artistóteles, Apolonio, Hiparco, Ptolomeo, Filopon, Oresme, Copérnico, Galileo, Kepler, Newton⁷³, sin los cuales ese texto no sería posible, sino que deja de lado, además, que el que escribió el texto supone que es eso lo que el destinatario del mensaje quiere leer. Y sólo el horizonte cultural es el que permite al redactor de manuales hacer esa opción.

⁷² Ver al respecto los autores clásicos, Austin, J., *Cómo hacer cosas palabras*, Paidós, Barcelona, 1990, y Searle, J., *Actos de habla*, Cátedra, Madrid, 1990.

⁷³ El estudiante fue educado en que un día, Newton, liberado del oscurantismo medieval, se levantó y “vio” la ley de gravedad con la manzanita....

El lenguaje, por ende, con todos los derechos de cualquier otra acción humana, se encuentra dentro de un contexto de pactos implícitos de los hablantes, en cuanto a las intenciones y relevancias de los mensajes. Ese es el “juego que juegan” los hablantes, casi sin saberlo, dominando con maestría inigualable –magnífico ejemplo de conocimiento tácito y espontáneo (ver nota)- las infinitas gamas de colores lingüísticos para todas y cada una de las situaciones vitales que atraviesan. Por ello el lenguaje no es un “transmisor” de la realidad. Sino que es un aspecto (no una “parte”) concomitante del mundo de vida intersubjetivo donde las personas “habitan”. Decimos “no una parte” porque no puede haber un mundo de vida *humano* que no sea “hablante”. Decimos “un aspecto” porque que el lenguaje sea concomitante al mundo de vida intersubjetivo no quiere decir que la persona no sea ontológicamente *anterior* al lenguaje, de igual modo que la persona es ontológicamente anterior al mundo de vida. La persona co-existe⁷⁴, desarrolla sus potencias específicas *con* otras, pero no *es* otras.

3.4. Juegos de lenguaje y vivencia de lo real

Nos estamos acercado aquí a un punto clave que de algún modo habíamos visto en la parte II pero también en la parte III, cuando, en esta última, comparábamos la menor certeza del lenguaje científico con la mayor certeza del lenguaje cotidiano. Habíamos visto las opiniones de Kuhn, Kripke, Putnam y Feyerabend, todos alrededor de la herencia de Wittgenstein sobre ese punto⁷⁵. *Aclaremos una vez más que nuestro trabajo no descansa en una intentio auctoris de esos autores y menos aún en cuál de ellos tiene la correcta interpretación de Wittgenstein*. Simplemente nos parece interesante que la filosofía del lenguaje y la filosofía de la ciencia contemporáneas hayan reparado en la cuestión del lenguaje ordinario, porque ello apunta en nuestra misma dirección, donde la *via inventionis* está siendo ubicada en las experiencias cotidianas del mundo de vida.

En ese sentido, volvemos a decir que es muy interesante que Feyerabend haya criticado a las Investigaciones Filosóficas de Wittgenstein porque le parecía “esencialista”⁷⁶: porque allí donde nosotros vemos analogía, y por ende “algo igual en parte” en la significación, Feyerabend vio un corrimiento hacia cierta univocidad que obviamente él –y nosotros también- rechazó. Esa analogía presente en los contextos de los juegos del lenguaje también fue captada, creemos, por Putnam, cuando rechaza las interpretaciones relativistas de Wittgenstein⁷⁷. Si Putnam tiene la interpretación acertada, no lo sabemos, pero no nos parece extraña pues recibe la herencia de un gran pensador que también había visto claramente la influencia de lo cotidiano en la significación: Peirce. “The test of doubt and belief is conduct. No sane man doubts that fire would burn his fingers; for if he did he would put his hand in the flame, in order to satisfy his doubt. There are some beliefs, almost all of which relate to the ordinary conduct of life, such as the ordinary fire burns the flesh, (which), while pretty vague, are beyond the reach of any man’s doubt”⁷⁸. Volveremos más adelante sobre la importancia de la palabra “*beliefs*”.

Pero más allá de los debates de interpretación de estos autores, lo importante es que sus reflexiones ponen su centro de mira en lo cotidiano, donde, según nuestros análisis anteriores, se observa claramente el camino que va desde los mundos de vida, las

⁷⁴ Ver Wojtyla, K., Cruzando el umbral de la esperanza, Plaza y Janés, Barcelona, 1994, p. 56.

⁷⁵ Parte III, op.cit., en prensa, punto 4.

⁷⁶ Feyerabend, P:K, Problems of Empirism, Philosophical Papers II Cambridge University Press, 1981, cap. 7, p. 99.

⁷⁷ Ver Sentido, sinsentido y los sentidos, op.cit., p. 63, p. 133; y El pragmatismo, op.cit., p. 71.

⁷⁸ En The Essential Peirce, Indiana University Press, 1998, vol. 2, p. 433.

situaciones vitales, los juegos de lenguaje y el realismo. Analíticamente, el razonamiento es el siguiente (dados los pasos que hemos seguido hasta el momento):

- real es el mundo de vida intersubjetivo habitado por la persona;
- los mundos de vida se despliegan en infinitas posibilidades de situaciones vitales;
- esas situaciones vitales diferentes se despliegan lingüísticamente en juegos de lenguaje.
- Por lo tanto:
- La realidad del mundo de vida es vivida por la persona en los juegos de lenguaje que le son concomitantes;
- Los significados análogos de los contextos de los juegos de lenguaje nos dicen *algo* de la realidad del mundo de vida habitado.

Vamos a dar un ejemplo de lo anterior, recreando el ejemplo dado por Peirce y ubicándolo en nuestras propias categorías de análisis, estudiadas hasta ahora. Vamos a comenzar por este ejemplo de juego de lenguaje.

Llega un profesor a su aula. Es invierno. Tiene frío. Le dice a un alumno:

“¿Te puedes fijar si la estufa está prendida?”

El alumno acerca su mano a la estufa y responde:

“¡Sí!... ¿Tiene frío?”

“Sí, pero mejor no elevemos la temperatura. Debo ser yo que aún vengo con frío de la calle. En unos minutos creo que voy estar mejor. ¡Gracias!”.

¿Cómo juegan aquí las nociones de realidad y verdad?

Primero observemos que el significado de las palabras utilizadas está claro dado el juego de lenguaje utilizado en el contexto de la situación vital de alumno y profesor. Se ilustra (no se “demuestra”) en el ejemplo todo lo visto hasta ahora. Hay un mundo de vida compartido (universidad, sistema formal de enseñanza); una situación vital específica (comienzo de la clase); relaciones intersubjetivas concomitantes (profesor, alumno) y un modo de hablar correspondiente a todo ello (juego de lenguaje). El contexto pragmático da el significado de las proposiciones utilizadas, que se refieren a s vez a significados analogantes (clase, profesor, alumno, frío, calor, estufa, estar encendida, temperatura). Las cosas físicas involucradas son vistas en desde el contexto de la situación humana involucrada (la estufa es lo que hace cálido al ambiente; el “estar prendido” de la estufa corresponde a la sensación de calor que el alumno siente al acercar la mano, etc.). A su vez las nociones involucradas no son científicas: la cotidianidad no lo requiere (y *por eso* un diálogo análogo podría haberse dado en otra civilización aunque los paradigmas “científicos” del fuego fueran diferentes⁷⁹).

Por ende (y he aquí lo más importante): ¿es verdad que la estufa está prendida? Sí. La afirmación del alumno es verdadera pues expresa la realidad del mundo de vida que habita, en el cual hay instrumentos para no tener frío y donde la temperatura tiene que ver con acercar la mano y suponer que si se apoya en la estufa, una quemadura puede ser el resultado...

Es aquí donde, como diría Wittgenstein, “la pala se quiebra”⁸⁰. No hay mucho más que decir. La filosofía es en este caso una actitud teórica sobre el mundo de vida en el cual estamos naturalmente inmersos en la actitud natural. Contestar “sí” a la pregunta sobre si

⁷⁹ Recordar al respecto las Tierras Gemelas de Putnam. citado en la parte III.

⁸⁰ En Investigaciones filosóficas, Crítica, Barcelona, 1988, nro. 217.

la estufa está prendida no implica suponer una serie de hechos empíricos sin interpretación (ese era el temor de Feyerabend⁸¹), sino interpretar que está prendida desde la precomprensión originaria del mundo de vida, sin contradicción alguna, como hemos dicho muchas veces, con que sea verdad que está prendida. Verdad que a su vez está implícita en la afirmación y no forma parte del juicio⁸². El alumno no tiene por qué decir “en verdad, en verdad os digo que sí, que está prendida”: ese sería otro juego de lenguaje que correspondería a otra situación vital, en la cual la verdad como expresión metalingüística del juicio tuviera que ser explícitamente ratificada.

Conclusión: la interpretación cotidiana del lenguaje corresponde a los significados analogantes que la persona tiene de la realidad análoga conformada por los mundos de vida intersubjetivos en los cuales habita.

4. Un alto en el camino: la racionalidad del mundo de la vida

Pero, ¿es todo esto “racional”? ¿Es todo esto una “demostración racional” de lo que estamos diciendo? ¿Es todo esto “filosóficamente serio”? ¿Cómo puede la filosofía basarse en cuestiones tales como nuestro conocimiento ordinario de que “la estufa esté prendida”? ¿Cómo que no hay allí “nada más que decir”?

Las preguntas que estamos haciendo ponen el dedo en la llaga de las suposiciones culturales sobre la racionalidad, teñidas y cubiertas por el problema de la “demostración del mundo externo”; la reducción de lo racional a lo matemático y lo físico y la noción positivista de racionalidad donde esta última se reduce a la noción de las ciencias “empíricas que se basan en los hechos objetivos”. Hemos trabajado con estos temas en la parte III, donde hemos visto que en el seno mismo de los debates epistemológicos actuales se ha abierto paso una noción de racionalidad más amplia. Ese fue el camino iniciado por Husserl en La crisis de las ciencias europeas⁸³ que nosotros estamos tratando de retomar.

Hasta ahora hemos retomado la noción de lo intelectual que aparece en Santo Tomás, sobre todo en la frase “*id quod primum cadit in intellectu est ens*”⁸⁴, y hemos aclarado que el primer analogado del *ens* es la persona y, por ende, las relaciones intersubjetivas que le son concomitantes y, por ende, el mundo de vida donde habita. Hemos visto que allí se realiza primariamente la función intelectual más importante, esto es, la vivencia (empatía mediante) y la consiguiente intelección de algo de lo real y algo de la naturaleza de lo real. Era precisamente *aquí* donde habíamos terminado la parte II⁸⁵, pero ahora debemos profundizar el contexto histórico-filosófico.

⁸¹ Ver Feyerabend, P.K., Límites de la ciencia, Paidós, Barcelona, 1989. Este punto ya lo habíamos visto en la parte III, punto 4,4.

⁸² Ver Metafísica y lenguaje, op.cit., p. 181.

⁸³ Ver The Crisis of European Sciences, Northwestern University Press, 1970.

⁸⁴ ST, I, Q. 5 a. 2.

⁸⁵ Op. cit., p 166: “...No creemos que esta sea una vana cuestión. Cuando el tomismo (ese misterio...) habla de ‘evidencia’, ‘intuición de las esencias’, ‘captación del acto de ser’ se produce una grave incomunicación con ciertas corrientes que, aunque distintas, rechazan también cierta interpretación fundacionista de Descartes: ya sea desde el neopragmatismo; ya sea desde la filosofía analítica de corte positivista, ya sea desde Gadamer, ya sea desde Popper. Lo común a esas corrientes es rechazar un fundamento último como punto de partida del conocimiento humano, que estaría en esencias completamente conocidas, reveladas a la inteligencia humana por una fantasmagórica y cuasi-mágica capacidad llamada intuición. Menos aún cuando ello pretende ser el modo de acceso a la ‘esencia en sí’ de las cosas, cuando desde Kant ya sabríamos que eso es imposible. Y entonces Santo Tomás ‘cae’ en esa crítica.

Uno de los primeros autores modernos que tiene plena conciencia del “agotamiento” de cierto modo de filosofar, centrado en los debates sobre la posibilidad de conocimiento, es Hume, aunque ese agotamiento –curiosa coincidencia, quizás, con ciertas corrientes postmodernas- lo lleva al escepticismo. Escuchémoslo: “...As the sceptical doubt arises naturally from a profound and intense reflection on those subjects, it always encreases, the farther we carry our reflections, whether in opposition or conformity to it. Carelessness and in-attention alone can afford us any remedy. For this reason I rely entirely upon them; and take it for granted, whatever may be the reader’s opinion at this present moment, that an hour hence he will be persuaded there is both an external and internal world; and going upon the supposition, I intend to examine some general systems both ancient and modern, which have been propos’d of both, before I proceed to a more particular enquiry concerning our impressions”⁸⁶

La cuestión no podría ser más clara. Obsérvese incluso la claridad de la expresión “external world” como contrapuesto a uno “interno”. “La razón” conduce a que no es posible demostrar la “existencia del mundo externo”; “la filosofía” lleva por consecuencia al escepticismo. Pero la salida de este escocés genial, que sabía gozar de la vida, *que tenía amigos* y que se preocupaba de la economía, política y ciencia de su tiempo, no fue para nada trágica. Las “creencias” *de la vida cotidiana* iban a ser el sustituto de *lo que la razón no podía demostrar*; de lo que *la filosofía no podía admitir*. Desde ahí para adelante, Occidente ha quedado “clavado” en esta dicotomía total entre “la razón” y las “creencias” de la vida cotidiana. Pasado el huracán del idealismo absoluto alemán, las reacciones “vitalistas” no se hicieron esperar, claro, pero casi

Todo esto es fruto de un mayúsculo malentendido, cuyo intento de aclaración es lo que consume nuestros esfuerzos. Ya hemos aclarado que son las experiencias de nuestro mundo vital intersubjetivo, donde la vivencia del otro es básica, las que nos conducen a la afirmación de ‘algo’ real. Esas experiencias pueden traducirse a expresiones de nuestro lenguaje cotidiano que nos muestran los juegos de lenguaje correspondientes a los diversos ámbitos del mundo vital. Allí no hay conocimiento absoluto de las esencias ni intuición como una luz sobrenatural para captar ese conocimiento absoluto. Pero sí hay captación de ‘algo’ real, y esa captación es no-discursiva, esto es, no-deductiva. Esa es la ‘*quidditas*’ de Santo Tomás, esa es su ‘intuición’. Si alguien dice ‘me encontré con Juan’, y yo le pregunto ‘¿con un elefante?’, y la respuesta es ‘no, con Juan’, entonces todo lo que hemos analizado está presente en ese sencillo juego de lenguaje. Uno, se conoce algo de Juan, no de manera absoluta a todo Juan. Dos, ese algo tiene certeza: la suficiente para distinguirlo de lo que no es Juan y contestar ‘no, con Juan’. Tres: no es una certeza científica (no hay que saber biología para distinguir a Juan de un elefante) ni revelada (Dios no revela ese conocimiento). Todo es accesible a nuestro mundo vital. Cuatro: a su vez, no hay un proceso discursivo, en el sentido deductivo, silogístico, algorítmico, que lleve a una persona a decir ‘me encontré con Juan’, ni son esos procesos los que lo hacen saber que Juan es una persona y no un elefante. Es sencillamente el encuentro con la realidad del otro y de su mundo circundante. Si no se quiere llamar a eso ‘intuición’ porque esa palabra es muy fuerte para paradigmas contemporáneos, muy bien, pero en Santo Tomás la intuición sensible e intelectual no se refiere a otra cosa. ¿No se refería explícitamente a ‘mundo vital’? No, claro, él estaba discutiendo la teoría de los universales con Platón y, a la vez, con cierto nominalismo. Su ‘mundo vital’ era otro, obviamente. Pero esta cuestión tiene una perenne actualidad, porque la pregunta humana permanente es: ‘¿quién soy yo?’, ‘¿cuál es mi destino final?’, ‘¿y la muerte?’. Para eso Santo Tomás da una sencilla respuesta: Dios. Pero en su armonía razón-fe, Dios, como causa primera, puede ser deducido de la distinción esencia-acto de ser. Y es esa distinción *esencia-acto de ser* la que se capta en nuestro mundo vital cuando decimos ‘me encontré con Juan’, que es ‘algo’ (esencia) y es real. Un tomismo de cara al siglo XXI tiene que solucionar estos malentendidos porque de lo contrario queda incomunicado justamente aquello cuyo silencio hace estallar al corazón humano de desesperación. Esto es, Dios”. (Corresponde al capítulo 2 del libro).

⁸⁶ Hume, D., A Treatise of Human Nature, Oxford University Press, 1985, p. 218.

siempre contraponiendo, desde luego, la vida a la razón, con lo cual no hacían más que *enardecer* las corrientes racionalistas del siglo XX, que se concentraron en el neopositivismo y en ciertas corrientes de la filosofía analítica que enfatizan el aspecto sintáctico del lenguaje. Los grandes ausentes, los grandes olvidados, en medio de esta acción y reacción de vitalistas y racionalistas del s. XX, fueron Santo Tomás y Husserl.

Este es el “nudo gordiano” que, desde la parte I, estamos tratando, precisamente, de cortar. Lo que Hume llama “creencias” son nada más ni nada menos que las experiencias de nuestro mundo de vida, esto es, el “habitar el mundo”. Si eso, que es nuestra casa originaria, es irracional, entonces es verdad que la filosofía no es más valiosa que jugar al ajedrez –que está muy bien, obviamente- pero el resultado es el escepticismo: ¿qué dicen los juegos intelectuales sólo algorítmicos sobre la realidad y la verdad? Los filósofos escépticos practican todo el día el mandato cultural de Hume. Se preocupan por sus familias, quieren y educan a sus hijos, dan clases, van a congresos y editan libros. Van al velorio de un *amigo muerto* y dan las condolencias a la viuda. Lo lloran y la consuelan. Pero nada de eso, desde luego, tiene que ver con “la verdad”⁸⁷. Hemos visto que es precisamente *al revés*: la realidad y la verdad son innegables desde el “habitar un mundo”. Ello no es irracional, pues hemos visto que la inteligencia de la persona que habita su mundo consiste en ver, no como externo, sino como propio, a su horizonte vital, horizonte que se puede ampliar y profundizar con la actitud teórica donde nace entonces la filosofía, desde el suelo de experiencias vitales originarias concomitantes a la vida de la persona. Entender, comprender, “*intelligere*” es ampliar horizontes, en lo cual se incluye el cálculo lógico, la matemática y ciertos métodos (la “ratio”) como un *aspecto* de la inteligencia humana pero *no como el único*⁸⁸. ¿No es este tal vez el sentido que Putnam quiere dar a esa “segunda ingenuidad” de la que habla cuando habla del realismo⁸⁹? ¿Y no será por ello que Peirce hablaba tan sencillamente las “beliefs”?

La filosofía, pues, se basa en la vida humana. Pero *no* en el sentido de que lo racional se base en creencias irracionales, y menos aún en el sentido de ser la vida humana el nuevo *cogito* visto como punto de partida “fundacionista” sin nada atrás. Ambos sentidos deben ser descartados. La filosofía como actitud teórica no es sino un grado más profundo de reflexión sobre la intelección de lo real ya implícita en el habitar el mundo. Ese habitar el mundo, a su vez, no es un punto de partida al estilo de un punto cero, sin nada atrás, sino que es una caminata, que siempre tiene un camino recorrido atrás y un camino aún por recorrer.

Es ahora cuando podemos decir entonces con claridad: poner al mundo de vida y lenguaje como camino de la *via inventionis* de Santo Tomás no implica un punto de partida “vital, no racional” a la metafísica de Santo Tomás, y *menos aún* es una concesión táctica a la

⁸⁷ En el único debate público que hasta ahora he tenido con un postmoderno de alto nivel (que podía citar a Heidegger de atrás para adelante si era necesario; mala suerte para Heidegger) yo basé la certeza de mi realismo sencillamente en la amistad. Su reacción fue inmediata: “aquí la amistad no tiene nada que ver”. Repárese: “aquí”, esto es, en un debate “filosófico”. Una vez terminado el debate, la amistad renacía de vuelta....

⁸⁸ Inútiles y vanos serán todos nuestros esfuerzos de “reforma educativa” mientras la educación formal se base en un sistema de premios y castigos basado a su vez en una concepción racionalista y positivista de la vida humana. Lo trágico de la situación es que no sólo no se tiene conciencia del problema: además, nadie se atreve a hacer nada al respecto y, además, los pocos que podrían atreverse no pueden porque legalmente el estado positivista denunciado por Feyerabend lo impide....

⁸⁹ Ver Sentido, sinsentido y los sentidos, op.cit. Sobre la renovación de la filosofía analítica actual, ver Nubiola, J.: La renovación pragmatista de la filosofía analítica, Eunsa, Pamplona, 1996.

mentalidad postmoderna. Es, sencillamente, profundizar el paso que quedó anunciado al final de la parte II, después de una larga aclaración en la que consistió toda la parte III, que se puede resumir diciendo “la ciencia contemporánea no está fuera de este proceso”. Y esto como parte, a su vez, de un redescubrimiento del papel de la filosofía, tema que retomaremos hacia el final de este ensayo.

Una vez aclarado el sentido de lo que estamos haciendo (re-ubicar a la vida en la racionalidad y en la *via inventionis*) queda por ver el *modo concreto* que proponemos para hacerlo.

5. De los mundos de vida a la conciencia teórica de la finitud

En la parte II, cuando hablábamos de la re-vitalización de los conceptos metafísicos⁹⁰, pusimos como ejemplo el comienzo de la tercera vía de Santo Tomás: “*Invenimus enim in rebus quaedam quae sunt possibilis esse et non esse: cum quaedam inveniuntur generari et corrumpi, et per consequens possibilis esse et non esse...*”⁹¹. No habíamos puesto una traducción porque después de todo lo que venimos diciendo, ese intento podría arruinar nuestro programa de investigación. Tampoco la habíamos citado como nuestra vía preferida para la demostración de Dios como causa primera⁹², sino que habíamos intentado dar un sentido analogante a “nacer y morir”. Ahora, en el contexto de los análisis de esta parte IV, la citamos como un típico ejemplo del proceder “inventivo” de Santo Tomás antes de demostrar a Dios como causa primera, de las cosas que no son Dios, a Dios. La expresión clave aquí es “*invenimus enim in rebus*”. “*Invenimus*” viene del “*ad – invenio*”, “voy hacia”, que en Santo Tomás tiene un significado muy especial: el “recorrido” que la inteligencia humana hace por lo finito, que en Santo Tomás tiene la ventaja de ser un recorrido sin un punto de partida privilegiado, sino tomando de la experiencia cotidiana todos los ejemplos necesarios e incluso todos los autores que sean necesarios (método que asombró en su momento a Edith Stein la primera vez que comenzó a estudiar a Santo Tomás⁹³). Ahora bien, cuando dice “*in rebus*” se refiere, a en nuestra opinión, y como aclaramos desde el principio, a ese mundo natural físico donde él veía *efectos* de Dios, pero no títeres, sino auténticas causas eficientes principales. Esa actitud, heredada de San Alberto y compartida por San Buenaventura⁹⁴, fue revolucionaria en su momento. Actitud que tiene la ventaja de: insertar “siempre” en la metafísica el diálogo con la ciencia de su tiempo y al revés: insertar en el horizonte de la filosofía de la naturaleza y de la ciencia un telón de fondo metafísico que explica en última instancia lo que Santo Tomás está haciendo en las vías, con excepción tal vez de la cuarta⁹⁵. Pero por ese mismo motivo es que se producen graves incomprensiones cuando se lee el texto de Santo Tomás desde el horizonte de la ciencia actual olvidando, a su vez, que detrás de todos los ejemplos físicos de Santo Tomás *hay una metafísica escondida*⁹⁶.

⁹⁰ Op.cit., p. 156.

⁹¹ ST, Q. 2, a. 3c.

⁹² Ver al respecto nuestro ensayo - “La demostración racional de que Dios es”, en Sapientia, vol. LIV, Fasc. 205, 1999; pp. 300-303.

⁹³ Ver la edición francesa de El ser finito y eterno, L’Etre Fini Et L’Etre Eternel, Lovain-Paris, 1972, Preface, p. XXII.

⁹⁴ Ver Gilson, E., La filosofía en la Edad Media, op.cit.

⁹⁵ Sobre la cuarta vía, ver Gonzáles, A.L., Ser y participación, Eunsa, Pamplona, 1979.

⁹⁶ Sobre el diálogo del tomismo con la ciencia del s. XVII en adelante habría mucho que citar pero, en nuestra opinión, los trabajos de Mariano Artigas son notables en la tarea de actualización y sistematización

Pero la mayor dificultad radica, como ya dijimos, en que la expresión “*in rebus*” se entienda desde una perspectiva de “mundo externo” ubicada en debates gnoseológicos donde Santo Tomás nunca estuvo y, además, se siga pensando en una *via inventionis* ligada exclusivamente a un mundo cosmológico *olvidando el mundo de la vida sin el cual el primero no se entiende*. O sea que juntando lo dicho en la introducción de esta parte IV con el camino recorrido hasta ahora, debemos ubicar a la *via inventionis* en el mundo de vida y en los juegos de lenguaje, pero no –reiteramos– como concesión a cierta mentalidad contemporánea, sino porque el mundo de vida es lo primariamente comprendido por la persona, en y desde el cual se entiende ese mundo cosmológico de plantitas, animales, rocas, vientos y montañas, y porque en y desde ese mundo de vida se elaboran las conjeturas científicas desde las cuales se intenta dar una segunda mirada a todo ello, llámese Aristóteles, Ptolomeo, Newton o Einstein.

Para ello procederemos del siguiente modo:

- analizaremos, fenomenológicamente, cuatro ejemplos. Uno, de una cosa física que no sea fruto de la acción humana⁹⁷; dos, de algo directamente cultural; tres (y ya dentro de esto último) de la amistad y, cuatro, la muerte de un amigo. Se podría añadir el tema de la vida interior: Edith Stein ya lo hizo en “El ser finito y eterno”⁹⁸.
- En cada caso pasaremos del juego del lenguaje a la situación vital, de ésta al mundo de vida implicado y trataremos de llegar al significado analogante (o sea que aumentaremos gradualmente el nivel de universalización).
- En cada caso trataremos de ver que algo es real y que tiene un modo de ser real determinado, del cual la persona conoce *algo*. A partir de allí no seguiremos adelante, pues con ello se cumple el objetivo de esta parte IV. La mayor profundización teórica de esa primaria distinción entre esencia y *esse* ya está realizada por Santo Tomás y no es nuestro interés innovar al respecto.
- En todos los casos, el horizonte de pre-comprensión que permite entender los ejemplos es un horizonte en cuyo suelo profundo habita la historia de la filosofía occidental. En ese suelo se supone la distinción “nocial” entre Dios y las cosas que no son Dios. Ese horizonte es compartido por creyentes, agnósticos y ateos, que comparten la misma “noción de fondo” de Dios en sus debates. El mayor

de todas las cuestiones involucradas. Ver al respecto su gran obra de síntesis, La Mente del Universo, Eunsa, Pamplona, 1999. Esto es típico: al tomismo del s. XX siempre le ha sido más fácil dialogar con las ciencias naturales que con las sociales, porque le ha sido difícil de incorporar la noción husserliana de “mundo”.

⁹⁷ Recordemos una vez más la clasificación de elementos del mundo de vida que dimos en la parte II: a) cosas físicas no frutos de la acción humana; b) cosas físicas fruto de la acción humana; c) elementos culturales (directamente frutos de la acción humana).

⁹⁸ Fondo de Cultura Económica, 1996, caps. I y II. El tema de la vida interior no sólo no es considerado “no filosófico” por el positivismo, sino también por cierta tradición aristotélico-escolástica que cuando piensa en la “filosofía” piensa en tema de filosofía de la naturaleza, o metafísica como filosofía primera, siempre ligada a ejemplos físicos. La vida interior es considerada parte de la teología, la teología moral o la teología mística especulativa; son por ende temas “no filosóficos”, lo cual profundiza aún más el “olvido del mundo de vida”. Edith Stein, en la obra citada, dio un gran ejemplo de cómo pasar por encima de todas esas separaciones temáticas. El método fenomenológico pasa por encima de todo ello. Lo cual no implica confundirse un razonamiento que tenga una premisa revelada como mayor de otro que no; Santo Tomás nunca se confundió al respecto en su Suma Contra Gentiles pero gracias a Dios confundió a aquellos que tratan de averiguar si es un libro “filosófico” o “teológico”.

desafío de comunicación de lo que estamos haciendo es para un horizonte de filosofía oriental. Con respecto a Occidente, se sigue cumpliendo la visión de San Anselmo: el agnóstico y el ateo “saben” qué es lo que niegan cuando niegan o no afirman.

5.1. Primer ejemplo. El agua.

Es verano, en una ciudad. Llega un amigo a nuestra casa, a visitarnos. Llega cansado y con calor. Le ofrezco algo para tomar:

“¿Quieres una gaseosa?”

“no, no, con agua fría está bien. ¿Tenés agua de la heladera?”

“sí, pero ¿no querés otra cosa?”

“¡No!, agua de la heladera está bien; lo otro me da mas sed”.

5.1.1. Juego de lenguaje: distendido, tranquilo, amigable.

5.1.2. Situación vital: la visita de un amigo.

5.1.3. Mundo de vida: una ciudad occidental industrializada.

5.1.4. significado del agua en actitud natural: botella de agua fría.

5.1.5.: significado analogante: no científico (mayor certeza): lo que sirve para beber. Científico (menor certeza): H₂O.

5.1.6. El agua es real “¿tenés agua de la heladera?”; “sí”.

5.1.7. El agua tiene un modo de ser real: “¿no querés otra cosa?”; “no”.⁹⁹ “Lo otro me da mas sed”.

5.2. Segundo ejemplo. Una clase.

Estamos en el primer año de un curso universitario. El profesor trata de comenzar la clase pero no hay suficiente orden ni silencio. Entonces el profesor dice:

“Señores, estamos en clase”

Los alumnos callan¹⁰⁰ y ponen gestos de atención y circunspección.

5.2.1. Juego de lenguaje: más solemne, revelando una estructura de autoridad y gobierno. El acto de habla es ilocutivo con tendencia a perlocutivo. El profesor da una orden implícita y genera una conducta en los destinatarios del mensaje.

5.2.2. Situación vital: una universidad con alumnado joven; autoridad no del todo natural por parte del docente; dudosa vocación por parte de los alumnos y dudosa libertad en la elección de su rol.

5.2.3. Mundo de vida. Estructura formal educativa; universidad occidental, fines del s. XX, comienzos del XXI.

5.2.4. Significado en la actitud natural: una clase, un “lugar” donde hay que sentarse y escuchar lo que otro dice, cuya repetición será premiada.

5.2.5. Significado analogante: no científico (mayor certeza): “educación”; científico (ciencias sociales): sistema educativo formal, nivel universitario, etc.

5.2.6. La clase es real (las personas tienen conductas reales que definen sus roles y establecen relaciones reales entre las personas. El profesor dice “*estamos en...*”).

5.2.7. La clase tiene un modo de ser real que se manifiesta en al acto ilocutivo-perlocutivo del profesor y en la respuesta de los alumnos (el profesor *no* dijo “estamos caminando por la playa”, y los alumnos entendieron la orden implícita porque su horizonte implicaba que entendían *el tipo de* relación intersubjetiva donde se encontraban: “estamos en... *clase*”).

⁹⁹ Volvemos a decir: esto y nada más que esto es el famoso “conocimiento de la esencia” en Santo Tomás.

¹⁰⁰ Bueno, eso quisiera el redactor de esta situación imaginaria....

El lector podrá advertir que los puntos 6 y 7 de ambos ejemplos dicen “real” y “modo de ser real”; el paso de allí a la distinción *esencia-esse* lo doy por realizado en las obras de Santo Tomás: “*diversum est esse et quod est...*”¹⁰¹.

5.3. Tercer ejemplo. La amistad.

Juan está dolido por algo que le ha pasado en su familia. Se acerca a Pablo, su amigo, y le dice, en la oficina:

“Pablo, ¿puedo confiar en vos?”

Respuesta:

“Soy tu amigo, ¿no?”.

5.3.1. Juego de lenguaje: amigable, simétrico, aunque con más formalidad que en el ejemplo 1. Intenta comunicar la seriedad de la situación. Hay cierto acto perlocutivo abierto en la pregunta (Juan intenta que Pablo ratifique su amistad) y un cierto acto ilocutivo en la respuesta aunque sin el verbo performativo clásico (el “soy tu amigo, ¿no?” implica un “prometo que”, “me comprometo a” por parte de Roberto a que Juan pueda confiar en él). El juego de lenguaje es, además, *dialógico*. Volveremos a eso más adelante.

5.3.2. Situación vital: la amistad en el contexto de la ayuda a un problema.

5.3.3. Mundo de vida: familia en el Occidente industrializado de fines del s. XX y comienzos del XXI; trabajo dentro de ese mismo contexto.

5.3.4. Significado dentro de la actitud natural: ratificación de la confianza en el contexto de una amistad.

5.3.5. Significado analogante. No científico: la amistad. Científico: ¿lo hay en este caso? ¿Debe haberlo? Podríamos decir: significado “¿teórico?” Entonces, tal vez, la amistad en el contexto de los escritos de un Aristóteles, un San Agustín, un Santo Tomás.... (Observemos que en este caso, la certeza, *contrariamente* al “H 2 O” *no* es precisamente *menor*....).

5.3.6. La amistad es real. La pregunta y la respuesta ratifican una amistad que no era imaginaria. La relación entre las dos personas es por ende real. Reales son además las dos personas involucradas: “¿puedo confiar....*en vos?*”; “*soy... tu amigo, ¿no?*”.

5.3.7. La amistad es *un tipo de* relación intersubjetiva; un *modo de ser* intersubjetivo. Una de sus características “esenciales” es la confianza, ratificada por la pregunta (“¿*puedo confiar.... en vos?*”) y la respuesta (“*soy...tu amigo, ¿no?*”).

5.4. La muerte de un amigo

Juan está en el extranjero, trabajando. En su propio país, uno de sus amigos más queridos, y más importantes, es Raúl, que se encontraba, además, muy bien de salud, aparentemente. Un día, Juan recibe una llamada de su madre.

“Juan, hijo, no sé cómo decirte esto, pero tengo que darte.... Una mala noticia”.

“¿Mala noticia? ¿Qué? ¿Qué pasó?”

“Ehhh.... Mirá, me llamó la esposa de Raúl.... Estaba bien, pero parece que comenzó a sentir un dolor en el pecho....”

“¿Raúl con un infarto? ¡No puede ser!”

“Ehhh.... Mirá, Juan, eh.... Se murió, Raúl se murió....”.

La conversación termina en forma entrecortada. Juan cuelga el teléfono, y el silencio de la habitación del hotel lo invade. El llanto no tarda en llegar.

¹⁰¹ Comentario al Libro sobre las Semanas, Lección 2, nro. 21-25; 32, citado en Ferro, op.cit.

5.4.1. Juego de lenguaje: relación madre-hijo en el contexto de una situación dolorosa. Hay actos del habla ilocutivos (“tengo que...”); exclamaciones y preguntas por parte de Raúl, y un obvio pacto de relevancia del mensaje entre emisor y destinatario del mensaje. El juego de lenguaje es dialógico también en este caso.

5.4.2. Situación vital. La muerte de un amigo, vivida en el extranjero, comunicada por alguien de extrema confianza.

5.4.3. Mundo de vida: el propio trabajo; el lugar no-propio (el extranjero); hotel como vivienda.

5.4.4. Significado dentro de la actitud natural: Raúl se murió.

5.4.5. Significado analogante no científico: la muerte de un amigo. Significado “científico”. ¿Lo hay en este caso? Desde las ciencias naturales, *es irrelevante* (el llanto de Juan no se produce particularmente por la necrosis de las células del lóbulo frontal de Raúl). *No es ese el mensaje comunicado* (en el contexto de una autopsia, si la hubiera, la situación es exactamente al revés). ¿Significado teórico? El significado de la muerte en Platón, en Unamuno, en Heidegger.... Tal vez.

5.4.6. La realidad de Raúl se evidencia precisamente por la contraposición de su muerte (“se murió”: no podría haberse muerto si no hubiera sido real (si esto parece obvio, no lo es para aquella filosofía que ha separado la vida de la razón: ver punto 4). Entran en este caso los análisis sintácticos del predicado “existe”¹⁰², que pueden encararse desde un punto de vista pragmático precisamente como un juego de lenguaje determinado. Decir “Raúl se murió” no es decir “existe Raúl que está muerto”, sino “no es verdad que Raúl existe”, siendo “no es verdad” una expresión metalingüística sobre el juicio “Raúl existe”.

5.4.7. Raúl tiene un modo de ser : *humano* (“me llamó *la esposa* de Raúl...”; “...comenzó a *sentir un dolor* en...”); un modo de ser que no le garantiza ser siempre (“...se murió”). Aquí tenemos una traducción existencial de la tercera vía. El nacimiento *de un hijo* es el mismo caso. Subrayamos: “de un hijo” porque no es el nacimiento *según las conjeturas biológicas* lo primero que cae en el intelecto humano (*id quod primum cadit...*) sino el nacimiento de las personas en el contexto de las relaciones intersubjetivas. Las personas no festejan la unión de las cargas cromosómicas. Festejan (o lamentan, a veces) el nacimiento *de un hijo*. *No son las ciencias naturales* las que explican qué es “tener un hijo”. (Es impresionante que, ante la inundación cultural del positivismo, la filosofía tenga que *recordar lo obvio*).

6. Cinco cuestiones adicionales

6.1. La existencia auténtica y la vivencia de la finitud

Hemos dicho durante todo este ensayo que el mundo de vida es aquello primariamente *real* habitado por la persona. La conclusión cae sola: ese mundo de vida es aquello donde la persona recorre la *via inventionis* que permite tomar conciencia de la finitud, lo cual implica la toma de conciencia de la distinción esencia-esse como punto lógicamente anterior a la demostración de Dios como causa primera, no finita, de lo finito. Ahora bien: esa “toma de conciencia” implica, como dijimos también, una actitud teórica que *tiene de fondo* –y esto no lo habíamos dicho– una *actitud moral*. Y en ese sentido, los

¹⁰² Ver Llano, op.cit., y Miller, B.: “In Defense of the Predicate ‘Exists’”, en *Mind* (1975), Vol. LXXXIV, Nro. 335.

análisis de Heidegger sobre la existencia auténtica¹⁰³ tienen, más allá de las implicaciones “metafísicas” que él mismo da a la expresión¹⁰⁴, un valor especial para la captación *vital* de la finitud.

Una vida humana sumergida en el egoísmo, una vida humana que nunca se ha tomado en serio a sí misma, una vida humana que ha caído en el “se” impersonal y cuyos juegos de lenguaje denotan un escapismo permanente –la habladería, la ambigüedad, la curiosidad malsana- no es precisamente el ámbito adecuado para la visión de la finitud. La rehabilitación *gnoseológica* que hemos hecho del mundo de vida humano no significa su santificación. La vida humana es un mundo gris: allí se dan nuestros defectos morales, nuestras derrotas y bajezas y, al mismo tiempo, nuestras virtudes, que se pueden dar en todas las personas en su actitud *natural*. La amistad es una de las experiencias humanas más profundas, más comunicables y más exigentes. Y lo que exige es, justamente, en sus situaciones límites, el conocimiento de sí, para saber hasta qué punto vamos a ser fieles a los sacrificios que el compromiso con el otro nos demanda. Es ahí cuando dejamos de huir de la muerte, y tomamos conciencia de la finitud de nuestra existencia: el amigo al que amamos puede morir, yo mismo, que soy amado, puedo morir. Esa situación límite, *seamos agnósticos o creyentes*, nos centra sobre nosotros mismos y nos obliga a la seriedad existencial¹⁰⁵. Y es esa seriedad existencial la que nos permite saber con fortaleza que vamos a morir. Y dejamos de taparlo con escapismos y alienaciones de toda clase. Por eso dije “seamos agnósticos o creyentes”. Grave malentendido sería suponer que estoy diciendo que una vida virtuosa como existencia auténtica nos lleva a ser “tomistas y creyentes”. No, simplemente nos hace tomar conciencia de la muerte y a no huir de ella. A partir de allí, no necesariamente se deduce a Dios como causa primera, porque estamos hablando de una actitud y no de la afirmación teórica de la distinción esencia-esse. Pero esa actitud es condición necesaria, pero no suficiente, para el debate teórico sobre la distinción esencia-esse. En la existencia auténtica –seamos agnósticos, tomistas o budistas- *la verdad importa*. En la existencia inauténtica, no. ¿Qué debate filosófico se puede tener con alguien que dice “y a mí qué me importa”?

6.2. De la amistad al diálogo.

No vamos ahora a reiterar los análisis sobre este tema efectuados en otra oportunidad, donde insinuábamos una posible compatibilidad entre las normas del diálogo tal como aparecen en Habermas y las exigencias éticas de la comunicación con el otro¹⁰⁶, donde la diferencia básica entre manipulación y comunicación nos llevaba a la incorporación de la verosimilitud, rectitud y sinceridad como normas básicas de la ética, ni tampoco vamos a desarrollar una posible filosofía del diálogo desde las exigencias mismas de una filosofía cristiana¹⁰⁷. Si bien, por supuesto, ahora la noción de “mundo” que utiliza Habermas ha

¹⁰³ *Ser y tiempo*, op.cit., par. 62.. Hemos tocado este tema con más detalle en *El fundamento último de la esperanza humana*; Centro de Estudios Institucionales, Buenos Aires, 1998.

¹⁰⁴ Ponemos “metafísica” entre comillas porque no es una expresión que el “segundo Heidegger” hubiera utilizado.

¹⁰⁵ El humor no es contrario a la seriedad existencial, sino un acto de fortaleza y caridad precisamente ante esa seriedad existencial.

¹⁰⁶ Ver nuestro ens. “Intersubjetividad y comunicación”, en *Studium* (2000) Tomo IV, Fasc. VI, pp. 221-261.

- ¹⁰⁷ “Hacia una filosofía cristiana del diálogo”, en *Sapientia* (2001), Vol. LVI, Fasc. 209, pp. 328-334.

quedado claramente basada en las relaciones intersubjetivas basadas a su vez en la noción de persona y acción teleológica existentes en Santo Tomás y Husserl.

Lo que ahora queremos destacar es que el diálogo es en sí mismo un peculiar juego de lenguaje, cuyas normas, analógicas, pueden ser explicitadas, pero que presupone una actitud moral que es la misma de la que hablábamos en el apartado anterior, actitud moral que conduce al *descubrimiento de la realidad del otro* como base de una posterior *via inventionis* como camino del análisis metafísico de la finitud. Si la realidad del mundo de vida implicaba, no cruzar, sino eliminar el “puente” entre sujeto y objeto, el diálogo es el momento existencial donde necesariamente ese puente desaparece y el objeto pasa a ser una persona, relacionada con uno mismo en la amistad, de tal forma que el “mundo” en el cual los dos amigos habitan destruye sanamente todos los debates típicos de una teoría del conocimiento donde el sujeto no ha salido de sí mismo. Y aparece, al mismo tiempo, la evidencia de todos los aspectos de la realidad del mundo que nos conducen a la toma de conciencia de nuestra finitud. El amigo es real, el amigo tiene un modo de ser, y al amor al otro se hace real como amor precisamente por la muerte: ama quien se decide a amar a quien puede morir. Y existe con madurez sólo aquél que sabe que va a morir.

En ese sentido, hay dos normas implícitas en esta actitud moral de la que hablamos anteriores y fundantes de una ética del lenguaje:

- el diálogo nace de la misericordia, y la misericordia nace la mirada al rostro sufriente del otro¹⁰⁸. Sólo escucha quien se compadece. *Eso implica arriesgarse a no saber qué contestar*. El diálogo no es una receta de respuestas preparadas. Quien se larga a tomar la mano de alguien que se está ahogando en un río agitado, sabe que puede morir con él. Pero si hay respuestas si hay algo que decir, ese algo que decir habrá nacido de lo anterior.
- Sólo se puede mirar al otro desde el absoluto no-engaño del sí mismo. Cuando nos compadecemos, no sólo escuchamos, sino que nuestra mirada adquiere un matiz especial: el otro mira a quien somos. Quien se larga al río de la tragedia del otro sólo puede tirarse consigo mismo: los disfraces y las máscaras aumentan el peso y no nos sirven. Cuanto más inauténtica sea nuestra existencia, más nos quedaremos a la vera del río jugando con nuestros disfraces mientras el otro se muere. El otro nos necesita como somos. Eso no incluye nuestros defectos, pues estos son un no ser, y del no ser, el otro no puede agarrarse¹⁰⁹. Nuestra mano puede ser raquítica pero el otro, cuando tome nuestra mano, no tomará lo raquítrico, sino la mano. En la desnudez existencial de nuestro arrojarnos al río del otro, es el *bonum*, y no la privación, lo que cuenta. Por esto el diálogo implica siempre un abrir nuestro propio horizonte al otro. Mostrar al otro quién uno es, sin engaños, sin planes, sin estrategias ocultas¹¹⁰.

6.3. La certeza de la amistad

Durante todo este ensayo, el tema de la certeza ha estado latente, entre implícito y explícito. Hemos visto que el mundo de vida es aquello donde primariamente la persona vive la realidad y la verdad. Consiguientemente, se re-ubica también el tema de la

¹⁰⁸Clásica al respecto es la filosofía de Levinas. Dos cosas cortas al respecto podrían ser La huella del otro, Taurus, 2000, y Ética e infinito, Visor, Madrid, 1991.

¹⁰⁹ Sobre el mal y la privación, ver Sto. Tomás, CG Libro III, caps. 4 al 15.

¹¹⁰ Ver “Intersubjetividad y comunicación”, op.cit., parte III.

certeza, de un modo muy simple pero muy novedoso frente al positivismo cultural dominante. Como vimos entre las partes II y III, no es el método hipotético-deductivo el lugar de la certeza, sino al revés: recogiendo el camino marcado por Husserl en La crisis de las ciencias europeas¹¹¹, hemos dicho que es el mundo de vida el suelo de evidencias cotidianas (como las analizadas en los ejemplos de esta parte IV) donde la persona tiene una mayor certeza, al mismo tiempo que lo “exacto” se convierte en el contexto pragmático del juego de lenguaje utilizado. Hemos recogido la influencia de Wittgenstein en esta cuestión, donde seguramente, si Putnam tiene razón, se inscriben Peirce y James¹¹², si bien nos arriesgamos a conjeturar que la profundidad antropológica de Husserl, sobre el papel del “sujeto” en todo esto, no es superada por nadie en la filosofía contemporánea.

Una aclaración importante es que esto no pretende ser otro punto de partida absoluto de la filosofía, como un punto cero a partir del cual se deduce todo lo demás. Se lo critica mucho a Descartes por esto. Tal vez haya algo de razón si se lo ve como una *consecuencia no intentada de su sistema*, pero hay que dejar constancia de que él simplemente quería hacerles el juego a los escépticos y encontrar en la duda la fuente de la certeza. Sin embargo, el posterior problema del puente, ya citado, más los interminables debates entre racionalismo y empirismo sobre el origen del conocimiento, la separación de Hume entre vida y razón y la reducción de esta última, por parte de Kant, a la física y matemáticas implicaron: a) la reducción de la certeza a lo lógico-algorítmico, al menos en una primera etapa del neopositivismo¹¹³; b) la negación de cualquier vivencia intelectual de la naturaleza de la realidad; c) la negación, por ende, de cualquier tipo de certeza *vital* que reconduzca al camino de una metafísica teorética. En este sentido, reacciones “escépticas” como las de un Rorty¹¹⁴ sean tal vez sólo eso: reacciones.

Hemos visto que no es ese el camino de la filosofía. Queriendo encontrar una certeza “objetiva”, donde la persona “no moleste”, lo primero que se pierde es la certeza. Porque esta última es, ante todo, una vivencia humana. No el fruto de la ciencia positiva o la deducción, sino de algo presupuesto a ellas: la vivencia del mundo de vida de todos los días. En ese mundo hay grados de certeza, desde luego, pero hay una, en particular, que queremos destacar: la amistad.

Amistad donde la “evidencia del objeto” es máxima, porque el “objeto” es, precisamente, el *nosotros*, vivido según un compromiso mutuo de entrega y búsqueda del bien del otro. La certeza de la que hablamos no es la certeza de que el amigo no va a traicionar la amistad. Al contrario, ese riesgo es de la naturaleza misma de la amistad, y es esa naturaleza misma aquello de lo cual se tiene certeza y aquello que nos da la certeza de la realidad del “otro” y por ende del “nosotros”. Esa certeza es la que nos permite afirmar que conocemos “algo” de la naturaleza “de las cosas”, porque “la cosa” primariamente conocida es el *nosotros*, y, dentro de este, la referida existencia auténtica conduce a la certeza de los compromisos existenciales que demanda la amistad, y, al mismo tiempo, a la certeza de la *realidad del otro*, realidad que es tan comprometedora para la propia

¹¹¹ Op.cit.

¹¹² Ver El pragmatismo, op.cit.

¹¹³ Téngase en cuenta que la lógica y la matemática dejan de ser el lugar de la certeza en ciertas filosofías de la lógica posteriores al neopositivismo. Ver al respecto Deaño, A.: Las concepciones de la lógica, Taurus, Madrid, 1980.

¹¹⁴ Op.cit.

existencia, que pierden todo sentido las dudas sobre lo real o lo imaginario. Por eso, coherentemente, aquel que no quiera salir del escepticismo, no admitirá a la amistad como tema *filosófico*, porque si la admite como tal (y súmese a esto toda la dinámica de la vida afectiva) tendrá que concluir que están dados los pasos necesarios para la elaboración de una metafísica teorética (la afirmación de lo real y los modos de ser real). Volvemos a decir que esto no implica disminuir la importancia del mundo físico conocido en el mundo de vida; si alguien está muy seguro sobre la naturaleza del trozo de tiza que tiene en la mano, y quiere comenzar a partir de allí una metafísica, muy bien. Pero el punto *existencial*, el punto *ético*, es que si dudo si es tiza, yeso o madera, *no importa*, porque al final de la clase, la tiza, un mero instrumento, un mero ser a la mano¹¹⁵, esencialmente manipulable, allí quedó. Ella no llora, ni sufre, ni es abandonada y tampoco amada: sólo utilizada, sanamente utilizada. Pero si dudo sobre la naturaleza de la persona que tengo delante, las consecuencias son graves: la confundo con una hormiga y el totalitarismo es el resultado. Pero para saber que alguien es persona, no necesito un curso de filosofía, ni haber leído a Santo Tomás, Kant, Buber o Levinás. Cualquiera buena persona, en actitud natural, sabe “algo” de la naturaleza de lo que una persona es¹¹⁶, sencillamente porque *su acción* así lo manifiesta: se compromete, se sacrifica, busca el bien del amado, llora con su dolor, ríe con su alegría, y es una lección viviente de humildad sabia ante los filósofos eruditos que se sigan conociendo de memoria la historia de la filosofía pero no puedan darse cuenta si alguien está sufriendo a su alrededor.

La certeza, por ende, se juega en la acción. ¿Estaba Peirce tan equivocado? ¿Es eso subordinar lo teorético a lo útil en sentido peyorativo o, al contrario, testimoniar hasta qué punto pensamos en serio lo que decimos con el sacrificio de nuestra existencia? ¿Qué contestaría una madre si se le pregunta si está segura si el hijo al que amamanta es persona? ¿Qué contestaría el novio, cuando toma la mano de su amada en el altar, a quien le preguntara si su novia “existe”¹¹⁷? ¿Qué “certeza” tenemos de que un hijo existe cuando su llanto nos despierta?

Aquí es donde se quiebra la famosa pala wittgensteiniana. Pero también es donde *la filosofía se quiebra*, mientras los filósofos no quieran incorporar esos temas como camino de su filosofar, actitud en la cual positivistas, postmodernos y cierta escolástica racionalista pueden coincidir.

Después de todo lo dicho, un pequeño cambio en el inicio de Sobre la certeza¹¹⁸, de Wittgenstein, se hace necesario. “Si sabes que aquí hay una mano –comienza el texto- te concederemos todo lo demás”. Transformación desde el mundo de vida: “si sabes que tienes un amigo, te concederemos todo lo demás”.

Y lo demás es una metafísica teorética.

6.4. El papel de la filosofía.

Hemos dicho hace un momento que, mientras los filósofos no quieran incorporar ciertas cuestiones vitales como el camino de su filosofar, “la filosofía se quiebra”. Coincide ello con cierto “final de la filosofía”, una especie de “fin del camino” al cual han llegado, por motivos muy diferentes, autores como Wittgenstein, Heidegger o Rorty?

¹¹⁵ Tomamos la expresión de Heidegger pero dándole, como vemos, un contexto esencialmente ético.

¹¹⁶ Tema relacionado con el conocimiento por connaturalidad de Santo Tomás, en II-II, 45, 2.

¹¹⁷ ¿Ha estudiado todo el debate sobre las cualidades primarias y secundarias? ¿Está seguro de la “objetividad” de las cualidades secundarias, y por ende, de las primarias? ¡Ah, entonces puede besar a la novia!

¹¹⁸ Op.cit.

Por supuesto que no, si bien cabe reconocer que los planteos de estos autores están fuertemente condicionados por cierto modo de hacer filosofía concentrado en la “posibilidad” de conocimiento, que, como dijimos desde el punto 1, tiene que ver con el “problema” del mundo externo, el “puente” entre sujeto y objeto y una noción de verdad como “copia” del mundo. Por ende, aunque los planteos de estos autores conduzcan, a veces, a anunciar de manera apocalíptica el fin de la razón, en nuestro caso sirven como advertencia de lo que puede pasar cuando hay un radical “olvido del mundo de vida”, olvido que incluye la separación tajante entre vida y racionalidad (separación en la que tal vez se encuentren también los autores citados, precisamente por el “olvido de Husserl”). Pero entonces, ¿en qué sentido hay “problemas” filosóficos?

Para contestar esa pregunta según lo visto en esta parte IV, vamos a recurrir a la tradicional distinción entre “mostrar” y “demostrar”.

Lo evidente se muestra, lo no evidente se *demuestra*. Hemos visto que lo evidente, como “*id quod primum cadit in intellectu*” es la realidad del mundo de vida, realidad intersubjetiva en la cual la persona habita por derecho propio (o sea, es su “casa existencial”).

Ahora utilizaremos de vuelta la clásica distinción de Husserl entre actitud natural y teórica. Hemos visto que la actitud natural es acrítica y no asume las evidencias del mundo de vida como horizontes sino como “hechos”, nada de lo cual debe ser criticado como un defecto, mientras no sea todo ello convertido en cierto positivismo cultural. Hemos visto también que esa actitud natural tiene un “momento ético”, donde una “vida buena” (*no* una buena vida) conduce a una existencia auténtica en la cual la amistad es fuente de conocimiento del otro y conocimiento de sí mismo. Ese conocimiento de sí mismo –vía la intersubjetividad de la amistad- es precisamente el momento óptimo donde puede darse cierta “madurez existencial” que conduzca a la actitud teórica. Esa actitud teórica no conduce solamente (como vimos tantas veces) a una abstracción más alta, a una segunda abstracción donde se vea el significado analogante de las realidades del mundo de vida, no solamente conduce a la conciencia crítica y a la conciencia histórica, sino que puede ver el dinamismo de su propio pasado. Eso es, la actitud teórica permite, como toda reflexión, una segunda mirada al origen mismo de la actitud teórica, desde la actitud natural, pasando por la existencia auténtica, la madurez existencial y finalmente esa misma actitud teórica. Las evidencias del mundo de vida no dejan de ser evidentes, por ende, en la actitud teórica, sino que se tiene sobre ellas una segunda mirada, una mirada reflexiva que puede “explicar lo evidente”, mostrar de diversos modos lo evidente *sin* demostrarlo, mostración que incluye la explicación de cierta evidencia *per se* (como la evidencia de las personas en las relaciones intersubjetivas o la evidencia de las exigencias éticas de la amistad) o el recordatorio de lo obvio que *per accidens* ha dejado de serlo por ciertas circunstancias históricas.

A la luz de todo esto, ¿qué puede llegar a significar un “problema” filosófico?

Si los “problemas” filosóficos se centran en la posibilidad o no de que el sujeto conozca o no al objeto, y en el tema de la realidad y la verdad planteados a partir de allí, entonces los “problemas” filosóficos se centran en los debates realismo-idealismo y racionalismo-empirismo como han sido planteados desde el s. XVII en adelante. Hemos visto que la rehabilitación de la noción de “mundo” realizada por Husserl no es *otro* modo de resolver esos mismos problemas, sino que sencillamente *los elimina*. En ese sentido es que no hay “*per se*” problemas filosóficos, si por éstos se entiende la demostración de cuestiones

humanas que en el mundo de vida se muestran, no se demuestran. Ahora bien, la actitud teórica tiene dos cuestiones importantes tareas que realizar con esas “cuestiones humanas” que radican en el mundo de vida. En primer lugar, como dijimos, explicar las evidencias del mundo de vida, mostrarlas. Hacer teoría sobre ellas sin que esa teoría se convierta en una demostración. Y eso es precisamente una fenomenología del mundo vital. Una fenomenología sobre qué significa “habitar un mundo” y desde allí una fenomenología de la realidad, la verdad y la certeza que se muestran en las vivencias de ese mundo de la vida. Y en ese sentido sí hay un “problema” si por problema se entiende cómo hacer, cada vez con mayor claridad, esa fenomenología del mundo de vida. Eso incluye a todo aquello que hoy se llama “filosofías de”: la ciencia, el lenguaje, el arte, la religión, la política, la economía, esto es, todo aquello *esencialmente humano* y que por ende sea parte de los aspectos centrales de todos los mundos de vida desplegados en la diversidad analógica de las diversas culturas.

A su vez, esta fenomenología del mundo de vida implica, como también hemos dicho, un *recuerdo de lo obvio*. Esto significa que después de ciertas circunstancias culturales, lo obvio ha dejado de serlo. Y, después de que los problemas del racionalismo y el empirismo derivaron en el positivismo, el neopositivismo, la separación entre lo racional y lo vital y las reacciones vitalistas, lo obvio –entendido como lo evidente del mundo de vida– ha dejado de serlo. No se trata de introducir (de modo contradictorio) una noción de lo obvio “objetiva” versus otra “subjetiva”, sino que lo obvio ha dejado de serlo *en el contexto de los debates filosóficos*. Un ejemplo como el que dimos en la sección 5 (que la realidad del amigo es evidente cuando su muerte la anuncia como ausente) intenta hacer precisamente ese “recuerdo de lo obvio” frente a una circunstancia histórica que, *per accidens*, ha hecho dudar de lo que no se puede dudar porque ha quitado las evidencias cotidianas del camino de la filosofía, poniendo a esta última en paradójico callejón sin salida, dándole esa imagen de palabrería inútil frente al lego, y reduciéndola a un juego de eruditos en su historia, una historia tan interesante y prescindible como la historia del ping-pong. Frente a esto, la filosofía del s. XXI tiene un trabajo enorme por delante, pero simplemente es un largo camino de restauración de lo obvio: la fe en la razón humana que razona sobre su propia existencia.

Por eso es que Santo Tomás puede ser tan incomprendido cuando en tres palabritas da por supuesto todo eso que ahora hay que “razonar de vuelta”: *invenimus in rebus*. “Vemos en la realidad que...”. Eso sería lo primero que desde cierto escepticismo actual sería objetado. La parte IV de esta hermenéutica realista ha sido en ese sentido un intento de: a) insinuar una fenomenología del mundo de vida, que pueda “desplegar” ese “vemos en la realidad que...”; b) poner ese mundo de vida como la *via inventionis* que corresponda con derecho propio a una filosofía donde la persona sea lo más perfecto; c) sugerir modos de ese “recuerdo de lo obvio” que la filosofía del s. XXI tendrá que hacer frente al agotamiento del debate positivismo-postmodernismo.

Pero eso no es sino el comienzo. Porque ese es el camino de evidencias, de “mostraciones” para luego ir a otro tipo de problemas filosóficos, problemas, tal vez, en un sentido propio y específico, porque son objeto de *demonstración*. Y allí siguen pendientes los mismos problemas filosóficos de siempre, aquellos que pueden estar dados por supuestos en la actitud natural de un mundo de vida que los da como creídos o evidentes, pero que sin embargo escapan a aquello que primariamente es visto por la persona en el mundo que habita: Dios, la espiritualidad del alma y el libre albedrío. Que

por no ser directamente evidentes no son por ello ajenos al mundo de vida, sino los problemas humanos más profundos, los que más pertenecen a la madurez existencial donde el ser humano se tome a sí mismo en serio. ¿Cuál es el origen último de “mi” existencia? No de “la” existencia, como si pudiera ser ello un objeto ajeno a mi propia vida. El problema de “Dios o no Dios” es el problema de cada vida humana en particular, y por ello la madurez existencial es condición necesaria para verlo como *problema*. A partir del cual, los otros surgen necesariamente. Si Dios es la causa última de mi existencia, ¿hay algo, en lo humano, que pueda alcanzar a Dios? Y en esa relación entre Dios y mi existencia, ¿qué papel juegan las opciones que se me presentan?

Los problemas filosóficos son, por ende, los problemas de la vida humana. He allí el legado perenne de San Agustín, que un autor como Sciacca¹¹⁹ no se ha cansado de anunciar a un siglo XX que, sumido en el positivismo cultural, ve a esos problemas como ajenos a una “etapa científica” y a lo sumo los mira respetuosamente como una historia que ya le sería ajena.... He allí cuando surge el filósofo como el que cultiva una ciencia particular, como un “experto”¹²⁰ en un tema concreto o como el profesor de una historia “existencialmente” prescindible... El filósofo, sin embargo, es alguien más molesto. Es, según Husserl, el funcionario de la humanidad¹²¹ que, cada vez que ésta lo olvide, gritará en el desierto como la voz de su conciencia teórica.

La filosofía, pues, tiene fundamentalmente algo que mostrar, la vida humana, y esencialmente algo que demostrar, Dios. De allí que sean ahora, durante su olvido, más importantes aún las famosas palabras de San Agustín: “...quiero saber sobre Dios y el hombre. ¿Nada más? Nada absolutamente”.

6.5. Una aclaración sobre el sentido de la modernidad

Mucho habría que decir sobre el sentido de la modernidad y su distinción con el iluminismo¹²², pero la extensión que ello requiere estaría fuera de los fines de este ensayo. Baste con aclarar lo siguiente: a pesar de que hemos insistido en que la noción de “habitar un mundo” elimina el problema del puente entre sujeto y objeto, problema que domina los diversos planteos racionalistas y empiristas de la modernidad, eso no significa que nuestro ensayo se inscriba en las críticas heideggerianas a Descartes y la modernidad, ni tampoco en las críticas post-modernas o neoescolásticas a la modernidad. Y ello se debe a que el referido problema del puente es una consecuencia no intentada de un intento que en sí mismo es un progreso y del cual no debe volverse; al contrario, debe continuarse. Ese intento consiste en poner a *la conciencia que la persona tiene de su propio ser* como la clave para la salida del escepticismo generalizado del s. XVI después de la caída del paradigma ptolemaico¹²³. Desde ese punto de vista, es muy dudoso que el *cogito* cartesiano haya sido nada más que un idealismo solipsista, como muchas veces se lo considera¹²⁴. Pero, más allá de los interminables debates sobre la interpretación de

¹¹⁹ Ver su Historia de la filosofía, Luis Miracle, ed., Barcelona, 1954, Introducción y cap. X,

¹²⁰ ver Feyerabend, Adiós a la razón, Tecnos, Madrid, 1992.

¹²¹ En The Crisis of European Sciences, op.cit.

¹²² Ver al respecto Leocata, F.: Del iluminismo a nuestros días, Don Bosco, Buenos Aires, 1979, caps. 1 y 11.

¹²³ Ver el prólogo de Manuel García Morente a Discurso del método y Meditaciones metafísicas de Descartes, Espasa-Calpe, Madrid, 1979.

¹²⁴ Ver Leocata, op.cit., Stein, E., El ser finito y eterno, op.cit., y Darcelin, Marcellus Gregory: El pensamiento como modo de descubrir nuestro verdadero ser, según el planteamiento cartesiano del “cogito

Descartes, se podría decir que el intento falló precisamente por no considerar algo que estaba implícito en ese giro antropológico: *la co-existencia con el otro como camino de la propia conciencia de la existencia* y salida filosófica del escepticismo¹²⁵. El paso del “yo soy” al “nosotros somos” no es un paso que elimine al yo soy, sino un paso en el mismo plano.

En este sentido cabe citar in extenso la opinión de M. Sánchez Sorondo sobre este tema en su comentario de la *Fides et ratio*:¹²⁶ “...Tal vez hoy más que nunca, después del camino de la modernidad, no queda solamente por recorrer la importante vía medieval que va desde el ente creado hacia el Ente increado, sobrevolando un poco el problema del ser humano, de su interioridad y de su intersubjetividad, que después de San Agustín y de la polémica antiaverroísta de santo Tomás (*hic homo singularis intelligit, vult, amat*) parecía olvidado en una “panica-onto-lógica”. Nuestro Papa, que “conoce y vive en la filosofía contemporánea como en su propia casa” (J. Marías), es consciente de una nueva riqueza de la modernidad y no es pesimista: “Quiero subrayar que la herencia del saber y de la sabiduría se ha enriquecido en diversos campos. Baste citar la lógica, la filosofía del lenguaje, la epistemología, la filosofía de la naturaleza, la antropología, el análisis profundo de las vías afectivas y del conocimiento, el acercamiento existencial al análisis de la libertad” (n. 91). Más aún, después de las primeras páginas de la encíclica, centra el punto especulativo del problema de la modernidad: “La filosofía moderna tiene el gran mérito de haber concentrado su atención sobre el hombre” (n. 5). La conclusión es clara: esa instancia antropológica, ese paso de la persona finita a la Infinita¹²⁷, no es una instancia que haya que abandonar porque el problema gnoseológico del puente haya sido superado, ni tampoco es un tema que deba adoptarse *per accidens*, por una mera táctica de diálogo (aunque la expresión “táctica dialógica” sea casi una contradicción en términos) con la mentalidad contemporánea. Se trata de una sensibilidad especial de la modernidad, que aunque abandonada por el iluminismo y el positivismo, estaba contenida en acto en un San Agustín, y en potencia en la misma noción de persona sistematizada por Santo Tomás de Aquino.

Todo esto es muy importante. Quien comience criticando a Descartes por el problema del puente y finalice rechazando a toda la modernidad en bloque, si es coherente terminará olvidándose, no del ser, tal vez, pero sí de la persona, y apoyará casi sin darse cuenta a totalitarismos y fundamentalismos diversos. Igual destino correrán los neoescolásticos que lo sigan. Pero no sé por qué hablo en futuro: se trata de un pasado no tan pasado, que sencillamente no debe volver a repetirse.

7. Conclusión

Vamos a resumir el espíritu de todo lo dicho en estas cuatro partes en la siguiente pregunta. ¿Qué hubiera sido de la historia de la filosofía en el s. XX si se hubiera seguido esa unión de vida humana y teoría explicada por Husserl sobre todo en Ideas II y en La

ergo sum” Tesis de la licenciatura en Letras y Filosofía, Universidad Rafael Landívar, Guatemala, septiembre 2003

¹²⁵ Ver Wojtyła, op.cit., p.56.

¹²⁶ Ver “Hacia una filosofía abierta a la fe”, en L’Osservatore Romano, edición semanal en lengua española, n. 10, 5-3-1999.

¹²⁷ Que también *ha querido* “ser-con-nosotros” a través de la Segunda Persona de su unidad co-personal.

Crisis de las Ciencias Europeas? ¿Y qué habría pasado con el tomismo del s. XX si ese hubiera sido también su camino, sobre la base de la noción de persona? ¿Qué hubiera sucedido entonces con la fenomenología y la hermenéutica, con la filosofía de las ciencias, del lenguaje, de la historia, con la filosofía y epistemología de las ciencias sociales?

Preguntarse “qué hubiera sucedido...” no es inútil cuando la preocupación no es el pasado, sino el futuro. Nuestro trabajo no ha sido más que un lejano vislumbrar “lo que hubiera sido”, de modo tal de facilitar “lo que aún puede ser”. El tomismo del S. XX ya ha rescatado la perla preciosa del *actus essendi* de Santo Tomás. Pero no es ese el final del camino. Es el comienzo.

Bibliografía citada.

- Artigas, M. —La inteligibilidad de la naturaleza, Eunsa, Pamplona, 1992
—La mente del universo, Eunsa, Pamplona, 1999
—Lógica y ética en Karl Popper, Eunsa, Navarra, 1998
- Austin, J. —Cómo hacer cosas palabras, Paidós, Barcelona, 1990
- Ayer, A..J. —El positivismo lógico, FCE, 1965
- Beuchot, M. —Estudio sobre Peirce y la escolástica, Anuario Filosófico, Pamplona, 2002
—Tratado de hermenéutica analógica, UNAM, México, 1997
- Bunge, M. —Sistemas sociales y filosofía, Sudamericana, Buenos Aires, 1995
- Cervantes, M. de —Don Quijote de la Mancha, Espasa-Calpe, Madrid, 1958
- Comte, A. —Discurso sobre el espíritu positivo [1844]; Aguilar, Buenos Aires, 1982
- Conesa, F., y Nubiola, J. —Filosofía del lenguaje; Herder, Barcelona, 1999
- Crespo, R. —La economía como ciencia moral, Educa, Buenos Aires, 1997
- Darcelin, Marcellus Gregory —El pensamiento como modo de descubrir nuestro verdadero ser, según el planteamiento cartesiano del “cogito ergo sum” Tesis de la licenciatura en Letras y Filosofía, Universidad Rafael Landívar, Guatemala, septiembre 2003.
- Deaño, A. —Las concepciones de la lógica, Taurus, Madrid, 1980
- Derisi, O. N. —Santo Tomás de Aquino y la filosofía actual; Universitas, Buenos Aires, 1975
- Descartes, R. —Discurso del método y Meditaciones metafísicas, Espasa-Calpe, Madrid, 1979
- Dessauer, F. —El caso Galileo y nosotros, Ed. Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1965
- Echauri, R. —Esencia y existencia; Cudes, Buenos Aires, 1991
—Heidegger y la metafísica tomista Eudeba, Buenos Aires, 1971
- Escrivá de Balaguer, J. —Conversaciones con Escrivá de Balaguer, Rialp, Madrid, 1986
- Fabro, C. —Participation et causalité, Louvain, 1961
—Percepción y pensamiento, Eunsa, Pamplona, 1978

Ferro, L.S. —Presentación de una selección de textos de Santo Tomás para estudiar metafísica, en prensa

Feyerabend, P. —Adiós a la razón; [versión inglesa]; Tecnos, Madrid, 1992

—Ambigüedad y armonía; Paidós, 1999

—Diálogos sobre el conocimiento; Cátedra, Madrid, 1991

—Diálogo sobre el método; Cátedra, Madrid, 1989

—Killing Time; University of Chicago Press, 1995

—La ciencia en una sociedad libre; Siglo XXI, 1982

—La conquista de la abundancia; Paidós, Barcelona, 2001.

—Matando el tiempo, Debate, Madrid, 1995

—Philosophical Papers, vol 1 y 2; Cambridge University Press, 1981

—Tratado contra el método; Tecnos, Madrid, 1981

Filippi, S. —“La noción aristotélico-tomista de verdad y su interpretación en El ser y el tiempo de Martín Heidegger”, en Sapientia (1998), Vol. LIII, 204

—“Heidegger y la noción tomista de verdad”, en Anuario Filosófico (1989), XXII, 1

Fuller, S. —Thomas Kuhn, A Philosophical History of Our Times, University of Chicago Press, 2000

Gadamer, H-G —El giro hermenéutico, Cátedra, Madrid, 1998

—El inicio de la filosofía occidental [1988]; Paidós, 1999

—El problema de la conciencia histórica [1959], Tecnos, Madrid, 1993

—En conversación con Hans-Georg Gadamer, Tecnos, 1998, Carsten Dutt. (Editor)

—Mis años de aprendizaje [1977]; Herder, Barcelona, 1996

—La actualidad de lo bello, Paidós, 1991

—Mito y razón, Paidós, 1997

—Verdad y método, I, y II [1960/1986]; Sígueme, Salamanca, 1991/1992

Gilson, E. —La filosofía en la Edad Media, Gredos, Madrid, 1976

—El realismo metódico, Rialp, Madrid, 1974

—La unidad de la experiencia filosófica, Rialp, Madrid, 1973

González, A.L. —Ser y participación, Eunsa, Pamplona, 1979

Habermas, J. —Teoría de la acción comunicativa, Taurus, Barcelona, 1987

Hayek, F. —Studies, Chicago University Press, 1967

—The Counter-Revolution of Science, Liberty Press, 1979

Heidegger, M. —Ser y Tiempo, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997, traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera C.

- Hempel, C. —Filosofía de la ciencia natural, Alianza, Madrid, 1973
- Hume, D. —A Treatise of Human Nature, Oxford University Press, 1985
- Husserl, E. —Experiencia y juicio [1919-20 aprox.]; Universidad Nacional Autónoma de México, 1980
 —Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica [1913]; Fondo de Cultura, México, 1986
 —Ideas... Second book [1928 aprox.], Kluwer Academic Publishers, 1989
 —Investigaciones lógicas [1900]; Alianza, Madrid, 1982, tomos I y II
 —Invitación a la fenomenología, Paidós, 1992
 —La filosofía como ciencia estricta [1911]; Universidad Nacional de Buenos Aires, 1951
 —Meditaciones cartesianas, Tecnos, Madrid, 1986 [1931]
 —Problemas fundamentales de la fenomenología, Alianza, Madrid, 1994
 —The Crisis of European Sciences [1934-1937 aprox.]; Northwestern University Press, 1970
- Jaki, S. —The Road of Science and the Ways to God, University of Chicago Press, 1978
 —Uneasy Genius: The Life and Work of Pierre Duhem, Martinus Nijhoff, Dordrecht 1984
- Kneale, W. y M. —El desarrollo de la lógica, Tecnos, Madrid, 1980
- Kripke, S. —Naming and Necessity, Harvard University Press, 1972
- Koyré, A. —Del universo cerrado al universo infinito, S. XXI, 1979
 —Estudios de historia del pensamiento científico, S. XXI, 1977
 —Estudios Galileanos, S. XXI, 1966
 —Pensar la ciencia, Paidós, 1994
- Kuhn, T. —La estructura de las revoluciones científicas; FCE, 1971
 —La revolución copernicana; Orbis, Madrid, 1985
 —The Road Since Structure; University of Chicado Press, 2000
 —The Structure of Scientific Revolutions (University of Chicago Press, 1962)
 —La tensión esencial; FCE, 1996
 —Qué son las revoluciones científicas y otros ensayos; Paidós, 1989
- Lakatos, I. —La metodología de los programas de investigación científica; Alianza Ed., Madrid, 1989
 —Matemáticas, ciencia y epistemología; Alianza Ed., Madrid, 1987
- Lakatos & Feyerabend —For and Against Method, University of Chicago Press, 1999
 —Sull'orlo della scienza, a cura di Matteo Motterlini; Rafaelo Cortina Editore, 1995

- Lakatos and Musgrave, Editors: —Criticism and the Growth of Knowledge; Cambridge University Press, 1970
- Leocata, F. —Del iluminismo a nuestros días, Don Bosco, Buenos Aires, 1979
 —Persona, Lenguaje, Realidad, UCA, Buenos Aires, 2003
 —“El hombre en Husserl”, Sapientia, 1987, vol. XLII, pp. 345-370
 —“La filosofía y el diálogo interdisciplinario”, en Sedes Sapientiae (2001), Año IV, Nro. 4, pp.134-139
- Levinas, E. —La huella del otro, Taurus, 2000, y Ética e infinito, Visor, Madrid, 1991
- Liturgia de las horas para los fieles de la religión Católica, Editorial Obra Nacional de la Buena Prensa, 1982
- Llano, A. —Metafísica y lenguaje, Eunsa, Pamplona, 1984
- López Quintás, A. —Cuatro filósofos en busca de Dios, Rialp, Madrid, 1990
- Maritain, J. —Los grados del saber, Club de Lectores, Buenos Aires, 1983
- Miller, B. —“In Defense of the Predicate ‘Exists’”, en Mind (1975), Vol. LXXXIV, Nro. 335
- Nubiola, J. —El taller de la filosofía; Eunsa, Pamplona, 1999
 —La renovación pragmatista de la filosofía analítica, Eunsa, Pamplona, 1996
- Pablo VI —enc. Ecclesiam suam
- Pardo, C.G. —La formación intelectual de Thomas S. Kuhn, Eunsa, Pamplona, 2001
- Peirce, Ch. —Essential Peirce, Vol II, Indiana University Press, 1998
- Polanco, M. —Realismo y Pragmatismo, biografía intelectual de Hilary Putnam, Tesis de doctorado presentada a la Universidad de Navarra, dirigida por Jaime Nubiola, Pamplona, 1997
- Polanyi, M. —Personal Knowledge, Routledge, 1998
- Popper, K. —All Life is Problem Solving, Routledge, 1999
 —Búsqueda sin término; Tecnos, Madrid, 1985
 —Conjeturas y refutaciones; Paidós, Barcelona, 1983
 —Conocimiento objetivo; Tecnos, Madrid, 1988
 —El cuerpo y la mente; Paidós, 1997
 —El universo abierto; Tecnos, Madrid, 1986
 —In Search of a Better World, Routledge, 1994

- La lógica de la investigación científica, Tecnos, Madrid, 1985
- La miseria del historicismo; Alianza Ed., Madrid, 1987
- Logica das ciencias sociais; Editora Universidade de Brasilia; 1978
- Popper Selections; Princeton University Press, 1985, Miller, D. (ed.)
- Realismo y el objetivo de la ciencia; Tecnos, Madrid, 1985
- Replies To My Critics; in *The Philosophy of Karl Popper, Part II*; Edited by P. Arthur Schilpp Lasalle; Illinois, 1974
- Sociedad abierta; universo abierto; Tecnos, Madrid, 1984
- Teoría cuántica y el cisma en física; Tecnos, Madrid, 1985
- The Lesson of this Century; Routledge, 1997
- The Myth of the Framework; Routledge, London and New York, 1994
- The Rationality of Science, Routledge, 1981
- The World of Parmenides; Routledge, 1998
- Un mundo de propensiones; Tecnos, Madrid, 1992

Popper, K, y Lorenz, K. —O futuro esta aberto; Fragmentos, Lisboa, 1990

- Putnam, H. —Cincuenta años de filosofía vistos desde dentro, Paidós, Barcelona, 2001
- Cómo renovar la filosofía, Cátedra, Madrid, 1994
 - El pragmatismo, Gedisa, Barcelona, 1999
 - La herencia del pragmatismo, Paidós, Barcelona, 1997
 - Las mil caras del realismo, Paidós, Barcelona, 1994
 - Razón, verdad e historia, Tecnos, Madrid, 2001
 - Realism with a Human Face, Harvard University Press, 1992
 - Sentido, sinsentido y los sentidos, Paidós, Barcelona, 2000

Rorty. R. —La filosofía y el espejo de la naturaleza, Cátedra, Madrid, 1995

Sacchi, M.E. —“Santo Tomás de Aquino: la exégesis de la metafísica y la refutación del nominalismo”, en Sapientia (2001), LVI, 209

San Martín, J. —La fenomenología de Husserl como utopía de la razón; Antrhpos, Barcelona, 1987

Sánchez Sorondo, M.: —“Hacia una filosofía abierta a la fe”, L'Osservatore Romano, Edición Semanal en Lengua Española del 8-10-1999

Santa Teresa —Obras Completas, Editorial Monte Carmelo, Burgos, 1998

- Santo Tomás —De Anima, Edición bilingüe de Arché, Buenos Aires, 1979
- De ente et essentia. Edición bilingüe de la Universidad Nacional de Buenos Aires, 1940
 - De Veritate, Marietti, Roma, 1964
 - In Boethium de Trinitate en: Teoría de la ciencia; Ediciones del Rey, Buenos Aires,

- 1991
 —In Decem Libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum Expositio; Marietti, Roma, 1964
 —Scriptum Super Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi (Comentario a la Sentencias); P. Lethielleux, Editoris, 1929
 —Suma Contra Gentiles, BAC, Madrid, 1967
 —Suma Teológica, Marietti, Roma, 1963
- Schmith, R.W. —The Domain of Logic According to Saint Thomas Aquinas, Martinus Nijhoff, 1966
- Schutz, A. —On Phenomenology and Social Relations; University of Chicago Press, 1970.
- Sciacca, M. —Historia de la filosofía, Luis Miracle, ed., Barcelona, 1954
- Searle, J. —Actos de habla, Cátedra, Madrid, 1990.
- Silar, Mario, "Hermenéutica analógica y semiótica en Mauricio Beuchot: un encuentro fecundo", en *Analogía Filosófica. Revista de Filosofía. Investigación y Difusión*, México D.F., Año XV, 2001.
- Stein, E. —El ser finito y eterno (FCE, México, 1996 [1936]
 —La pasión por la verdad, Bonum, Buenos Aires, 1994; Introducción, traducción y notas del Dr. Andrés Bejas
 —Sobre el problema de la empatía [1916], Universidad Iberoamericana, México, 1995
- Theresia A Matre Dei —Edith Stein, en busca de Dios, Verbo Divino, Navarra, 1994
- Ure, M. —El diálogo yo-tú como teoría hermenéutica en Martín Buber; Eudeba, Buenos Aires, 2001
- Vattimo, G. —Introducción a Heidegger, Gedisa, Barcelona, 1996
 —Más allá de la interpretación; Paidós, Barcelona, 1995.
- Wittgenstein, L. —Cuadernos azul y marrón, Tecnos, Madrid, 1998
 —Investigaciones filosóficas, Crítica, Barcelona, 1988
 - Sobre la certeza, Gedisa, Barcelona, 2000.
- Wojtyla, K. —Cruzando el umbral de la esperanza, Plaza y Janés, Barcelona, 1994
- Zanotti, G. —El fundamento último de la esperanza humana; Centro de Estudios Institucionales, Buenos Aires, 1998
 —Epistemología da Economía, Edipucrs, Porto Alegre, 1997
 —“El problema de la ‘Theory Ladenness’ de los juicios singulares en la epistemología

contemporánea” [1996], en Acta Philosophica, Revista Internazionale Di Filosofia, Pontificio Ateneo Della Santa Croce; fascicolo II, volume 5, pp. 339-352

—“Fundamentos filosóficos y epistemológicos de la praxeología”, Libertas (1990), nro. 13

—“Hacia una fenomenología de las ciencias sociales”, en la rev. Derecho y Opinion, Universidad de Cordoba, Espana, 1997, Nro. 5, pp. 611-622. Reimpreso en Sensus Communis, (2001), vol. 2, nro. 4, pp.419-435.

—“Hacia una filosofía cristiana del diálogo”, en Sapientia (2001), Vol. LVI, Fasc. 209, pp. 328-334

—“Intersubjetividad y comunicación”, en Studium (2000) Tomo IV, Fasc. VI, pp. 221-261

—“La demostración racional de que Dios es”, en Sapientia, vol. LIV, Fasc. 205, 1999; pp. 300-303