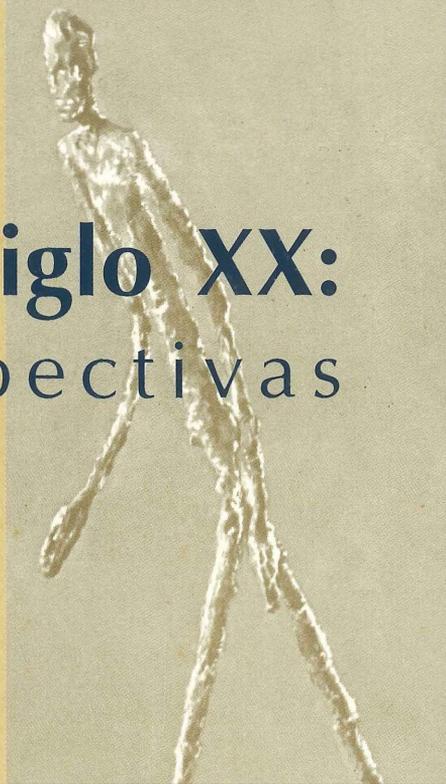


# La filosofía del siglo XX: balance y perspectivas

Miguel Giusti | editor



## Capítulo 16



Actas del  
VII Congreso Nacional  
de Filosofía



Pontificia Universidad Católica del Perú | Fondo Editorial 2000

La filosofía  
del siglo XX:  
balance y perspectivas

Miguel Gisella | editor

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú  
Av. Universitaria cuadra 18, San Miguel, Lima-Perú  
Telf. 460-0872 - 460-2291 - 460-2870 anexos 220 y 356  
Cuidado de la edición: Rocío Reátegui  
Diseño de cubierta: Gisella Scheuch

*La filosofía del siglo XX: balance y perspectivas*  
Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio,  
total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

*Derechos reservados*  
Impreso en el Perú - Printed in Peru  
Primera edición: julio del 2000  
ISBN 9972-42-354-9  
Depósito Legal: 1501052000-2618



PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ  
FONDO EDITORIAL

---

# La decepción del siglo XX y posibles vías para el filosofar

Walter Peñaloza  
Universidad Rafael Urdaneta, Venezuela

No deseo iniciar mis palabras sin una necesaria confesión: cuando acepté el compromiso con los organizadores de este Congreso para tocar el presente tema, a una con sentirme honrado porque se creyera que puedo decir algo digno de escucharse, me asaltó el temor de mis limitaciones. Por un lado, es inmensa la cantidad de libros y publicaciones filosóficas que han visto la luz en estos años; por otro, se halla la sesgadura de mis preferencias, que sin duda recorta el alcance de mi información. Mas tomada la obligación, le he hecho frente dentro del marco de mis posibilidades; y esto es lo que traigo ante ustedes, con la esperanza de encontrar su indulgencia.

## *Obertura para un siglo difícil*

A quienes nos ha tocado vivir en esta centuria y llegar casi a sus finales, el siglo XX se nos presenta como tiempo sombrío y a la vez excitante. Sombrío, porque en muchos aspectos se parece a la época del Imperio Romano cuando se disolvía en el hedonismo, la riqueza increíble acumulada en los patricios, el culto a la fuerza, la pérdida de los valores. Sombrío, asimismo, el culto a la fuerza, la pérdida de los gobernantes, este siglo, como lo ha señalado Sorokin, ha resultado ser el más cruel y sangriento de la historia, con millones de seres humanos sacrificados por las guerras o muertos en las mazmorras que los experimentos políticos erigieron. Y, a la vez, centuria excitante, porque se han producido brillos admirables en todas las artes, porque la ciencia ha efectuado descubrimientos sorprendentes, y la tecnología nos ha abrumado con sus realizaciones. Y es este siglo asimismo inquietante, porque ciertos de estos desarrollos positivos han servido precisamente para generar aquellos males que nos han agobiado y nos agobian todavía.

En el campo del pensamiento filosófico la centuria amaneció con una promesa de innovación y frescura. A las tendencias dominantes en el siglo XIX, el nuevo tiempo les presentó inusitados retos. El positivismo, el idealismo y el marxismo, que fueron los empeños decimonónicos principales, fueron confrontados por el bergsonismo, la fenomenología y el positivismo lógico.

Si hay un punto de unidad en estos tres movimientos fue su desconfianza en el psicologismo, esto es, en la vida psicológica cotidiana y en la información que ella nos proporciona o que hemos asumido nos proporciona, reserva que se manifestó también en la propia psicología con inesperados descubrimientos: el de los

reflejos condicionados, por Pavlov; el de la vida subconsciente, por Freud; y el de los todos psicológicos, por Wertheimer.

El hallazgo pavloviano es importante porque significó la ruptura del mecanicismo riguroso en el funcionamiento de los seres vivos. Se creía, en efecto, que toda conducta corporal debía tener una causa natural y producirse inexorablemente como el efecto de dicha causa; pero he aquí que los reflejos (siempre producidos —según se sobrentendía— por algún estímulo específico que debía llegar a nervios receptores también específicos) podían, en determinadas circunstancias (de proximidad temporal), ser desencadenados no por su causa natural, sino por estímulos diferentes y enteramente irrelacionados. Es decir, los reflejos (respuestas del organismo) a veces ocurrían aunque faltara su causa propia, pues había tenido lugar un enlace con otros hechos que actuaban como si fueran, ellos, las causas naturales. En consecuencia, aparte de los casos en que los reflejos son el efecto de su causa natural, hay otros casos en que los reflejos ocurren debido a hechos que han adquirido (transitoriamente) la capacidad de desencadenarlos. Las sorpresas de Pavlov ante estos hechos fue inenarrable porque lo que había verificado escapaba del determinismo mecanicista entonces universalmente aceptado. Pero al fin se rindió ante los hechos y, evitando el hecho de Procusto, aceptó tal insólita realidad y adjetivó dicha relación no causal con el nombre de "relación condicionada". Esta concepción fue luego generalizada en los Estados Unidos a toda conducta de los organismos vivos (y no ya sólo a los reflejos), por Watson, y la vasta pléyade de sus seguidores, en un poderoso movimiento que alcanzó su cúspide en Skinner. Pues bien, el conductismo así generado significó paradójicamente una psicología concentrada en las conductas, y por otro lado, y por lo mismo, desentendida de la conciencia, la cual fue declarada inexistente (sólo algunos dijeron que podía existir, pero en todo caso que era una caja negra, absolutamente cerrada).

Freud, sobre la base del caso tratado por su amigo Breuer, y la experiencia ganada en casos propios, publicó en 1893 junto con Breuer el "Informe acerca del mecanicismo psíquico de los fenómenos histéricos", que conmocionó a la ciencia de la época. Aquellos fenómenos se consideraban enfermedades, que, como tales, debían tener un origen orgánico, fisiológico. La simple sugerencia de que lo psíquico podía causar la histeria era escandalosa. Pero nótese que la posición anunciada por Freud era aún más radical que todo ello. Porque el "mecanismo psíquico" que proponía no era en realidad psíquico (en el sentido usual de la palabra), sino iba mucho más allá, pues postulaba un nivel en el psiquismo que no es consciente, sino subconsciente, que nadie puede introspeccionar, pero que está allí, en cada uno de nosotros, con su enorme dinamismo. Freud no se aleja del causalismo, pues declara a los fenómenos subconscientes como determinantes de nuestra vida consciente. Pero al hacerlo, destrona o, por lo menos, pone en entredicho lo que parecía ser el tribunal supremo de la vida humana: la conciencia corriente de todos los días.

Wertheimer, con Kohler y Koffka, que entre 1911 y 1912 le ayudaban como sujetos en sus experiencias sobre la percepción del movimiento, halló —o, podría decirse, hallaron— que, en determinadas circunstancias (secuencia temporal brevísima) dos objetos fijos y colocados en posiciones diferentes, son percibidos, no como dos objetos fijos vistos uno primero y otro después, cada uno en su diversa y propia posición (que es la realidad ofrecida y que resulta también lo captado cuando la secuencia temporal es grande), sino como si hubiera un solo objeto que se mueve de una posición a otra. Si la secuencia temporal es aún más breve, los dos objetos son vistos no en sucesión, sino como si estuvieran lado a lado inmóviles.

Puesto que en los tres tipos de experimentos los estímulos son los mismos (sólo la duración de la sucesión cambia), las diferentes percepciones significan que la captación sensorial no es un conjunto de impresiones diferentes, sino que cada una es un todo que se vive y es indescomponible y que, además, cada uno vale dentro de las circunstancias que lo rodean. Se inició así el desmontaje de la psicología de "ladrillos y de mortero" como acostumbraban calificar estos psicólogos al atomismo heredero desde Wundt. Obsérvese que los fundadores de la Gestalt echaron por tierra el mecanismo que alcanzaba las sensaciones, imágenes y afecciones que se estimaba existían separadas, y reivindicaron la realidad de la consciencia tal como se vive. Actuaron en ese sentido a la inversa de Freud, que minusvalorizó la consciencia, pero mantuvo el causalismo.

Estos hallazgos concordaban con notables desarrollos en el mundo físico. En el último tercio del siglo XIX Maxwell estableció firmemente la teoría electromagnética con sus campos que no se asemejaban a lo mecánico; y cerca de finalizar el período decimonónico Michelson y Morley realizaron el famoso experimento que puso en jaque a toda la física. En 1900 Planck hizo pública la teoría de los *quanta*, que terminó con la convicción acerca de la continuidad de la energía. Y ya iniciado nuestro siglo, Einstein habló de los fotones dando soporte a Planck, y expuso luego la teoría de la relatividad, que engulló al paradigma newtoniano.

En esta atmósfera brillante, casi iconoclasta, en la que ciertos hechos o entes fueron puestos en claro, o se postularon porque parecían exigirlos ciertos hechos, el pensamiento filosófico quiso desembarazarse de lastres que la tradición estaba convirtiendo en permanentes. Y uno de los lastres principales era el psicologismo. Husserl rompió los fuegos entre 1891 y 1901 subrayando que las proposiciones matemáticas y lógicas no son contenidos psicológicos, sujetos a los vaivenes de la consciencia, sino términos intencionales que ostentan una objetividad que está más allá de la corriente de lo psicológico. Esta crítica rebasaba, a decir verdad, la mera diferencia entre lo lógico y lo psicológico, pues ponía en tela de juicio las raíces de la visión que de la realidad tenía el naturalismo. "El empirismo naturalista —escribiría Husserl más tarde en *Las ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*— surgió, como debemos reconocer, de motivos dignos de elogio. Es un radicalismo intelectualmente práctico, que en oposición a todos los 'ídolos', a los poderes de la tradición y superstición, a los prejuicios crudos y refinados de toda clase, buscaba establecer el derecho de la razón autogobernante a ser la única autoridad en todas las materias que conciernen a la verdad." Pero el empirismo cayó, a su turno, en el prejuicio de considerar que toda ciencia y toda verdad debe brotar de la experiencia sensorial. El empirista no ve las esencias como realidades opuestas a los hechos. La sola palabra "esencia" le parece designar una entidad escolástica, un fantasma metafísico.

Opera así Husserl una ampliación de la realidad en la medida que ella se encuentra al alcance del hombre, incorporando, mejor diríamos recuperando la esfera de lo *kathólou* desde hacía siglos olvidada. Por ese camino se establece la necesidad de la ontología general y las ontologías regionales que describen esferas del ser, siendo las ciencias fácticas las que se ocupan de los hechos témporo-espaciales concretos, y que requieren como fundamento la ontología regional respectiva. Con esto las ciencias de la naturaleza pasan a ocupar su lugar propio, y dejan de ser el centro de todos los conocimientos.

Una actitud similar se encuentra en Bergson. La consciencia de todos los días, que nos muestra los objetos físicos, y que en cierto modo nos deja atrapados en

ellos, no es el punto de observación adecuado para descubrir la realidad de nuestro ser y de la vida. Ésta es la energía que se levanta como contraparte de la materia y que se manifiesta creadoramente a lo largo de los siglos. Sólo la conciencia mediante su intuición (un acto *sui generis* en la teoría bergsoniana) puede captar y sentir esta energía que se desenvuelve en el tiempo y descubrir nuestra auténtica realidad. El intelecto, con sus productos, la geometría y la lógica, por el contrario, nos alejan de la realidad, se solazan en los cuerpos témporo-espaciales y nos dan una imagen distorsionada y estática del mundo. Somos realmente devenir, tiempo y memoria y una potencia disparada al porvenir; pero el intelecto y las ciencias nos atan al mundo físico y al espacio, y nos presentan la realidad tal como no es en su ser más profundo.

Por su parte, en Inglaterra, desde fines del siglo XIX, George Moore y Bertrand Russell se habían levantado contra el idealismo de Bradley, el primero defendiendo lo que llamó la filosofía del "sentido común" y el segundo incurriendo en los dominios de la lógica y la teoría del conocimiento. Ambos profesaban hondo disgusto por las especulaciones metafísicas que a nada conducían. En esa atmósfera respiró entre 1912 y 1913 Wittgenstein, quien luego retornó a Austria e influyó en un entusiasta grupo de pensadores aglutinados desde 1920 en el "Círculo de Viena". La posición filosófica de este grupo se denominó "positivismo lógico" y pronto alcanzó indiscutible predominio en Europa y más tarde también en los Estados Unidos.

A diferencia del bergsonismo y de la fenomenología, el positivismo lógico estaba estrechamente vinculado al positivismo del siglo precedente y a su actitud de devoción hacia la ciencia. No compartía, sin embargo, el psicologismo de Hume ni la presentación tosca que de la ciencia había hecho Comte. Veían los del Círculo de Viena la ciencia como un sistema riguroso de proposiciones enlazadas por relaciones lógicas, proposiciones que resultaban validadas por una verificación sensorial. Consecuentemente la metafísica y mucho de la filosofía, puesto que carecen de verificación sensible, son declaradas no válidas. Esto les permitió hablar a los positivistas lógicos muy desdenosamente de los "filósofos". Tal palabra adquirió en sus escritos casi el carácter de un agravio.

Vamos a tratar a continuación de tres asuntos que a nuestro juicio tipifican los esfuerzos filosóficos de nuestro siglo: la fundamentación de la ciencia; la ordenación de los seres humanos; y las filosofías de este siglo.

## I. La fundamentación de las ciencias prácticas

### 1. El significado del ansia de verificación

El primer acto en este inmenso drama de la verificación fue antiguo y puede remontarse a Roger Bacon en el Medioevo. Pero se plasmó nítidamente cuatro siglos después. En 1620, en efecto, Francis Bacon en su *Gran instauración y Novum Organon* expresaba profunda insatisfacción por el estado del conocimiento y de las ciencias, que consideraba estancadas y perdidas en disquisiciones lógicas, y las comparaba con las artes mecánicas "que, fundadas en la naturaleza y en la luz de la experiencia, las vemos por el contrario, prosperando y creciendo, poseídas de un hálito de vida" (Aforismo 1xxiv, Libro I). Por esos años la física era todavía la heredera de los griegos, aunque Galileo estaba ya desbrozando el camino de la nueva física. En astronomía se había publicado la obra de Copérnico y se conocían ha-

llazgos en el mundo celeste logrados por Tycho Brahe, Kepler y Galileo, en particular las observaciones de dos novas y los nuevos cuerpos y hechos descubiertos por Galileo con su telescopio. Pero al parecer la hipótesis copernicana no despertó ninguna consideración en Bacon, pues la ridiculizó severamente, calificándola de conjunto de ficciones ociosas.

¿Cuáles eran, pues, los logros que suscitaban la admiración de Bacon? Él lo dijo: las artes mecánicas, “primero rudas, después convenientes, luego florecidas, y todo el tiempo avanzando” (Aforismo lxxiv, Libro I). Y es que, en efecto, la Edad Media había sido una época de marcadas realizaciones técnicas y ese desarrollo se había intensificado en los siglos XV y XVI. Bacon quería que el conocimiento científico, como lo habían hecho las artes mecánicas, reposara en la naturaleza y la experiencia, pero sin desdeñar la razón. Proclamaba así “el matrimonio de la facultad empírica y la racional”. Pero la fuente pristina de la ciencia tenía que ser la experiencia sensible, cribada de lo falaz que suele circundarla. El conocimiento así logrado sería, como las artes mecánicas, un instrumento para dominar la naturaleza y servir a los hombres.

Es digno de notarse que en este temprano tiempo, en que la ciencia moderna recién hacía sus pininos, Bacon, al propugnar el “ir a los hechos” —lo cual era todavía, más que nada, un programa—, fue consciente de sus dificultades. “El universo —decía— se muestra a los ojos del humano entendimiento armado como un laberinto.” Y frente a este universo “los sentidos mismos, ora extraviando, ora siendo falsos” eran los que debían servir de trampolín para alcanzar la verdad (¡extraña paradoja!). Y luego debía echarse mano de un proceso inductivo, pero no “la inducción de los lógicos” que Bacon juzgaba “una cosa pueril, que concluye al azar, está siempre sujeta a volcamiento por ejemplos contradictorios” (argumentos de las partes), sino una inducción modificada, más lenta, más sensata —según Bacon— que después de haber llevado “a los hombres hacia los particulares, recopila y ordena esos particulares en mis Tablas de Descubrimiento” (Aforismo xcii, Libro I). Semejante confianza de Bacon no altera sustancialmente las cosas, pues aquella inducción sensata, después de todo, pese a su parsimonia y tacto, es simple y llanamente inducción.

El segundo acto lo encontramos poco después en Descartes. También movido por su anhelo de llegar a la verdad, fortalecido por su penetración en la matemática, sus avances cognoscitivos en el mundo físico, y en autos de lo hecho por Copérnico, Kepler y Galileo, escudriña el mundo sensorial como vía hacia el universo —tal como lo habría querido Bacon. Pero fue precisamente en el invierno de 1619-1620 (el momento de la publicación del *Novum Organon*), y cuando alistado en el ejército holandés se hallaba en Bavaria, que tuvo la experiencia que describe en el *Discurso del método*. Los sentidos nos engañan repetidas veces y lo grave es que no hay manera de diferenciar lo que es percepción de lo que es sueño y aun alucinación. Ante los datos sensoriales no hay forma de lograr certeza. La duda nos acecha siempre y constantemente hay un *deus malignus* que no nos deja reposar. Es así como Descartes descubre en un relámpago deslumbrante que el *cogito* es lo único total y absolutamente imposible de poner en duda. Es la evidencia firme y la única que puede servir de punto de partida para todo conocimiento.

El baconiano “ir a los hechos” por medio de los sentidos se desmorona de esta guisa y debe ser reemplazado por el “ir a los hechos” a partir de la indubitabilidad del *cogito*. Se configura así el “principio de evidencia” como eje de todo proceso auténticamente cognoscitivo.

Y viene el tercer acto con el cual se redondea el *leitmotiv* de la verificación. El empirismo inglés con Locke, Berkeley y Hume arremeten contra la metafísica, “esta clase de jugueteo ocioso”, como escribió Locke en carta a un amigo, y desdennan los grandes sistemas filosóficos de Europa. Pero aunque aparece así en controversia con el racionalismo, los empiristas ingleses son, en el fondo, más cartersianos que el mismo Descartes. Ellos conducen el principio de la evidencia a más radicales consecuencias.

En efecto, Descartes había puesto en claro lo indubitable del *cogito*. De ello se seguía inexorablemente la indudabilidad del *cogitatum*. De tal consecuencia poseía Descartes intelección muy nítida. En la “Tercera meditación” escribió: “Que yo imagine una cabra o una quimera, no es menos verdad que imagino tanto lo uno como lo otro. Ni debemos temer que exista falsedad en nuestra voluntad o en nuestras afecciones; porque aunque desee objetos erróneos, y aunque nunca existieron, es todavía verdad que yo los deseo... El principal y más ordinario error... consiste en juzgar que las ideas [términos intencionales] que están en nosotros son semejantes o se conforman a cosas que nos son externas; porque, indudablemente, si nos ponemos a considerar las ideas de ellas mismas, como modos ciertos de nuestra consciencia, difícilmente tendremos ocasión de errar.” Queda con esto planteado que las ideas (los *cogitata*) tienen un *esse formale seu proprium* (esto es, evidente) y un *esse objectivum seu vicarium*, referente a lo externo (sentido realista, de imposible verificación).

Pero Descartes no se mantuvo en el reino de la evidencia, en el mundo del *cogito* y de los *cogitata*, el de las impresiones sensibles y las ideas de las cualidades primeras en cuanto términos intencionales de la consciencia. En un acto de acrobacia intelectual, empleó el *cogito* para probar la existencia de Dios, y por ese camino, del mundo con su estructura y sus relaciones, que él consideraba racionales. Ahora bien, es obvio que ciertas ideas, como, por ejemplo, las de sustancia y causa, no se apoyan en sensación directa ninguna, vale decir, que los objetos mentados por ellas son enteramente no perceptibles. Los famosos ejemplos de la cera y de los hombres que, mirados desde lo alto de una ventana, cubiertos con sus capas y sombreros, circulan por la calle, muestran nítidamente que tales ideas se refieren a realidades metasensoriales. ¿Son, por tanto, ideas creadas por nosotros, ideas facticias? No, para Descartes. Tales ideas, vinculadas a la estructura racional del mundo (las cualidades primeras), no pueden ser facticias. Son ideas innatas, que nos han sido puestas por Dios, para conocer el mundo, en su escondida trama. Poseen —conforme a Descartes— *esse objectivum* y corresponden, pues, a sustancias y causas en la realidad. Mas esto significó colocarse fuera de la evidencia. Con ello Descartes traicionó su propio principio.

Los empiristas, en cambio, se aferran al principio de evidencia. Lo evidente son las sensaciones. Por el contrario, no es evidente que existan causas y sustancias. Éstas son ideas no derivadas del mundo sensorial. Bien mirado, resultan meras fantasías de la consciencia. Una estructura racional del mundo es, así, improbable. Las ideas correspondientes deben rechazarse como una intromisión deformante de la realidad. “Ir a los hechos” implica quedarse con las sensaciones que son, por naturaleza, absolutamente evidentes. De este modo, el propósito baconiano de fundarse en la experiencia resulta enlazado con el principio de evidencia adelantado por Descartes. El anti-racionalismo de los empiristas es un corolario forzoso del principio clave cartesiano y con ello el racionalismo es mostrado como una negación de ese principio.

La situación anterior a todo este proceso era sencilla. Las sensaciones, por su variabilidad en relación con las cosas que se sentían permanentes, eran consideradas puramente subjetivas, y por eso se las estimaba ser cualidades secundarias. Y por ello, también, se las retiró del mundo exterior, el cual entonces, desde Galileo, quedó constituido sólo por las cualidades primarias. Pero ahora tal situación fue revertida: las cualidades secundarias podían ser subjetivas, sí, pero son evidentes, las vivimos indiscutiblemente; en cambio, las cualidades primarias, supuestamente existentes detrás o por debajo de las cualidades secundarias, y debido precisamente a eso mismo, jamás resultan accesibles a nosotros. ¿Cómo, pues, podemos decir siquiera que existen? Para los empiristas, las cualidades primarias son únicamente imaginarias. De este modo, lo realmente al alcance del ser humano son los datos de los sentidos y es la experiencia sensible la que resulta reconocida ahora (no supuestamente) como dotada de evidencia, única fuente real de todos nuestros conceptos que tienen validez.

Con el empirismo se estableció, con argumento al parecer incontrovertible, lo que en nuestros días se ha llamado el “contexto de descubrimiento”: las sensaciones son el origen, el punto de partida de cuanta elaboración posterior realiza nuestra mente, y por ende de lo que llamamos conocimiento y ciencia, tal como lo quería Bacon. La asunción inevitable fue que al pasar al “contexto de justificación”, como hoy se dice, debíase proceder en sentido inverso. Dada una proposición en el ámbito intelectual o en el ámbito de la ciencia, su validez debe probarse acudiendo a la experiencia sensorial y encontrando en ella el correspondiente comportamiento de los hechos, vale decir, la verificación por lo sensible. Los conceptos y las teorías que no puedan recibir tal espaldarazo son meras ficciones de la mente y de la metafísica.

Se configuró así el paradigma epistemológico que ha dominado casi nuestro entero siglo XX a través del positivismo lógico, quien lo retomó con dogmática energía, desembarazándolo de las adherencias fútiles del positivismo comteano y del pragmatismo. Y debe reconocerse que este paradigma no es el resultado de la arbitrariedad ni de vacua especulación. Se formula por una argumentación sólida que parte de una pregunta: ¿De qué debemos hablar? ¿De lo que nos consta? ¿O de lo que no nos consta? ¿Y no es cierto que lo que nos consta es lo evidente? Hablemos, pues, de lo evidente, que eso sólo es nuestra experiencia sensorial.

## 2. De los universales a los particulares sensoriales

Aparece de esta manera un sorprendente giro en la historia de la filosofía. Durante siglos, desde los griegos, la ciencia (la “episteme”) había sido ciencia de lo universal y permanente. El mundo de las sensaciones había sido tildado casi de caótico, torrente sensible que variaba de instante a instante, en el cual no se hallaba nada fijo y permanente sobre lo que pudiera fundarse una ciencia. Aristóteles había escrito en su *Metafísica*: “Con respecto a aquéllos que suponen que la realidad se circunscribe a las sensaciones... (resulta que) nada verdadero se puede decir de aquello que cambia: no es posible alcanzar la verdad en aquello que cambia enteramente y en todas las formas.” (1010a, 1-9) “Pretender descubrir la verdad en tales condiciones —dice en otro pasaje— equivale a perseguir pájaros en pleno vuelo.” (1009b, 39)

¿Qué significaba ahora que con el empirismo y el positivismo lógico se otorgara esta primacía a la experiencia sensorial? ¿Podía hacerse ciencia apoyándose

en las sensaciones, a sabiendas de su aleatoriedad, que Francis Bacon reconocía, que Galileo declaró subjetivas, y que subrayó Descartes tan enfáticamente? Es cierto que una tal orientación del espíritu humano hacia lo concreto e inmediato venía pre-anunciada desde el fondo de la Edad Media por su tendencia practica (la famosa regla "orare et laborare"). Pero ello no bastaba para construir una o más ciencias sobre la base de las puras sensaciones.

Y es que, en efecto, algo trascendental estaba ocurriendo, algo nuevo y radical, de naturaleza gnoseológica: los hombres, alrededor de los siglos XII y XIII, estaban descubriendo en las sensaciones ciertas estructuras inmutables, las cuales justificaban o podían justificar el conocimiento del mundo sensorial. Las grandes innovaciones tecnológicas que se habían realizado y que continuaban realizándose apuntaban hacia ciertas regularidades en el mundo físico. En pocas palabras, dentro de la experiencia sensorial no todo es caótico ni fluente: también hay allí algunas relaciones permanentes.

En el siglo XII Henry Goethals hablaba ya de la "latitudo" de las formas y Duns Scotus de la "intensio" y "remissio" de las mismas. Y esto no era otra cosa que considerar las variaciones en la intensidad de ciertos hechos (cualidades como el calor o los colores, los movimientos, las velocidades, etc.). En el siglo XIII, los escolásticos pasaron a distinguir entre la "latitudo uniformis" y la "latitudo difformis" (o sea, entre cambio uniforme y no uniforme), y esta última la separaban en "latitudo uniformiter difformis" y "latitudo difformiter difformis", según que la medida instantánea del cambio fuera uniforme o no. Y a partir de aquí los tratados de diversos autores sobre las variaciones de la intensidad se multiplicaron. Incluso Oresme efectuó una elegante demostración geométrica de la equivalencia de un movimiento uniformemente acelerado con otro sencillamente uniforme.

De modo paralelo a este sorprendente hallazgo de algo que permanece sin alterarse en el mundo sensorial; se fue oscureciendo la captación de lo universal. El incremento de las posiciones nominalistas nos muestra cuán hábil se tornó la comprensión —y la visión— de lo universal. Pronto el referirse a las formas dejó de significar lo universal, y pasó a denotar precisamente lo que no cambia en el mundo sensorial. Así, Francis Bacon nos dice: "Aún en el caso de las naturalezas simples, no debe entenderse que hablo de las Ideas y Formas abstractas... Porque cuando me manifiesto acerca de las Formas, quiero significar nada más que aquellas leyes y determinaciones de absoluta realidad, que gobiernan y constituyen cualquier simple naturaleza, como el calor, la luz, el peso." (*Novum Organon*, Segundo Libro de Aforismos, xvii) Y Descartes, más tajantemente, ya no quiere "expresarse de aquellas formas o cualidades de las que disputan las escuelas... sino ver cuáles sean las leyes de la naturaleza" (*Discours de la Méthode*, V).

En conclusión, en aquellos tiempos lograron los hombres descubrir verdades en los pájaros que volaban y se esfumaban en el tiempo. Y, no obstante, continuó Aristóteles teniendo razón, pues ello fue posible porque se encontraron relaciones permanentes en el flujo de la experiencia sensorial. Como ha dicho bien Hönigswald, el concepto científico-natural sustituyó al concepto aristotélico.

Hay quienes no han percibido esta ruptura, y creen que la ciencia moderna (Copérnico, Galileo, Kepler) y sus albores en el siglo XIII son sencillamente la continuidad del punto de vista helénico. La razón de los griegos —piensan— es la razón de Francis Bacon y de Descartes y de todos los científicos ulteriores. Lo único que ocurrió es que se destronaron el "magister dixit", las trabas teológicas y las

explicaciones finalistas, pero no es así. El mundo físico, por mucho tiempo objeto de la “doxa” y no de la “episteme”, pasó a ser ahora objeto de “episteme”.

### 3. La clave de esta revolución

¿Cómo fue posible cambio tan radical? En el mundo helénico las disciplinas, según lo anotara el Estagirita, conformaban una triple división: prácticas (como la moral); poiéticas (como las diversas profesiones); y teoréticas (las que alcanzaban los diversos conocimientos). Entre las teoréticas se hallaban la metafísica, la lógica, la matemática y las diversas ciencias que se ocupaban de sectores de la realidad. Sólo había, como excepción, una ciencia que estudiaba lo que para nosotros es una parte del mundo físico concreto y que ostentaba dignidad muy próxima a la matemática: era la astronomía.

Acontecía que los cuerpos celestes, siendo parte de nuestro mundo témporo-espacial, poseían una naturaleza próxima a lo matemático. Compuestos de sutilísimo éter, giraban perpetuamente en círculos perfectos con movimientos uniformes. Pronto se echó de ver que sus giros se prestaban para tratamiento geométrico y matemático impecable. Con los supuestos que los movimientos celestes exigían (órbitas circulares, epiciclos, ecuantas, excéntricas) pudo darse cumplida cuenta de sus posiciones y, lo que es más importante, predecir sus posiciones futuras. Todo esto, en sentido inverso, consolidó el estatus especial de los cuerpos celestes como entes cercanos a la inmovilidad de los universales.

Fue así natural que se distinguiera entre el mundo celeste, puro y eterno, y el mundo sub-lunar, en el cual según la ciencia griega estamos incluidos, y que es el reino de la contingencia y el azar, donde, aparte de las descripciones de sus rasgos esenciales, no hay ciencia concreta posible, porque nada universal se puede hallar.

Cuando desde el siglo XIII en adelante los hombres comenzaron a descubrir que nuestro mundo sub-lunar poseía también estructuras permanentes, este hallazgo de maravilla se logró porque pudo determinarse que aquellas regularidades se sometían a tratamiento matemático. Recuérdese lo dicho de la “latitud” de las formas. Téngase presente los rigurosos estudios geométricos y matemáticos de Roger Bacon acerca de las lentes, los experimentos de refracción realizados por Federico de Friburgo, y toda la obra de Copérnico, Galileo, Kepler y Newton.

Entendemos así la frase jubilosa de Giordano Bruno: “¡Ahora nosotros también estamos en el cielo! En ella se traslucía un doble significado: a) al anejarse la Tierra, dentro de la concepción copernicana, al séquito de los planetas que giran en el espacio, nosotros pasábamos a formar parte del mundo celeste y su reconocida dignidad; b) al encontrarse en los fenómenos terrestres relaciones y fórmulas matemáticas, el mundo sub-lunar, que era el nuestro, dejaba de ser el reino de la aleatoriedad absoluta y se incorporaba al mundo celeste, signado por la cognoscibilidad.

De este modo, cognoscibilidad en el mundo físico pasó a ser sinónimo de matematización, ahora extendida al mundo celeste y al terrestre. Mosterín ha escrito que los conceptos de la ciencia son de tres tipos: clasificatorios, comparativos y métricos, y que estos últimos son los más conspicuamente científicos, porque contienen la noción de magnitud, ya escalar, ya vectorial. Y añade: “La revolución científica del siglo XVII consistió en gran parte en la introducción y en el uso sistemático de los conceptos métricos en la física.” (*La estructura de los conceptos científicos*) (Aunque, como hemos visto, sus antecedentes más lejanos se situaron

hacia el siglo XIII). Ahora bien, este hecho novedoso fue transparente para Galileo, quien, enteramente consciente de que estaba matematizando aspectos del mundo físico —cosa no efectuada anteriormente de modo tan comprensivo y sistemático—, no vaciló en denominar a una de sus obras como *Diálogo acerca de dos nuevas ciencias*. Pues eran ciencias, y eran nuevas, y se referían a un mundo de objetos que anteriormente se creía eran mero devenir. Esto fue nítido también en Newton, quien a su obra fundamental la llamó *Philosophia Naturalis Principia Mathematica*, organizando su contenido con definiciones, axiomas, teoremas y escolios. Desde entonces las ciencias de la naturaleza han buscado siempre presentarse con un ropaje matemático y deductivo (al menos en su exposición). Su ideal permanente, su anhelo más íntimo, ha sido ser como es la matemática. Con ello se hacía patente, una vez más, su aspiración a la absoluta evidencia.

#### 4. La metasensibilidad de las cualidades primeras y la razón

Sin embargo, toda la trama de relaciones que constituían el fuste racional del mundo físico y le daban permanencia y consistencia, a todas las llamadas cualidades primeras, que eran el soporte de la cognoscibilidad de la naturaleza, en las cuales creían con entera seriedad Bacon, Copérnico, Galileo, Kepler y Newton, quedaron en entredicho, por principio, desde el momento mismo en que Descartes estableció el principio de evidencia. Descartes mismo no extrajo tal conclusión. Aunque para él era obvio que los objetos correspondientes a las ideas de sustancia y causa no aparecían jamás en la experiencia sensible, asumió que eran ideas innatas y completamente válidas, pues contaban con el respaldo de Dios.

La metasensibilidad de las cualidades primarias fue lo que llevó al empirismo a declararlas ideas sin valor y a expulsarlas de todo conocimiento. El hombre quedó ante un mundo sensorial contingente, desprovisto de armazón racional, ante el cual sólo por hábito era posible vincular dos fenómenos entre sí. Restaban ciertamente las proposiciones matemáticas y lógicas, que resistían ser englobadas en el mismo enfoque empirista del mundo físico. Mas la solución fue declararlas proposiciones analíticas y tautológicas. Semejante posición fue reeditada en nuestro siglo por el positivismo lógico.

Podemos preguntarnos ante esto, ¿cuál era la actitud del espíritu humano ante esas relaciones que corrientemente decimos que están en la naturaleza, que afirmamos muchas veces que “vemos”, sin verlas propiamente? ¿Y cuál era la actitud del espíritu humano que justamente porque esas relaciones no se perciben, decidió eliminarlas? Aquí asistimos a una bifurcación de la actitud cognoscitiva de los hombres, en dos posiciones irreconocibles. Ambas posiciones esgrimen la “razón” como su fundamento insustituible.

Pero la “razón” de los hombres de ciencia y de filósofos, como Descartes, por ejemplo, es una facultad que los lleva a escudriñar el mundo sensorial y a encontrar en él (o creer que encuentran) relaciones metasensibles, que dan a los fenómenos estructura y permanencia, por encima o por debajo, de su fugacidad; las que hacen, por tanto, racional y cognoscible el mundo natural.

La “razón” para el empirismo y para el positivismo lógico es quedarse con lo que es evidente, y eliminar esos supuestos y relaciones metasensoriales que, por carecer de la evidencia de lo sensible, no son racionales, sino al contrario intromisiones irracionales, perturbadores de la contemplación racional del mundo: una contemplación en que todo lo que aparece es evidente e incontrovertible.

Hay que distinguir así entre la “razón” inferencialista, para la cual los supuestos que organizan el mundo sensorial no son supuestos sino realidades metasensibles; y la “razón” evidentista que abomina de lo metasensible y se restringe exclusivamente a lo sensorial, debido a que es evidente. Para el inferencialista, lo “racional” es admitir, más aún, sentir, “ver” que hay estructuras permanentes por detrás de lo sensible. Para el evidentista, lo “racional” es quedarse con las puras daciones sensoriales. Para el inferencialista, las proposiciones que encierran una referencia a lo metasensible tienen “sentido”, y, en cambio, las proposiciones que meramente registran lo sensorial carecen de él. Todo lo opuesto vale para el evidentista: las proposiciones que rebasan a dichas daciones o que no aluden en realidad a nada sensorial son proposiciones “sin-sentido”. Tal acontece con las proposiciones metafísicas y muchas filosóficas y con las leyes de la física.

Cae de suyo que si suprimimos la existencia del mundo exterior, la uniformidad de la naturaleza, la permanencia y el carácter universal de las regularidades y otras ideas similares, las ciencias del mundo natural dejan de existir.

Eso es lo que ocurre en definitiva con el positivismo lógico. Sus extraordinarios esfuerzos de clarificación de los lenguajes y sus desarrollos lógicos, desembocaban al final en un punto insoslayable: las proposiciones tenían por último que verificarse apelando a la evidencia de los particulares sensibles. Pero lo particular sensible presta validez sólo a una proposición particular, siempre que no contenga ningún elemento metasensorial. Mas esto no se puede demandar de las ciencias fácticas. “esto quiere decir —escribe Ayer— que ninguna proposición general relativa a cuestiones de hecho jamás podrá mostrarse como necesaria y universalmente verdadera. En el mejor de los casos, es sólo una hipótesis probable. Y esto... se aplica no sólo a las proposiciones generales sino a todas las que poseen contenido factual” (*Language, Truth and Logic*). Y en otro pasaje apunta: “Ante esta dificultad, algunos positivistas [por ejemplo Schlick] han adoptado el heroico camino de decir que las proposiciones generales [de la física] son ejemplos de sin-sentido, aunque un importante tipo de sin-sentido. Pero aquí la introducción del término ‘importante’ es simplemente un intento de defenderse. Sirve únicamente para señalar el reconocimiento de que su punto de vista es algo paradójico, mas sin remover de ninguna manera la paradoja.” (*Ibid.*)

He aquí el término de un largo viaje de siglos del positivismo. Nacido para justificar el “ir a los hechos” y pretensamente para otorgar una base epistemológica a las ciencias fácticas, termina por lograr, con toda su sofisticación lógica, el desmoronamiento de las ciencias en nuestro siglo. Russell ha escrito a este respecto palabras terminantes: “Es imposible establecer la rígida norma de que no podemos válidamente jamás inferir nada que sea radicalmente diferente de lo que observamos, a menos, evidentemente, que tomemos la posición de que nada inobservado puede inferirse válidamente. Este punto de vista, que es invocado por Wittgenstein en su *Tractatus Logico-philosophicus*, tiene mucho a su favor desde el ángulo de la lógica, pero pone a fin a la física.” (*The Analysis of Matter*)

Y ésta es la primera gran decepción en nuestro siglo.

##### 5. El fin del paradigma baconiano

La obra de Karl Popper representa el término de la larga hegemonía del paradigma inductivista que Bacon preconizó para las ciencias del mundo natural. Dando un giro sorprendente Popper sostuvo que el procedimiento científico debía

ser esencialmente deductivo. Formuladas las teorías y/o las leyes generales, el hombre de ciencia ha de ir derivando proposiciones generales más específicas, hasta lograr finalmente proposiciones singulares que pueden cotejarse con la experiencia sensorial.

Pero el propósito de ese cotejo no es hallar una correspondencia positiva, vale decir, no es “verificar” —como lo exigían los positivistas lógicos— lo deducido de la teoría, sino todo lo contrario: la mira es que la realidad deniegue o “refute” (“falsear”) lo deducido de la teoría. Para ello, de las formulaciones generales los científicos han de deducir proposiciones particulares contradictorias. Si éstas son declaradas falsas por la experiencia sensorial, automáticamente las proposiciones generales contradictorias resultan ser válidas; y viceversa. El procedimiento positivista “inducción-verificación” queda reemplazado por uno nuevo: “deducción-refutación (falseamiento)”. De este modo considera Popper que ha eludido y superado la posición del positivismo. “El método del falseamiento —asevera— no presupone ninguna inferencia deductiva, sino sólo las transformaciones tautológicas de la lógica deductiva, cuya validez nadie disputa.” (*The Logic of Scientific Discovery*)

Varias cosas cambian con el enfoque popperiano. La diferencia entre lo científico y lo no científico no coincide —como lo querían los positivistas— con la diferencia entre proposiciones “con sentido” y “sin-sentido”, siendo estas últimas las no verificables en la experiencia sensible. Ahora la diferencia entre lo científico y lo no científico depende de la refutabilidad. “En la medida que un enunciado científico se refiere a la realidad, él debe ser refutable: en la medida que no es refutable, no se refiere a la realidad.” (*Ibid.*) Esto deja a la metafísica fuera de la ciencia, pero no implica que constituya un “sin-sentido”.

En últimas publicaciones suyas, Popper va un poco más allá y estima que las concepciones metafísicas y filosóficas pueden, en un momento dado, proporcionar proposiciones generales para la física, las cuales queden sujetas a refutabilidad. En tal caso, semejantes concepciones que, en sí, son extra-científicas, se tornan útiles para la ciencia. Se percibe que este relieves lo metafísico y lo filosófico, resulta en buena cuenta sólo un premio de consuelo: la metafísica y la filosofía son siempre extra-científicas, y sólo adquieren cierto valor cuando algunos de sus contenidos pueden ser incluidos en las ciencias. La situación pre-eminentemente de la ciencia se mantiene, por consiguiente, incólume.

## 6. *El fin del logicismo*

Popper, si bien se aparta radicalmente del positivismo lógico, continúa la tradición logicista en el intento de demarcar la ciencia. Feyerabend, Lakatos, Kuhn se colocan en un terreno completamente distinto, aunque por cierto con matices diferenciales entre ellos. Feyerabend muestra a cada paso que determinadas reglas o principios establecidos como parte del “método” científico no concuerdan con la realidad de los desarrollos de la ciencia. Éstos con frecuencia ocurren en sentido distinto y aún opuesto. Feyerabend experimenta, así, creciente desazón entre el “método” y termina abominándolo, pues concluye por petrificar a la ciencia y convertir sus aserciones en dogmas. Cuando eso sucede la ciencia no avanza y se vuelve retrógrada. Su obra *Contra el método* es una apasionada diatriba contra los esfuerzos del positivismo lógico y de Popper. Plantea el “anarquismo metodológico”, aunque un poco más tarde ha dicho que esa expresión no es exacta y más bien debería hablarse de “surrealismo metodológico”. En su artículo “Cómo ser un buen

empirista”, en su inconfundible estilo paradójal sostiene que “un buen empirista debe ser un metafísico crítico. La eliminación de toda metafísica, lejos de enriquecer el contenido empírico de las teorías subsistentes, puede convertir esas teorías en dogmas”. Otra condición es no conformarse con “la teoría que ocupa el centro de la atención, ni con las verificaciones de la teoría que se llevan a cabo en forma directa: sabiendo que la crítica más fundamental y general es la que se obtiene con la yuda de alternativas, tratará de inventar éstas”.

Lakatos, aunque se mantiene un poco en la línea de Popper, por otro lado se aproxima a Kuhn. Como para Kuhn los paradigmas de la ciencia, para Lakatos lo fundamental son los programas de investigación. Paradigmas y programas de investigación son complejos de teorías y leyes, movidas por un motor central de ideas que da impulso y coherencia a cada complejo. Estos paradigmas y programas de investigación poseen un anillo protector de hipótesis auxiliares.

En general, diversos autores como Eocles, Zahar, Hempel, etc., comparten hoy la posición muy general de Fayerabend, Lakatos y Kuhn, que puede describirse así: no más una epistemología prescriptiva que le diga a la ciencia lo que debe hacer o ser para ser considerada científica, sino, al revés, examinar la ciencia y sus desarrollos históricos y reales, en casos concretos precisos, para describir lo que la ciencia hace y es. Dentro de estos esfuerzos de análisis de los hechos científicos va siendo cada vez más notorio que no puede desecharse la inducción, pero que lo que la inducción aporta en realidad son las generalizaciones más humildes. El núcleo esencial de la investigación científica es la imaginación: los más profundos principios generales, las más grandes teorías, son obra del imaginar de los hombres de ciencia. Ciertamente no se trata de una imaginación arbitraria ni caprichosa, sino de una imaginación que mantiene en todo momento el cordón umbilical con los hechos (no en el sentido evidentista del positivismo lógico, sino en el sentido inferencialista del realismo).

## II. El ordenamiento de los hombres

Mientras esto acontecía con el problema de la fundamentación de la ciencia considerado desde el punto de vista de la “razón” evidentista, a mediados del siglo XIX el enfoque de la razón “inferencialista”, surgido ante el mundo físico, se extendió al mundo de los seres humanos. No nos referimos a la visión materialista y mecanicista que pretendía dar cuenta de la conducta y de los movimientos de los hombres, sino al ámbito más genérico de las relaciones entre los hombres y al acaecer histórico.

Con una doctrina en que se unían el hegelianismo, la visión heracliteana de la naturaleza y la devoción cerrada a la ciencia y sus logros, Marx planteó una tesis de repercusiones insospechadas para la vida humana. “La verdad, o sea, la realidad y poder del pensamiento debe ser demostrada en la práctica. El debate sobre la realidad o no realidad del pensamiento que está aislado de la práctica es puramente una cuestión escolástica... Los filósofos han sólo interpretado al mundo de varias maneras, pero la tarea real es alterarlo.” (*Tesis sobre Feuerbach*)

¿Cuál era este mundo que había que modificar para probar la realidad de los pensamientos? No era sin duda el mundo físico, pues las ciencias de la naturaleza habían dado abundantes pruebas de que podía transformarse tal mundo. Las ciencias fácticas representaban, como lo había dicho Bacon, el poder de dominio sobre la naturaleza y, en efecto, el mundo físico se sometía cada vez más a

la acción humana.

Entonces, ¿cuál era el mundo que había que transformar y someter, previo el conocimiento de sus leyes, tal como ocurría con la naturaleza? Ese mundo era el de las relaciones humanas y su historia. Esas leyes eran las que Marx creía haber descubierto en la trama de la historia: las clases sociales y su permanente lucha y los cambios que ocurrían de acuerdo al juego dialéctico: el feudalismo, el capitalismo y sus excesos, el triunfo del comunismo.

La actitud de Marx ante esta sucesión de hechos era casi neutral. El capitalismo, por naturaleza, tendría que ir siempre a extremos cada vez más inadmisibles, pero en sí representaba un progreso sobre el feudalismo. En el curso de la historia el capitalismo era un civilizador. Por eso juzgaba Marx válido el dominio de Inglaterra sobre el África y Asia; por eso aplaudió la invasión de Maximiliano en México; por eso atacó duramente a Simón Bolívar. América Latina representaba el atraso, y el capitalismo era su salvación.

El éxito final del comunismo era —dentro de la visión de Marx— asimismo inevitable. Eran las leyes de la historia, tan fuertes o aún más vigorosas que las leyes del mundo físico, que lo hacían ineludible. Al describir las acciones opresoras del capitalismo o al señalar las condiciones de vida de los obreros Marx era simplemente el entomólogo que registraba hechos. No lo movían impulsos éticos ni de reivindicación social. Por supuesto hay quienes actúan por esas motivaciones. Marx consideraba a tales actitudes como filantropismo, como algo no científico. Su posición era enteramente científica.

Pero al sostener que no bastaba solamente descubrir las leyes de la historia, sino que debía hacerse uso de ellas para proceder a la transformación del mundo social, Marx sentó las bases de un movimiento que eclosionó en el siglo XX y que no tenía precedentes en el pasado: nuestra centuria se convirtió en el hogar de gigantescos experimentos hechos con sociedades enteras a las cuales se les prescribió lo que debían pensar y hacer y a las cuales se les prohibió pensar y hacer otras cosas. El ejemplo cundió en los que militaban en bandos contrarios y tuvimos así totalitarismos de izquierda y de derecha. Aparte de las guerras que se suscitaron después, tales regímenes cultivaron técnicas de terror y de violencia bajo las cuales perecieron millones de hombres.

¿Puede la filosofía desentenderse de estos hechos? Muchos de sus cultores han continuado con sus disquisiciones lógicas o metafísicas como si estos horrendos experimentos no hubiesen existido. Otros no. Entre estos últimos destaca la Escuela de Frankfurt, cuyos más visibles representantes, de indudable origen marxista, han reflexionado sobre lo acontecido y encontrado que el espíritu de las luces, la razón, que destruyó los mitos, las religiones y más tarde la metafísica, continuó su evolución y fue dominando todos los ámbitos de la vida, y al final ha concluido por destruirse a sí misma.

Horkheimer ha escrito que “la teoría de la razón objetiva no ha estado centrada en la coordinación de la conducta y sus fines, sino... sobre la idea del más grande bien, sobre el problema del destino humano y sobre la manera de realizar los fines últimos” (*Eclipse de la Raison*). Síntoma importante del profundo cambio de perspectiva que se ha producido en Occidente, es que esa razón ha terminado por subjetivizarse, que ahora busca los fines individuales y los modos y comportamientos lógicos y calculatrices necesarios para alcanzarlos. A esta búsqueda de lo utilitario e individual Horkheimer lo denomina proceso de subjetivización de la razón, proceso de formalización de la razón. “Con ello la ra-

zón ha abandonado su autonomía; ha devenido un instrumento.” “Los filósofos de las luces —ha dicho en otro pasaje— atacaron a la religión en nombre de la razón: aquello que aniquilaron a fin de cuentas no fue la Iglesia, sino la metafísica y el concepto objetivo de la razón, que era la fuente de energía de sus propios esfuerzos. La razón, en tanto que órgano de percepción de la verdadera naturaleza de la realidad y de determinación de los principios directores de nuestra vida, cayó gradualmente en obsolescencia. La especulación es sinónimo de metafísica y la metafísica, sinónimo de mitología y de superstición.”

Concuerda Horkheimer con Comte en admitir que a la era de las concepciones religiosas ha seguido la de las concepciones metafísicas y luego la del positivismo. Pero lejos de mirar, como Comte, despreciativamente a las dos primeras, Horkheimer señala todo lo positivo que se perdió con su desaparición, y todo lo negativo que el positivismo ha significado. Por otro lado, juzga Horkheimer que la evolución anotada es irreversible, que es, pues, imposible regresar a las concepciones religiosas o a las metafísicas. En tal virtud, Horkheimer se opone a la filosofía neotomista y a las metafísicas de Bergson o de Heidegger.

Adorno, quien parte de esta visión de las luces como acción que poco a poco sume al hombre en lo utilitario e instrumental, ha dicho en la *Dialéctica de las luces*: “La aporía a la cual nos encontramos enfrentados durante nuestro trabajo se revela ser así el primer objeto que debemos examinar: la autodestrucción de las luces.” Las luces han seguido un pérfido destino. Querían eliminar supersticiones y todo lo improbable, para dejar prístino el conocimiento. Pero concluyeron por ir contra el hombre, domeñando a lo que Adorno llama las “sociedades administradas”, tanto las sociedades burguesas de Occidente, como los totalitarismos de Este y Oeste. En la *Dialéctica negativa* Adorno asevera: “Hoy día en que las cuestiones de hecho dominan todo, la teoría está paralizada y es difamada... pero sin la teoría, la praxis que quiere siempre transformar no puede ser transformada... aquello que en Hegel y Marx permaneció teóricamente insuficiente se transmitió a la praxis histórica; por ello es necesario reflexionar de nuevo teóricamente en lugar de hacer que el pensamiento se pliegue irracionalmente al primado de la praxis.”

Pienso que no es tanto que la razón haya evolucionado por sí sola en esta forma deletérea, sino que la razón en cuanto se unió con el “espíritu de dominación”, que ya Francis Bacon proclamaba, geometrizó y ordenó no sólo el mundo de las cosas físicas para dominarlo, sino luego pasó a hacer lo mismo con el mundo de los seres humanos. ¡Caída enorme en la soberbia!

Así se cumple la segunda decepción en nuestro siglo. Un movimiento que pretensamente iba a desalienar al hombre concluyó, en virtud de su propio principio original, en la más extrema alienación.

### III. Las filosofías del siglo XX

De los movimientos filosóficos de este siglo, el bergsonismo se cultivó y analizó con pujanza hasta entrada la segunda mitad de la centuria. Las teorías existencialistas, que adquirieron auge, se fueron debilitando en los últimos años. A nuestro modo de ver sólo la fenomenología ha continuado acentuando con gran vivacidad y se ha extendido por diversos terrenos. Mas debe notarse que en un punto la fenomenología se vincula con el positivismo. El principio de evidencia constituye la luz que ilumina el trabajo de los fenomenólogos. Husserl partió, como Descartes, de la evidencia absoluta de la consciencia que se impone indubitable, como reali-

dad y con sus contenidos intencionales. Pero, a diferencia de Descartes, que luego relegó dicho principio, Husserl lo mantenía en vigencia permanente. “No concebimos ninguna teoría que pueda alejarnos del principio de todos los principios: a saber, que toda intuición primordial que nos ofrece daciones es una fuente de autoridad para el conocimiento, que cualquier cosa que se presente a sí misma en la intuición en forma primordial debe aceptarse sencillamente como se da a sí mismo (*Ideas*). Con esto Husserl, aparte de la recuperación de las esencias, abrió un inmenso dominio que es lo inmanente con su ser absoluto, frente a la mera existencia fenoménica de lo trascendente. Por eso Husserl pudo decir: “Si por ‘positivismo’ vamos a significar la colocación absoluta y no prejuiciada de toda la ciencia sobre lo que es ‘positivo’, es decir, sobre lo que puede ser primordialmente aprehendido, entonces nosotros somos los genuinos positivistas.” (*Ibid.*)

La intuición nos presenta daciones sensoriales, pero la intuición nos muestra también daciones eidéticas, es decir, las esencias, los viejos y olvidados universales. Husserl y los fenomenólogos dan primacía a la descripción de las esencias. La denominada “filosofía de la percepción” (Price, Hirst, Warnock, Quinton, etc.) lo que hacen en buena cuenta es descripción eidética de la percepción sensorial. Frente a ellos el positivismo tradicional reducía o pretendía reducir todo conocimiento a la pura sensorialidad. Hay evidentemente con la fenomenología, no reduccionismo, sino una gran amplitud lidiando con el multiforme mundo de las daciones. Pero resulta palmario asimismo que es el principio de evidencia el hilo fundamental de la trama fenomenológica.

Ese mismo principio ha dado pie para que críticos de la fenomenología sostengan que Husserl se ha refugiado en la inmanencia y ha convertido todas las cosas en “contenidos de conciencia”. Pero creemos que una descripción fenomenológica plena puede relieves ese aspecto de las cosas que las hace aparecer como exteriores a la conciencia. Claro que ello no es la trascendencia completa, pero conforma una aproximación.

Debemos referirnos ahora al Wittgenstein de las *Philosophische Untersuchungen*. Así como Platón nos ha dejado sus *Diálogos*, este libro de Wittgenstein constituye un largo y doloroso monólogo, en el que el filósofo asevera ciertas cosas, se pregunta a sí mismo diversas cuestiones, se responde con alternativas, tiene dudas, y vuelve una y otra vez sobre determinados asuntos. En toda la obra se contrastan continuamente los conceptos, las palabras, las vivencias y los objetos. “Algo rojo puede ser destruido, pero el rojo no se puede destruir, y por eso el significado de la palabra ‘rojo’ independiente de las cosas rojas –Sí, ciertamente no tiene sentido decir que el color rojo puede ser rasgado o triturado. Pero, ¿no decimos también: ‘El rojo se desvanece?’” (I, 57)

Wittgenstein se refiere en forma persistente a las expresiones exteriores de los seres humanos. “Tomemos la información: ‘Cinco placas’. ¿Cuál es la diferencia de esta información o aseveración: ‘Cinco placas’, con la orden: ‘¡Cinco placas!’. Sin duda, el rol que la expresión de estas palabras tienen en el lenguaje. Pero también el tono en que estas palabras son expresadas, y asimismo los gestos, y muchas otras cosas más.” (I, 21) Mas puede ocurrir que las expresiones, los tonos, los gestos sean fingidos, y que entonces hay una discrepancia entre la manifestación externa y lo sentido interiormente por la persona. ¿Cómo descubrirlo? Lo interior es algo privado, inalcanzable. Sólo quien lo experimenta posee la clara comprensión de lo que siente. Quien está fuera, es otro: no puede penetrar en los “*seelischen Vorgänge*” de quien se expresa. Esta insistencia de Wittgenstein ha llevado a Straw-

son (*Kritische Notiz zu einigen Begriffen in Wittgensteins Philosophie*) a presentarlo casi como un behaviorista.

Semejante interpretación es profundamente errónea. Toda esta obra de Wittgenstein está colmada de referencias y ejemplificaciones con respecto a la vida interior, las sensaciones, el dolor, la pena, la intención o designio, las vivencias, la introspección, y la lucha del filósofo es ver cómo se expresan, cómo llegan a los demás. Wittgenstein explícitamente rechaza el behaviorismo (I, 308, 344). Y en un pasaje escribe: "Así sucede con el comportamiento del hombre, con las diferentes características de su comportamiento, que nosotros observamos. Entonces, ¿trata la psicología de la conducta, no del alma? ¿Sobre qué informa el psicólogo? ¿Qué observa él? ¿No es sobre la conducta de los hombres, en especial sus expresiones? Pero éstas no tratan de las conductas." (II, v)

En un ejemplo terminante nos dice: "El médico pregunta: '¿Cómo se siente hoy el paciente?'. Y la enfermera responde: 'Se está quejando'. Obviamente es un informe sobre la conducta del enfermo. Pero, ¿se habría formulado la pregunta, si la posible quejumbra no fuera verdadera, si realmente no fuera la expresión de algo?... Ambos el médico y la enfermera hacen una silenciosa suposición. Por lo tanto, el hecho real en nuestro juego del lenguaje descansa siempre en tácitas presuposiciones." (II, v) Y en otra parte leemos: "Si yo veo a alguien retorciéndose de dolor, con una causa evidente, no pienso: 'Sus sentimientos se encuentran ocultos para mí'." (I, 11, p. 23) En estos dos casos y en muchísimos más, el juego del lenguaje que se está empleando es el que Wittgenstein llama el "juego habitual", el "juego de todos los días".

Y hay muchas clases de juego en el lenguaje. El juego del científico es esperar que lo ocurrido en el pasado habrá de producirse en el futuro, lo cual a la vez significa que la proposición que expresa tal hecho es universalmente verdadera (contra todas las dudas y el escepticismo que se levanten en su contra) (Cf. I, 4800). En general, el "juego habitual" y el "juego del científico" se caracterizan por su preocupación acerca de la verdad de sus asertos, vale decir, en su tácita actitud de ver en las proposiciones una descripción de la realidad inmediata, o bien de la realidad del universo, y, en este último caso, consiste en "aproximarse cada vez más y más a los objetos" (I, xi, p. 225).

El juego del evidentista empirista es suprimir todas las suposiciones y mirar exclusivamente las sensaciones, lo cual representa en cierto sentido un esfuerzo anti-natural. El juego del behaviorista es eliminar las suposiciones relativas a una vida interior de las personas, pero admitir otras: que los demás seres y la naturaleza existen, y que las conductas de los seres vivos resultan condicionadas por las conductas de los otros seres y por los eventos del mundo exterior, lo cual es por lo menos parcialmente anti-natural.

Pero hay otros juegos que se encuentran más allá de la verdad y de la preocupación por la verdad. Tomemos como ejemplo una descripción cualquiera. Si decimos: "Los cactus estaban mustios" y esta aseveración pretende referirse a unos objetos reales, los cuales se comportan tal como la proposición lo dice, concluiremos que la proposición es verdadera. Por el contrario, si los cactus reales no se comportan como la proposición lo dice, la tal proposición será falsa. Indiscutiblemente, aquí no hemos salido del juego habitual. Pero si la expresión: "Los cactus estaban mustios" forman parte de un relato ficticio, un cuento o una novela, no tiene sentido averiguar el comportamiento de los cactus reales, pues la proposición no ha pre-

tendido jamás decir algo de todos los cactus reales, ni de algunos cactus reales. Se trata aquí de otro juego, enteramente distinto. Es el juego estético.

Lo cual nos lleva a admitir que una proposición puede tener siempre significado si las palabras que la componen están construidas gramatical y lógicamente en forma correcta, pero que el sentido de la proposición solamente se hará claro para nosotros si alcanzamos a colocarnos dentro del juego del lenguaje que le corresponde. De esta suerte, no podemos seguir sosteniendo que sólo las proposiciones que pueden ser verdaderas o falsas en la medida que resulten verificables sensorialmente tienen sentido, y que todas las demás, inverificables, son sin-sentido. Todas las proposiciones, dentro del juego de su lenguaje, son con sentido.

El juicio de Russell sobre esta obra de Wittgenstein es lapidario. "Sus doctrinas positivas —dice— me parecen triviales, y sus doctrinas negativas, infundadas. No he hallado en las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein nada que me parezca interesante, y no comprendo que toda una escuela halle sabiduría en sus páginas... El Wittgenstein de la segunda época parece haberse cansado de pensar seriamente, y haber inventado una doctrina que hace innecesaria tal actividad. No creo, ni por un momento que una doctrina que tiene esas consecuencias de pereza sea acertada." (*La evolución de mi pensamiento filosófico*)

Nosotros juzgamos, muy por el contrario, que las *Investigaciones filosóficas* han desentrañado y deshecho una serie de prejuicios y dogmatismos que tenían encerrado al pensamiento. Si esto es trivialidad, lo es en el sentido de que toda verdad resulta, en el fondo, trivial, una vez descubierta.

Observemos que con Husserl y Wittgenstein se han cumplido dos movimientos de considerables consecuencias. Husserl amplió el dominio de lo cognoscitivo por encima de las barreras sensoriales del positivismo, conservando, sin embargo, el principio de evidencia, del que el positivismo hacía gala. Wittgenstein ha ampliado aún más el dominio de lo accesible al ser humano, al reconocer que todo lo verificable es con sentido, pero afirmando que el campo de lo que posee sentido se extiende, además, fuera de la ciencia, o más exactamente, fuera de lo cognoscitivo. Frente a esto, puede aducirse que ambos hallazgos, más que resultados concretos, son puertas que se abren, eso es rigurosamente sano para el quehacer de la filosofía.

#### IV. Conclusión

¿Qué nos queda al enfrentar el nuevo milenio? El convencimiento de que en el ser humano existen dos capacidades: la capacidad registral y la capacidad germinal.

Hasta ahora hemos dado primacía a la capacidad registral, que es la que construye nuestra vida diaria y las diferentes ciencias, guiándose en todo momento por el valor de la verdad. Esta capacidad registral ha sido llevada a la filosofía y a la epistemología, así como al ancho terreno de la educación. La capacidad registral pretende que ella tome nota de la realidad y de su modo de ser, dentro de una absoluta actitud de objetividad. Y no puede ser menos que eso, pues la capacidad registral se establece frente a la realidad actual del mundo. Y dicha realidad, al ser captada, no puede ser tergiversada ni alterada. ¿Qué otra actitud le cabe? La realidad actual está ahí, frente a nosotros: no la podemos cambiar.

Y aunque ello no es rigurosamente cierto, pues el hombre, en su actitud registral, no actúa *perinde ac cadaver*, sino que sabemos que añade estructuras

várias a la realidad, resulta cierto en general, pues la actitud registral ostenta en todo momento, como pretensión ineludible —y cónsona con la realidad actual del mundo—, el estar describiendo lo que tal realidad es. Por eso sus hallazgos no son tildados de “creaciones”, sino de “descubrimientos”. Por eso también cada hallazgo nuevo, que amplía, o engloba, o descarta, lo hecho anteriormente, no es colocado junto a aquello anterior, manteniendo —lo antiguo y lo nuevo— igual validez, sino que lo nuevo quita total o parcialmente validez a lo antiguo.

Pero el ser humano no reposa, ni nunca reposó —ése es un hecho incontrovertible— en la sola capacidad registral, por más que ésta haya tenido siempre la primacía. La otra capacidad suya, la germinal, es la que se conforma frente a la realidad potencial del mundo, esto es, frente a las cosas posibles: las cosas que pueden ser, pero que todavía no son, “ta endejómene”, como decía Aristóteles (*Nicomachean Ethics*, VI, i, 5) (Algunos autores han traducido “ta endejómene” por “cosas variables”, pero ése no es su sentido). La capacidad germinal se rige por todos los valores no veritacionales, y su rasgo más profundo no es sólo captarlos, sino darles plasmación en la realidad témporo-espacial. Por eso es germinal, vale decir, creadora. Por eso los actos éticos nuevos, las obras de arte recientes, los actos religiosos recién concretados, no desplazan a los antiguos. Todos, nuevos y antiguos, forman un conjunto compacto con igual validez y jerarquía.

Husserl actúa en el campo de lo registral; Wittgenstein en el campo de lo germinal. Si Husserl amplió el dominio de los objetos actuales, a los que se dirige la capacidad registral del hombre, Wittgenstein amplió el dominio de las cosas con sentido, incorporando a él el mundo de las cosas posibles, a los que se dirige la capacidad germinal del ser humano, porque todo es cuestión de colocarse en el juego respectivo y aceptar sus reglas. He aquí las puertas abiertas al futuro.