

Notas en torno al debate explicación-comprensión

I. Introducción

El “problema epistemológico” ha cobrado en los últimos tiempos un inusitado auge. La cuestión de los límites, las condiciones y las posibilidades del conocimiento científico está a la orden del día. En los debates en torno a esta problemática se hace presente la confrontación entre explicación y comprensión, que se remonta a la polémica sostenida entre W. Dilthey y los representantes del positivismo decimonónico (A. Comte, J. Stuart Mill): los partidarios de la primera (explicación) apostarían por un modelo de conocimiento anclado en las Ciencias Naturales, mientras que los partidarios de la segunda (comprensión) apostarían por un modelo cognitivo fundado en las Ciencias del Espíritu.

En el fondo, lo que está en juego en el debate explicación-comprensión es la cuestión de si las ciencias naturales constituyen el modelo de científicidad que tiene que ser asumido por las ciencias humanas o si estas últimas poseen un estatus cognoscitivo propio, radicalmente distinto al modelo científico-positivo. Todas las corrientes de pensamiento que apuestan por la primera alternativa serían herederas de posturas positivistas-empiristas, mientras que las que apuestan por la segunda alternativa serían herederas de posturas comprensivas-hermenéuticas.

Estas dos tradiciones de pensamiento marcan el debate epistemológico. Este debate nace formalmente en la modernidad, con el nacimiento y consolidación de las ciencias naturales. Y aun ahora, ambas tradiciones se hacen presentes en las posturas epistemológicas contemporáneas, tanto en los planteamientos de la filosofía analítica (“primer Wittgenstein”, A. Ayer, R. Carnap...) y del racionalismo crítico (K. Popper., H. Albert) como en los planteamientos de la hermenéutica (M. Heidegger, H.G. Gadamer) y la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt

* Director del Centro de Información, Documentación y Apoyo a la Investigación (CIDAI), de la UCA.

(K.O. Apel, J. Habermas...).

En estas notas pretendemos introducir al “problema epistemológico” con el propósito expreso de iluminar algún tipo de fundamentación epistemológica de las ciencias sociales. Por consiguiente, nos hacemos cargo de la polémica existente entre explicación y comprensión y, más aún, apostamos por los intereses de esta última. A lo largo de estas páginas, irán apareciendo los representantes —y las tesis más importantes— de una y otra tendencia. Asumimos que el modelo cognoscitivo de las ciencias humanas es distinto del de las ciencias naturales. Pensamos, además, que una epistemología de las ciencias sociales tiene que problematizarse en torno a ello. Al menos hipotéticamente, las ciencias humanas no pueden pensarse a sí mismas, en su cientificidad, con un estatuto similar al de las ciencias naturales. Aportar algunos elementos teóricos para contribuir a la autoreflexión de las ciencias sociales en torno a su cientificidad es uno de los objetivos esenciales de estas notas.

No pretendemos —ni mucho menos— elaborar una epistemología de las ciencias sociales, sino que muy modestamente lo único que buscamos es plantear algunos supuestos que son necesarios para su elaboración. Evidentemente, habrá muchos más supuestos —temas y problemas— que abordar para elaborar una epistemología de las ciencias sociales que sea lo suficientemente consistente y rigurosa. Sin embargo, pensamos que los problemas abordados constituyen un paso previo e ineludible para dar inicio a su elaboración.

II. El horizonte de la “explicación”

Con la modernidad, se impone un modelo cognoscitivo que tiene como referente básico el proceder de las ciencias de la naturaleza. Prácticamente, toda la epistemología occidental a estado dominada desde sus orígenes por este criterio cientificista. En lo que sigue, examinaremos las líneas fundamentales de desarrollo de esta tradición epistemológica cientificista, que va desde el racionalismo y empirismo clásicos y la crítica kantiana hasta el positivismo lógico y el positivismo refinado de Popper.

A. La epistemología clásica

La epistemología clásica se configura en el marco de las corrientes racionalistas y empiristas de los siglos XVII y XVIII. Con la “síntesis kantiana”, se genera un alternativa cualitativamente distinta a las alternativas epistemológicas ofrecidas por el empirismo y el racionalismo. Sin embargo, la perspectiva de Kant no se impone. Tras su muerte, en 1804, hay un retorno hacia la tesis radicales del empirismo; tesis que terminan imponiéndose, en el primer cuarto del siglo XX, primero con el atomismo lógico y, posteriormente, con el positivismo lógico. La

crisis del positivismo lógico, que data aproximadamente desde la segunda mitad de este siglo, ha posibilitado, en diversas direcciones y con diversos planteamientos, un retorno a Kant.

1. Las tesis racionalistas: Descartes

Con René Descartes (1596-1650) nos las tenemos con uno de los pensadores que más ha impactado en la cultura occidental. En efecto, el llamado “horizonte filosófico de la modernidad” tuvo su nacimiento con Descartes. Como es bien sabido, antes de Descartes se propendía a explicar lo real naturalísticamente, al modo griego; después de él, todo se explicará desde el Sujeto, desde el Yo. La filosofía moderna se caracteriza por ser una filosofía del Yo, es decir, una filosofía del sujeto pensante. Es Descartes quien establece las bases de esta forma de concebir y explicar lo real.

El pensamiento de este autor se edifica en torno a cuatro ideas fundamentales: la duda, el pensamiento, Dios y la sustancia; ideas que son tratadas sistemáticamente en “Los principios de la filosofía”². Examinemos brevemente lo que este autor viene a decirnos acerca de cada una de esas cuestiones, para poder así comprender los alcances del racionalismo cartesiano.

a) La duda es, fundamentalmente, un principio metodológico para el conocimiento correcto de la realidad. Es decir, la duda es el punto de partida obligado si lo que se pretende es lograr un saber cierto de lo real. “Para examinar la verdad es necesario...poner en duda, en tanto sea posible, todas las cosas”, particularmente aquellas en que “encontremos la menor sospecha de incertidumbre”: las cosas sensibles, de las cuales sabemos “por experiencia que... nos han engañado en muchas ocasiones” y también de “las cosas que nos parecieron en otros tiempos muy ciertas”³.

Sólo procediendo de esa forma es posible que el hombre pueda encontrar la verdad. Y es que la duda no tiene un fin sí misma, sino que tiene una función metodológica específica: liberar al hombre de todo “prejuicio” —sensible o dogmático— y, partiendo de ello, ponerlo en el camino del recto saber. Se trata, pues, de una duda metódica. La duda pone al hombre en el camino de las certezas racionales. El pensamiento es una de esas certezas fundamentales que el hombre adquiere mediante su dudar metódico.

b) El pensamiento es una de esas certezas racionales de las que no se puede dudar. El hombre no puede dudar de lo existente si no es porque es un ser pensante y, por lo mismo, no puede aprehenderse como un ser existente si no es por su facultad de pensamiento. “Mientras que rechazamos así todo aquello de que podemos dudar, por poco que sea, y lo suponemos falso... pero no podríamos suponer que no existimos porque de tal modo nos repugna concebir que el que piensa no existe al mismo tiempo que piensa, que, no obstante las más

piensa no existe al mismo tiempo que piensa, que, no obstante las más extravagantes hipótesis, no podríamos abstenernos de creer que la conclusión: pienso, luego existo es exacta, y consiguientemente la primera y más cierta que se presenta al que dirige ordenadamente su pensamiento”⁴. Es decir, de la aserción “pienso, luego existo” no podemos dudar, ya que es la verdad que con más evidencia y claridad se presenta a nuestro entendimiento, allí donde es ejercitado correctamente: que el sujeto humano se conciba como *res cogitans* es una verdad que se le da justo en el momento en que somete la totalidad de lo existente a la duda metódica. Incluso es de esa evidencia racional primaria de donde puede partir hacia la aprehensión de otras verdades.

En este sentido, el pensamiento es la facultad que posibilita al hombre el conocimiento de la *res extensa*. Y ello porque el conocimiento es la certeza fundamental que el sujeto humano posee, es decir, la certeza indudable. “Somos por el mero hecho de que pensamos” (Descartes)⁵.

c) En torno a Dios, Descartes desarrolla una argumentación que será clave para todo su pensamiento. Según nuestro autor, no se puede saber la verdad de una cosa si no es conociendo a su creador, lo cual vale incluso para el propio pensamiento. Dios —nos dice Descartes— es el creador último de lo existente. Y eso es justamente lo que se deduce de la certeza originaria de que soy un ser pensante. Porque en nuestro pensamiento la idea de Dios, como un ser perfecto, ocupa un lugar privilegiado: es una idea innata. Y la causa de la idea Dios en nuestro pensamiento es Dios mismo. “Porque encontramos en nosotros mismos la idea de Dios o de un ser enteramente perfecto, podemos buscar la causa por virtud de la cual esa idea está en nosotros... después de haber considerado con atención cuán inmensas perfecciones representa, nos vemos obligados a confesar que sólo podríamos haberla sentido de un ser muy perfecto, es decir, de Dios, que existe realmente”⁶.

De la idea que el hombre tiene de Dios, como una realidad perfecta, se sigue su existencia como un ser que, además de efectivamente perfecto, es causa de la idea que lo expresa y manifiesta en el hombre. Y esto porque el hombre, como un ser imperfecto que es, no puede ser el causante ni de la idea de Dios ni de la realidad efectiva de éste. La idealización que el ser humano hace de Dios es, pues, obra de Dios mismo, quien es también causa de su propia realidad. Dios se revela en nuestro pensamiento como la causa de su propia perfección, la causa de nuestras ideas sobre El y la causa de nuestro pensamiento. A todo ello se accede partiendo de la certeza de que somos unos seres pensantes, es decir, partiendo del pienso, luego existo (*cogito, ergo sum*).

Descartes deduce lógicamente que si el hombre tiene en su pensamiento la idea de un ser mucho más perfecto que él, este ser tiene que existir efectivamente. Y “demuestra” su existencia apelando al argumento de que si el hombre fuese el creador de tal idea, esa idea se la terminaría atribuyendo a sí mismo. Sin embargo,

cartesiano acerca de Dios.

d) En el tratamiento que hace nuestro autor de la idea de sustancia se remonta hacia una tradición filosófica que viene desde Aristóteles. En efecto, para Descartes sustancia es aquella realidad que, subyaciendo como “soporte” de otras realidades, es autosuficiente para ser lo que es. Sustancia es lo que no depende a nada exterior a su propia realidad, pero de lo cual todo lo existente depende. Sustancia es lo “permanente”, lo “eterno”, lo que no cambia. Aquí Descartes coincide con Aristóteles.

Sin embargo, hay entre ambos una diferencia fundamental. Y es que si para el estagirita el carácter de sustancialidad le compete estrictamente a las cosas naturales, para Descartes el carácter de sustancia le compete al pensamiento, a la *res cogitans*. En cierta forma, para nuestro autor la *res extensa* tendrá un carácter de sustancialidad “derivado”. De allí que para Descartes la sustancia por antonomasia sea Dios. “Cuando concebimos las sustancias, concebimos una cosa que no tiene necesidad más que de sí misma para existir... hablando en propiedad, sólo a Dios es aplicable, y ninguna cosa creada puede existir un sólo instante sin que la sostenga su poder”⁷. La sustancia pensante y la sustancia extensa son algo derivado de la sustancia divina, que es la sustancia por excelencia⁸.

Por otra parte, entre las ideas de duda, pensamiento, Dios y sustancia existe una articulación metodológica y metafísica. Metodológicamente, la búsqueda de la verdad debe iniciarse desde la duda; metafísicamente, sólo puede conocerse la estructura de lo existente desde la idea de Dios: Dios fundamenta sustancialmente al pensamiento y el pensamiento a la extensión.

Descartes deduce racionalmente de la existencia de un Dios bueno la existencia del mundo exterior. El mundo, por ser obra del supremo creador —que es una “razón infinita”— posee una estructura racional, es decir, una estructura lógico-matemática. Justamente esta racionalidad matemática del mundo natural implica perfectamente la posibilidad de conocerlo: el conocimiento del mundo es posible porque tanto la razón humana como la estructura misma del mundo son producto de la mente divina⁹. Conocer, pues, es para Descartes adecuar nuestra inteligencia a la realidad natural. Nuestra inteligencia tiene una estructura lógico-matemática, que ha sido creada por Dios. Dios también ha creado un mundo con una estructura racional. Es por esto que nuestra inteligencia puede ajustarse a la estructura del mundo, y el mundo puede acoplarse a la estructura de nuestra razón: en esto consiste el proceso del conocimiento para Descartes.

2. La crítica empirista del racionalismo: Locke y Hume

El racionalismo, como hemos visto, posee una confianza plena en el poder de la razón humana para conocer el mundo. Todo le es posible al hombre por la razón. Sin embargo, este optimismo racionalista se ve seriamente cuestionado

cuando se pasa del mundo natural al mundo social. Y es que el mundo social presenta contradicciones graves —injusticia, violencia, represión, pobreza— que ponen en tela de juicio la presunta voluntad racional y armónica de Dios. La realidad social más bien se orienta hacia la irracionalidad y la desarmonía.

Si ello es así, no es tan fácil aceptar que la razón pueda conducirnos hacia un conocimiento efectivo y cierto del mundo real. Más bien, habría que desconfiar de ella. Y si desconfiamos de la razón, tenemos que buscar la fuente del conocimiento cierto en un lugar distinto. Tenemos que buscar esa fuente en los sentidos. Esta es la alternativa que plantea el empirismo, corriente de pensamiento anglosajona que tiene en J. Locke (1632-1704) y D. Hume (1711-1776) a dos de sus principales representantes.

La gran tesis empirista es que un auténtico conocimiento, es decir, un conocimiento que quiera evitar especulaciones vacías, tiene que fundarse en la experiencia sensible: en la empiria. Aquello que no pasa por los sentidos no puede jamás convertirse en conocimiento cierto y efectivo. Y, a la inversa, todo conocimiento cierto y efectivo se funda en los sentidos. Por consiguiente, no se puede aceptar ninguna teoría o conceptualización que vaya más allá de los datos que presentes en nuestra sensibilidad.

“Supongamos —nos dice J. Locke— que la mente es... un papel en blanco, vacío de caracteres, sin ideas. ¿Cómo se llena? ¿De dónde procede el vasto acopio que la ilimitada y activa imaginación del hombre ha grabado en ella con una variedad casi infinita? A esto respondo con una palabra: de la experiencia. En ella está fundado todo nuestro conocimiento, y de ella deriva todo en último término. Nuestra observación, ocupándose ya sobre objetos sensibles externos, o ya sobre las operaciones internas de nuestra mente, percibidas y reflejadas por nosotros mismos, es la que abastece a nuestro entendimiento con todos los materiales del pensar”¹⁰. El conocimiento humano se origina en la experiencia. Todos los conceptos e ideas que el hombre forja mentalmente tienen que poseer una base empírica si han de ser verdaderos.

Para este autor, pues, no existe más fuente del conocimiento que la experiencia y la reflexión sobre las ideas que dicha experiencia nos aporta. “Nuestro conocimiento es real en cuanto que hay conformidad entre las ideas y las cosas”¹¹. En este sentido, lo que marca la extensión, los límites y el alcance del conocimiento es la experiencia sensible: he aquí la tesis central del empirismo lockeano. Es justamente la experiencia sensible, inmediata, la que fundamenta el surgimiento de las ideas “simples” y “complejas”, y, con ello, posibilita el surgimiento de los grados de conocimiento existentes: “intuitivo”, “demostrativo” y “sensitivo”¹².

“Yo creo —nos dice Locke— que existen dos tipos de ideas, de las que podemos estar seguros que concuerdan con las cosas mismas. Las primeras son

podemos estar seguros que concuerdan con las cosas mismas. Las primeras son las ideas simples; las cuales... deben ser necesariamente el producto de cosas que operan sobre la mente de modo natural... De aquí se sigue que las ideas simples no son ficciones de nuestra imaginación, sino productos naturales y regulares de cosas exteriores a nosotros... En segundo lugar, todas nuestras ideas complejas... [que] no pueden carecer de la conformidad necesaria para el conocimiento de lo real"¹³.

A partir de esta tesis fundamental, Locke edifica tu teoría del conocimiento, desde la cual intenta explicar, remitiéndose a la percepción sensible directa, tanto las formas complejas de reflexión —discernimiento, comparación, abstracción— como el lenguaje. La propuesta epistemológica de Locke es una propuesta radicalmente contrapuesta al racionalismo: se conoce por los sentidos, no por la razón. Estamos ante un optimismo epistemológico de tipo empirista.

Sin embargo, el empirismo no se agota en Locke. Con Hume alcanza un ulterior desarrollo y radicalización, mismos que darán al traste con cualquier optimismo epistemológico: se desbocará en el escepticismo. Hume acepta la tesis fundamental de Locke: todo conocimiento cierto se funda en percepciones sensibles. “Aunque nuestro pensamiento aparenta poseer una libertad ilimitada, encontraremos en un examen más detenido que, en realidad, está reducido a límites muy estrechos, y que todo este poder creativo de la mente no viene a ser más que la facultad de mezclar, trasponer, aumentar, o disminuir los materiales suministrados por los sentidos y la experiencia”¹⁴.

Incluso, siguiendo la línea de razonamiento inaugurada por Locke, continúa diciendo Hume: “podemos dividir todas las percepciones de la mente en dos clases... Las menos fuertes e intensas comúnmente son llamadas pensamientos o ideas; la otra especie carece de nombre en nuestro idioma... Concedámonos, pues, a nosotros mismos un poco de libertad y llamemóslas impresiones... Con el término impresión, pues, quiero denotar nuestras percepciones más intensas... Y las impresiones se distinguen de las ideas que son percepciones menos intensas de las que tenemos conciencia, cuando reflexionamos sobre las sensaciones o movimientos arriba mencionados”¹⁵. Los contenidos de la mente humana se constituyen a partir de percepciones, las cuales se originan últimamente en la experiencia. “Hume coincide con Locke al entender que esta fundamentación de las percepciones es una fundamentación genética, es decir, una fundamentación en virtud del origen: todas nuestras percepciones se fundamentan en nuestra experiencia precisamente porque en última instancia se han generado en ella”¹⁶.

Si bien Hume coincide en este principio empirista con Locke, hay un punto en que se distancia de éste: en lo que podemos saber acerca del mundo exterior. Y es aquí donde la crítica empirista del racionalismo, de la mano de Hume, alcanza su expresión más radical. Recordemos que para el racionalismo el mundo posee una estructura lógico-matemática y la razón humana es capaz de “desifrar”

los caracteres matemáticos en que “está escrito el gran libro de la naturaleza” (Galileo Galilei). Apelando “al pienso, luego existo” lo que nos viene a decir el racionalismo es que si nos forjamos ideas acerca del mundo exterior, es porque este mundo existe efectivamente y que, más aún, es la causa de aquellas ideas. Y es por aquí que enfila su crítica Hume, es decir, examinando la idea de causalidad.

La pregunta crucial para nuestro autor es la siguiente: ¿tenemos experiencia sensible de la causalidad?¹⁷ Su respuesta es tajante: no tenemos experiencia sensible de la causalidad. Para argumentar su respuesta se vale de un ejemplo que se ha vuelto ya clásico: el ejemplo del sonido de la campana que sigue al tirón de la cuerda. Lo que decimos comúnmente es que el tirón de la cuerda es causa del sonido de la campana. Sin embargo, nos dice Hume, lo único que se nos da en ese evento son dos experiencias sucesivas, pero no la experiencia de causalidad. ¿De dónde proviene entonces esa idea? Proviene de la costumbre. Esto es todo lo que tenemos: estamos acostumbrados a que después de una determinada sensación se producirá otra; es decir, lo único que se nos ha dado sensiblemente es una sucesión cronológica de dos experiencias, y por mera costumbre decimos que una es causa de la otra.

“Ningún hombre habiendo visto tan sólo moverse un cuerpo al ser empujado por otro, puede inferir que todos los demás cuerpos se moverán tras un impulso semejante. Todas las inferencias realizadas a partir de la experiencia, por tanto, son efectos de la costumbre y no del razonamiento... La costumbre es, pues, la gran guía de la vida humana. Tan sólo este principio hace que nuestra experiencia nos sea útil y nos obliga a esperar en el futuro una serie de acontecimientos similares a los que han aparecido en el pasado”¹⁸.

Por la costumbre, pues, vinculamos experiencias sucesivas; el nombre que damos a esa vinculación es causalidad. No se trata, por tanto, de algo que funcione en el mundo real. A los que intentan pasar de la sensibilidad al mundo externo, apoyándose en la idea de causalidad, Hume les plantea lo ilícito de ese proceder: no es lícito pasar de las sensaciones al mundo externo, como si éste fuera la causa de aquéllas. Del mundo externo, nos termina diciendo este autor, es bien poco lo que podemos saber. “Ningún objeto revela por las cualidades que aparecen a los sentidos, ni las causas que lo produjeron, ni los efectos que surgen de él, ni puede nuestra razón, sin la asistencia de la experiencia, sacar inferencia alguna de la existencia real y de las cuestiones de hecho”¹⁹.

Pero esta inferencia acerca de la existencia real y de las cuestiones de hecho es sólo eso: una inferencia, que me da una idea muy indirecta de los “poderes secretos” (Hume) de la naturaleza. En el fondo, del mundo exterior lo único que podemos forjarnos son “conjeturas”. Llevada esta postura al límite, desembocamos en un escepticismo, es decir, en la negación práctica de la posibilidad de conocer la realidad: lo único cierto que tenemos son nuestras experiencias subjetivas.

3. La “síntesis” kantiana

I. Kant (1724-1804) se propone fundar una teoría del conocimiento que evite las consecuencias escépticas del empirismo, y que, al mismo tiempo, asuma críticamente algunos postulados del racionalismo. Kant pretende establecer “los principios del saber verdadero” (X. Zubiri). La gran obra de Kant, *Crítica de la razón pura*, estará destinada a dar cuenta de los principios fundamentales del conocimiento científico. Esta fundamentación será resultado de una “síntesis” del racionalismo y el empirismo. Veamos cómo procede nuestro autor.

El conocimiento teórico, es decir, el conocimiento científico, sólo puede darse si no como resultado de una síntesis entre las categorías *a priori* del entendimiento y las intuiciones sensibles: este es el resultado al que arriba Kant. Ahora bien, nuestro autor llega a este resultado sólo por la asunción de unos determinados postulados empiristas y racionalistas. Son estas las dos concepciones con las que Kant se enfrenta y las que busca superar, elaborando una síntesis en la que se recoja lo que de positivo puedan tener ambas reflexiones epistemológicas.

Del racionalismo asume la tesis de que la ciencia debe fundamentarse en proposiciones de valor universal y necesario; mientras que del empirismo asume la tesis de que la ciencia debe interrogar a la experiencia sensible²⁰. Quedarse con uno de ambos términos implicaría para Kant volver a las posturas estrechas ya sea del empirismo o ya sea del racionalismo.

Sin embargo, no hay que perder de vista que la intención principal de nuestro autor es reivindicar lo crucial de la experiencia sensible para el proceso del conocimiento científico. Como él mismo dice, su propósito es erigir “un tribunal que garantice sus pretensiones legítimas (de la razón) y que sea capaz de terminar con todas las arrogancias infundadas, no con afirmaciones de autoridad, sino con las leyes eternas e invariables que la razón posee. Semejante tribunal no es otro que la misma crítica de la razón pura... No entiendo por tal crítica la de libros y sistemas, sino la de la facultad de la razón en general, en relación con los conocimientos a los que puede aspirar prescindiendo de toda experiencia”²¹.

Y es que si bien es cierto que, como piensa Kant, no se puede prescindir de la razón —de sus principios y de sus leyes— para el proceso de conocimiento, a él le parece que por sí misma es incapaz de brindar conocimientos seguros y ciertos sobre la naturaleza de las cosas. Es justamente esta limitación de la razón la que Kant se propone examinar —y superar— en su teoría del conocimiento, que no tiene otra finalidad más que la de ser una crítica de la facultad de la razón en general, respecto de todos los conocimientos que ésta pueda alcanzar “prescindiendo de toda experiencia”.

De aquí que el grave problema con el que se enfrenta Kant radica en establecer las limitaciones que pueda tener la razón para ofrecer conocimientos seguros, tratando, al mismo tiempo, de determinar el ámbito de temas que la razón y el

entendimiento puedan abordar con independencia de la experiencia. Recojamos rápidamente las conclusiones a las que llega Kant en torno a esta problemática.

a) Kant piensa que conocimientos teóricos sólo se pueden tener de los fenómenos, es decir, sólo de los hechos que se nos aparecen y se nos dan a través de los sentidos. De aquellas cosas de las cuales es imposible tener algún tipo de experiencia no se puede obtener algo que tenga que ver con el conocimiento científico. Aunque, por otra parte, no basta con la experiencia “bruta” que nos proporcionan los sentidos para alcanzar este tipo de conocimiento. Se necesita también de un momento racional-subjetivo. La síntesis de ambos momentos da por resultado el conocimiento científico: este se tiene, por consiguiente, sólo de objetos, es decir, de cosas que están “ante” el sujeto racional.

b) Según nuestro autor, la pretensión de alcanzar conocimientos científicos de cosas allende la experiencia es una pretensión que puede conducir a problemas y confusiones dialécticas. Más aún, en unos niveles de pensamiento y de reflexión separados de la experiencia sensible el mismo conocimiento es imposible; tan imposible que en casos extremos se cae en apariencias e ilusiones absurdas: en falsas contradicciones. Lo cual no quiere decir que la razón no pueda concebir ideas con independencia de las intuiciones sensibles. Evidentemente que sí puede, pero esas ideas no tendrán un estatuto científico.

c) De hecho, la razón puede pensar y piensa acerca de la cosa en sí (*noúmeno*). Y lo hace mediante tres grandes ideas, llamadas por Kant “principios de la razón pura”: Mundo, Alma y Dios²². Es con estas tres grandes ideas, que corresponden a realidades que no se nos dan sensiblemente, con las que el entendimiento amplía heurísticamente su horizonte epistemológico y se orienta en la búsqueda del saber verdadero.

d) Los problemas del conocimiento teórico nacen justamente cuando se pretende convertir en “objeto” de conocimiento al *noúmeno*, es decir, a la cosa en sí. Cuando esto sucede, se cae en una confusión dialéctica-especulativa; se cae en la falsedad, las apariencias y las antinomias. Y ello porque en principio la realidad de la cosa en sí es incognoscible científicamente.

f) Los límites, las condiciones y las posibilidades del conocimiento científico están dados por las experiencias sensibles a las que el hombre pueda aplicar las categorías *a priori* de su entendimiento. La razón humana —si tiene un interés científico— no puede proceder con independencia de las intuiciones sensibles. Cuando la razón no procede de esta forma, y decide abocarse a los problemas de la cosa en sí con pretensiones de científicidad, cae en las contradicciones, las apariencias y los paralogismos. La razón, nos dice Kant, puede pensar todo lo que quiera acerca de la cosa en sí; pero es imposible que pueda alcanzar un conocimiento científico de la misma. Conocimiento y saber, pues, no se identifican sin más con el pensar. Por otra parte, si bien es cierto que la realidad de la cosa

en sí —al ser pensada por la razón— obliga al hombre a avanzar en dirección hacia la totalización y unificación de su conocimiento, también es cierto que al hombre le es imposible alcanzar definitivamente un conocimiento total y unitario del mundo objetivo.

En definitiva, para Kant el objeto del conocimiento científico es un objeto construido por el sujeto cognoscente. El conocimiento científico recae sobre fenómenos. Y éstos no se nos presentan como fenómenos si no es porque los hacemos tales aplicando a nuestras experiencias los conceptos y categorías que hay en nuestra subjetividad. El problema que Kant no se plantea con suficiente claridad es de dónde provienen esas categorías *a priori*. Sin embargo, su intuición es muy fecunda. Es decir, su idea de que el sujeto no ejercita su acto cognitivo como un “papel en blanco” (Locke), sino que va “armado” con unos esquemas previos que son los que le permiten ordenar y seleccionar sus posibles experiencias. Esta intuición ha sido asumida por las epistemologías contemporáneas, que han profundizado en la naturaleza biológica, psicológica, social e histórica de los esquemas subjetivos de los hombres. Asimismo, se ha profundizado más en la naturaleza del sujeto que conoce: se trata de un sujeto encerrado sobre sí mismo, sino de un sujeto vinculado comunicativamente a otros sujetos.

Pese a la fecundidad que en la actualidad tiene la tradición kantiana, no fue esta la perspectiva epistemológica que se impuso tras la muerte de Kant. Terminó imponiéndose la tradición epistemológica empirista, que alcanzó su máxima expresión en el llamado positivismo lógico y se reformuló críticamente después en el positivismo “refinado” de K. Popper.

B. El triunfo de la epistemología empirista

1. El positivismo lógico

El positivismo lógico (=PL) tiene su época de auge y expansión entre 1925 y 1950, aproximadamente. Se trata de una corriente de pensamiento que no se fundamenta en un puro empirismo, al estilo clásico. Sus antecedentes se remontan hasta el empirismo clásico de Hume y Locke, pero al mismo tiempo asumen algunas tesis racionalistas al estilo de Leibniz, e incorporan los aportes físico-matemáticos de H. Poincaré y A. Einstein.

Los supuestos fundamentales del PL se encuentran en el *Tractatus Logico Philosophicus* de L. Wittgenstein, así como también en los trabajos dedicados a la lógica-matemática de B. Russell, G. Peano y G. Frege. La corriente alcanza su formulación clásica en los trabajos de R. Carnap, O. Neurath y A. Ayer. Hombres como E. Nagel, H. Reichenbach, A. Tarski y J.R. Weinberg contribuyeron a difundir las tesis del PL²³. En su última etapa de desarrollo —en los años 40— el PL se traslada de Austria, Inglaterra y Alemania hacia los Estados Unidos,

donde su influjo se hizo sentir en la psicología conductista, el funcionalismo sociológico y el pragmatismo. Asimismo, buena parte del desarrollo de la lógica-matemática moderna —con su impacto tecnológico en las ciencias de la información— se ha visto influenciado por el PL.

Entonces, con el PL nos enfrentamos con un fenómeno intelectual que ha dejado su huella en la cultura académica occidental del siglo XX. Es un fenómeno al que tiene que prestársele atención, sobre todo por las incidencias negativas que ha tenido a nivel epistemológico, especialmente por la cientificidad a ultranza que ha propagado... Para establecer sus tesis, los PL se enfrentan con lo que ellos llaman metafísica. Su finalidad es “eliminar” la metafísica. Y esa “eliminación” los lleva a redefinir qué es la filosofía y cuál es su función. Examinemos cada una de estas cuestiones.

a) *Idea de metafísica.* La metafísica es para el PL un saber no científico, es decir, se trata de un saber que carece de fundamentos empíricos. Es un lenguaje, y como tal está formada por un conjunto de aserciones, proposiciones, tesis, argumentos... Pues bien, las aserciones de la metafísica —nos dicen los PL— no son empíricas. No nacen ni se originan en la experiencia de los individuos, ni tampoco pueden verificarse empíricamente.

¿Dónde se originan las aserciones metafísicas? Se originan en el lenguaje. Y no en cualquier lenguaje, sino en un lenguaje “falseado”, “confundido”. Como dice Ayer: “un ejemplo en que una consideración propia de la gramática conduce a la metafísica es el caso del concepto metafísico de Ser. Quienes plantean cuestiones acerca del ser, basadas en el supuesto de que la existencia es un atributo, son culpables de seguirla gramática más allá de los límites del sentido”²⁴.

Para Ayer son confusiones gramaticales —mal uso del lenguaje— las que conducen a la metafísica. Es decir, ésta se origina en desviaciones gramaticales y en malentendidos lingüísticos. Según este autor, “estamos justificados a concluir que todas las afirmaciones metafísicas son absurdas”²⁵. En el fondo, lo que nos quiere decir es que las aserciones metafísicas son aserciones no empíricas, y que por ello carecen de sentido. La metafísica está constituida por “pseudoproposiciones” (J.R. Weinberg).

La imposible verificación de las aserciones metafísicas no sólo es empírica, sino también lógica. Si se aplica al discurso metafísico las reglas de demostración de la lógica formal y matemática, se hace evidente su inconsistencia lógico-formal. Como señala Weinberg, “ni la demostración lógica ni el método experimental pueden descubrirnos los hechos enunciados en tales aserciones. Más allá de los métodos de razonamiento apodíctico y de la experimentación no hay ningún tercer método para determinar el significado y la verdad (del lenguaje)”²⁶.

En definitiva, la metafísica está constituida por un conjunto de aserciones nacidas de razonamientos erróneos, confusiones gramaticales y desviaciones lingüísticas. Estas aserciones carecen de referentes empíricos y además son lógicamente inconsistentes. En el fondo, se cae en la metafísica por el simple desconocimiento de la gramática lógica del lenguaje. “El metafísico... no pretende escribir absurdos. Cae en ellos porque es burlado por la gramática, o porque comete errores de razonamiento, tales como el que conduce la concepción de que el mundo sensible es irreal”²⁷.

b) *Eliminación de la metafísica.* El procedimiento empleado por el PL para “eliminar” la metafísica tiene por base el llamado “principio de verificación”, lógica o empírica, aplicado a las proposiciones o enunciados de la metafísica. Este “principio” consiste en afirmar que “el significado de un enunciado reside en el método de su verificación. De ahí que conocer el significado de un enunciado, comprenderlo, sea saber cómo verificarlo; y una consecuencia adicional es que si no hay modo en absoluto de verificar una proposición, ésta carece de sentido”²⁸.

¿En qué consiste este criterio de verificación? Pues bien, en este punto volvemos a las tesis empiristas que asume el PL. El conocimiento verdadero, nos dicen los empiristas, se funda en hechos de la experiencia sensible. En esta línea de argumentación, para el PL el conocimiento por excelencia es el conocimiento científico-natural, que es un conocimiento que tiene sus raíces en hechos experienciales.

El conocimiento científico-natural se expresa en un lenguaje. Y es justamente este lenguaje el que interesa al PL. En las ciencias naturales, los hechos de la experiencia sensibles que las fundamentan se corresponden, término a término, con determinadas proposiciones sobre las que se edifica el lenguaje de aquéllas. Estas proposiciones —que se corresponden con hechos de la experiencia— son unas proposiciones “básicas”, “atómicas” o “protocolares”.

Lo que nos quieren decir los PL es que en las ciencias naturales el orden del lenguaje se corresponde cuasi perfectamente con el orden de las cosas. En palabras de Russel, “en un lenguaje lógicamente perfecto las palabras de una proposición se corresponderían una a una con los componentes del hecho correspondiente”²⁹. Y el lenguaje de las ciencias naturales es, en el fondo, un lenguaje lógicamente perfecto. Las proposiciones básicas sobre las que se edifica el lenguaje científico, con sus teorías, leyes e hipótesis, tienen una estructura lógica, rigurosa y perfecta.

El edificio de las ciencias, en la visión PL, es un sistema axiomático, que se construye mediante procedimientos inductivos. La inducción es un procedimiento analítico a través del cual se extraen conclusiones generales a partir de hechos o situaciones particulares. Este procedimiento es fundamental para el PL. Las proposiciones básicas de la ciencia se corresponderían con hechos empíricos

particulares. De esas proposiciones se inducirían, yendo de lo particular a lo general, las hipótesis y las teorías. Entre las proposiciones básicas, las hipótesis y las teorías debe existir una coherencia lógica rigurosa. Justamente las ciencias naturales cumplen con este requisito.

Como puede verse, es claro que el primer criterio de verificación para el PL consiste en la “reducción” de las proposiciones “complejas” del lenguaje científico a proposiciones “simples” que enuncian directamente hechos de experiencia. Este procedimiento es llamado por el PL “análisis reductor”, empleado ya por el atomismo lógico³⁰.

Pero ese no es el único criterio de verificación utilizado por el PL. Hay un segundo criterio que no es empírico, sino lógico. En este punto, los PL parten del supuesto de que el lenguaje lógico-matemático es un lenguaje perfecto, ya que es el único lenguaje capaz de corresponderse término a término con los datos de la realidad sensible. De aquí que sea importante el análisis de la estructura lógica de las proposiciones “complejas”.

Este análisis ha de conducir a la determinación de la estructura lógica de las proposiciones simples. Es por este proceder que se caracterizará propiamente el PL: se tratará de validar o invalidar el sentido de una proposición a través del análisis lógico-formal de su estructura. Si la misma se ajusta a las reglas lógico-formales, se la tendrá como una proposición verdadera (con sentido); si no es así, se la tendrá como una proposición no verdadera (sin sentido), no científica.

No se trata de determinar si lo analizado representan o no hechos empíricos, sino de verificar si sus componentes elementales están entrelazados entre sí de una forma lógicamente consistente. Una vez que se ha determinado la validez lógica de las proposiciones simples, se examina la validez lógica de todo el sistema científico edificado inductivamente desde ellas. En esto consiste el “análisis lógico del lenguaje” utilizado como principio de verificación. Al utilizar este principio de verificación, el criterio reductivo-empirista se vuelve secundario, aunque no desaparece del todo, ya que siempre se mantiene la idea de que “los enunciados más simples en el lenguaje primario se refieren a lo dado y describen directamente la experiencia..., es decir, los estados más simples de los que cabe tener conocimiento”³¹.

En lo que toca al problema de la “eliminación” de la metafísica, es evidente —nos dicen los PL— que las mismas carecen de contenido empírico. Si ello es así, carece de valor aplicar el criterio de verificación empirista a sus proposiciones. Es decir, no hay que prestar atención a la metafísica; más bien hay que rechazarla, ya que no posee ningún significado teórico. Y esto se demuestra si se aplica no ya el criterio empírico, sino el criterio lógico. En este punto, los PL están convencidos de que la estructura proposicional de la metafísica está edificada a partir de una clara violación de las leyes de la gramática lógica.

Por consiguiente, si se le aplica el análisis lógico inmediatamente es eliminada del ámbito de los saberes con significado teórico. Lo único que nos queda de ella son equívocos y confusiones gramaticales y lingüísticas. Proceder al análisis lógico del lenguaje de la metafísica es proceder a su eliminación vía la demostración de la inconsistencia lógica de su lenguaje.

c) *Idea de filosofía.* Para comprender la idea de filosofía en el PL hay que entender en qué consiste para ellos la función de la misma. Pues bien, la función de la filosofía no estriba en preguntarse por los principios últimos de las cosas ni tampoco en preguntarse por la totalidad de la realidad. Tampoco la filosofía tiene que elaborar conocimientos acerca de lo empírico-positivo. Esta tarea correspondería a las ciencias exactas.

Para el PL, la función primordial de la filosofía consiste en ser una “analista” lógica del lenguaje de las ciencias. La filosofía, en el sistema inductivo de las ciencias, cumple con la tarea de analizar lógicamente el lenguaje científico, con el fin de evaluar su consistencia lógico-formal. “La filosofía debe ser identificada consecuentemente con el análisis. El análisis (lógico) es la única actividad legítima de los filósofos”³².

“La filosofía —dice Ursom— es nada más y nada menos que el análisis del lenguaje; y como quiera que el análisis se lleva a cabo en un conjunto de equivalencias, que son tautologías, la filosofía es incluso igualada a la lógica”³³.

Y Ayer es más claro aún: “si el filósofo ha de sostener la pretensión de hacer una contribución especial al acervo de nuestro conocimiento, no debe intentar formular verdades especulativas, ni buscar primeros principios, ni hacer juicios *a priori* acerca de la validez nuestras creencias empíricas. En realidad tiene que limitarse a trabajos de esclarecimiento y análisis”³⁴.

En resumen, la función de la filosofía no es otra que la de analizar la estructura lógica del lenguaje humano, con la finalidad de determinar su significado teórico. Respecto de las ciencias, la filosofía cumple dos cometidos básicos: analiza su lenguaje con el fin de ayudarle a mejorar su metodología y “chequea” las derivaciones lógicas que se hecen desde las proposiciones simples a las proposiciones complejas. En la visión del PL, la filosofía es igual a la lógica: es una lógica de las ciencias.

El esquema epistemológico del PL es el siguiente: realidad empírica (“atómica”) → sujeto (representaciones) → realidad empírica (verificación). Es decir, el proceso de conocimiento consiste en lo fundamental en un proceso en el cual el sujeto cognoscente es “impactado” en sus sentido por la realidad “atómica”, lo cual trae como resultado “reflejo” la elaboración de representaciones, que han de ser verificadas en la realidad.

El sujeto impactado, por su parte, es un sujeto individual, que solitariamente

—solipsistamente— recibe pasivamente los influjos experienciales. Asimismo, en el proceso de conocimiento interviene el lenguaje. Se trata de un lenguaje de tipo lógico-matemático, que es el único lenguaje que “refleja” de forma cuasi “perfecta” la estructura atómica de la realidad.

Las condiciones, los límites y las posibilidades del conocimiento se juegan para el PL en el marco de los siguientes elementos: un sujeto solipsista (solitario), una realidad que afecta sensiblemente a este sujeto y un lenguaje lógico-matemático con el cual se elabora un tipo de conocimiento perfecto y definitivo: el conocimiento científico.

2. El aporte de Popper

El filósofo vienés K. Popper es el fundador del llamado racionalismo crítico, mediante el cual intenta enfrentar cualquier tipo de utopía social-revolucionaria. Como señala J. M. Mardones, contra la revolución Popper propone la reforma social. Políticamente, pues, este autor se define como un conservador, anticomunista y defensor del sistema capitalista. Pero el racionalismo crítico quiere ser, ante todo, una doctrina crítica acerca de los fundamentos metodológicos del conocimiento científico. Y es en este punto donde la contribución de este autor se ha vuelto decisiva para la autocompresión que las ciencias naturales y sociales han logrado de sí mismas tras la crisis del científicismo positivista.

La epistemología popperiana gira en torno al “principio de falsificación”, es decir, de “demostración del error”. Este principio nos da el criterio popperiano de demarcación entre teorías empíricas (científicas) y no empíricas. “La teoría de la falsificación demarca la teoría empírica o científica, de la teoría no empírica o conocimiento no científico”³⁵.

El método científico —que según Popper es único para todos los campos de la investigación científica— se desarrolla en forma de tríada: problema-conjetura-refutación (crítica) (J. M. Mardones). “Se parte siempre de problemas, se conjetura una solución y se pretende refutar. Si resiste la aceptamos provisionalmente” (L. Velázquez Campo).

Popper cuestiona críticamente el esquema cognitivo propuesto por el PL. En lo fundamental, cuestiona el procedimiento inductivo en el que se apoya el PL para dar cuenta de la naturaleza del conocimiento científico. Para nuestro autor, la ciencia no consiste en un conjunto de proposiciones complejas inducidas desde unas proposiciones particulares (simples). Es decir, la ciencia no procede de lo particular a lo general, sino a la inversa: va de lo general a lo particular. Partimos de lo general (una teoría establecida), elaboramos una conjetura (hipótesis) que cuestione dicha teoría y en seguida intentamos refutar la teoría contrastando la conjetura con casos empíricos particulares. Es de esta forma —nos dice Popper—

como procede la ciencia. “La teoría que desarrollaremos en las páginas que siguen se opone directamente —nos advierte— a todos los intentos de apoyarse en la idea de la lógica inductiva. Podría describírsele como la teoría del método inductivo de contrastar, o como la opinión de que una hipótesis sólo puede contrastarse empíricamente —y únicamente una vez que ha sido formulada”³⁶.

Estamos, pues, ante una metodología falsacionista. “No podemos conocer la verdad, pero sí el error de nuestras teorías. La verdades sólo el horizonte de nuestra búsqueda sin término”³⁷ Aquel error es verificado cuando las teorías establecidas son sometidas a la prueba de nuevas experiencias. “El hombre de ciencia, ya sea teórico o experimental, propone enunciados —o sistemas de enunciados— y los contrasta paso a paso. En particular, en el campo de las ciencias empíricas construye hipótesis —o sistemas de teorías— y las contrasta por medio de observaciones y experimentos”³⁸. “La falsificación consiste... en la demostración del error, y no en la verificación o confirmación”³⁹.

La teoría que resiste mejor la falsación es la teoría más consistente y la que se impone a la comunidad de científicos. En la perspectiva popperiana, hemos de estar falseando constantemente las teorías establecidas, es decir, contrastándolas con nuevos hechos y experiencias. Por tanto, las teorías científicas son siempre provisionales, son algo siempre sujeto a modificación y cambio. La ciencias evolucionan a partir de la revisión de sus fundamentos teóricos; no hay teorías definitivas; nuestro saber es siempre algo provisional.

Ante hemos dicho que el racionalismo de Popper es crítico. Pues bien, ello es así porque para este autor “el mundo existe y lo que se pretende es conocer ese mundo real. El conocimiento aspira a una descripción verdadera del mundo, si bien nunca sabremos si ese objetivo está cumplido. Lo único que puede demostrarse es que una teoría es falsa”⁴⁰. Y, como ya indicamos, una teoría se vuelve falsa en tanto en cuanto se vuelve incapaz para explicar nuevas experiencias, mismas que si pueden ser explicadas por teorías alternativas... Y estas últimas habrán de someterse inexorablemente al criterio de falsación. Es así como evolucionan las ciencias: las teorías que no resisten el examen de la falsación son desplazadas por otras que si lo pueden resistir, y éstas serán sometidas al mismo examen....

Como puede verse, de lo que se trata es de refutar las teorías establecidas. Se trata de escrutarlas críticamente, a la luz de nuevos hechos con la finalidad expresa de demostrar sus limitaciones explicativas. En esto se aleja Popper del criterio de científicidad de los PL. Para éstos, el saber científico-natural es algo definitivo en cuanto a su valor de verdad. Esto no es más que un “dogma positivista del significado o sentido” (Popper); dogma que exige que “todos los enunciados de la ciencia empírica (...) sean susceptibles de una decisión definitiva con respecto a su verdad o falsedad”⁴¹. El saber científico —nos dice este autor— es algo siempre cambiante e inacabado.

También señalamos que Popper se aleja del PL en la consideración del papel jugado por la inducción en la metodología científica. Los PL se centran en la inducción como procedimiento analítico para la formación del edificio conceptual de las ciencias. Popper se centra en la deducción. Para éste se parte siempre de un conocimiento general previo el cual justamente tiene que ser refutado o reafirmado desde la contrastación empírica. En ésto nuestro autor es tajante: "Sólo admitiré un sistema entre científicos o empíricos si es susceptible de ser contrastado por la experiencia. Estas consideraciones nos sugieren que el criterio que hemos de adoptarlo es el de verificabilidad, sino el de la falsabilidad de los sistemas. Dicho de otro modo: no exigiré que un sistema científico pueda ser seleccionado, de una vez y para siempre, en un sentido positivo; pero sí que sea susceptible de selección en un sentido negativo por medio de contrastes o pruebas empíricas: ha de ser posible refutar por la experiencia un sistema científico empírico"⁴².

En resumen, pues, "el modelo de desarrollo del conocimiento de Popper es un proceso cíclico de 'conjeturas y refutaciones'". En la ciencia "no se debe ir sobre lo seguro, sino que hay que 'saber arriesgarlo todo'. Sólo se puede aprender a raíz de la refutación, que enseña algo que no se esperaba. Entonces se formula una nueva conjetura, compatible con los datos disponibles, en la expectativa de que ésta conduzca a nuevos dominios de la experiencia y el conocimiento"⁴³. Para Popper, pues, "los científicos nunca deberían regirse por la búsqueda del conocimiento infalible. El criterio de la infalibilidad, dice, es un remanente del esencialismo, que es una teoría del conocimiento errónea. El conocimiento es un proceso de ensayo y error entre conjeturas y refutaciones que se encuentra en un estado de progresión constante y permanente"⁴⁴.

¿Cuáles son los supuestos epistemológicos del positivismo refinado de Popper?

Este autor asume la perspectiva kantiana. En el proceso de conocimiento, el punto de partida lo constituye el sujeto cognoscente armado de sus teorías (representaciones), quien contrasta dichas teorías con la realidad empírica, para luego retornar a las mismas con la pretensión de modificarlas o reemplazarlas. "La principal tarea de la filosofía es, para nuestro autor, la búsqueda de la verdad. Esta tarea nos lleva a lanzar teorías que consigan acercarse a la realidad más que las anteriores. Y aquí tenemos de nuevo la problemática kantiana... Este es también el problema y el drama de Popper"⁴⁵. Es decir, en la perspectiva popperiana "no construimos teorías a partir de la experiencia (inducción). Todo lo que conocemos viene dado por el propio acto de conocer, es estructurado desde la razón que conoce. La realidad queda asumida como un segmento de la teoría. Esto nos obliga a suponer que la teoría funciona como la realidad. Si hay desacuerdo, abandonamos la teoría. Esta es la búsqueda sin término: lanzar conjeturas y eliminar los errores. Imponemos nuestras leyes a la naturaleza, pero no necesariamente con éxito como pensaba Kant, sino de forma siempre provisional"⁴⁶.

Este tratamiento de la cuestión aleja a Popper del burdo planteamiento epistemológico elaborado por el PL. Sin embargo.

Muchos autores —que han asumido las tesis de T. Kuhn⁴⁷— verían como una limitación de la teoría de la ciencia de Popper el hecho de que éste se halla centrado exclusivamente en el desarrollo intracientífico y no halla reparado en los factores externos —económicos, políticos, culturales— que inciden en forma determinante en la evolución de las ciencias. De esta forma, en la óptica de Popper la ciencia se desarrolla de un modo acumulativo, mientras que Kuhn vendría a sostener que el “progreso histórico de la ciencia no se logra añadiendo ulteriores descubrimientos y teorías a las de la época anterior, de tal manera que amplían y generalizan estos. La ciencia avanza, más bien, en zig-zag. Su evolución (...) presenta momentos de discontinuidad, callejones sin salida, o verdaderas revoluciones”⁴⁸. Con la teoría de los paradigmas de T. Kuhn, la historia de la ciencia viene a ser entendida “como un proceso complejo donde juegan un rol importante muchos factores psicosociales, y no solamente la fuerza de los argumentos y los intentos fracasados de refutación (racionalismo crítico). La ciencia no es, por tanto, tan racional y objetiva como se presentaba; al menos, se destruye el mito de una estricta racionalidad lógico-empírica”⁴⁹. Siguiendo a Kuhn, “la lógica de la investigación debe relativizarse en la perspectiva del cambio histórico y las condiciones sociales” (R. Bubner).

III. El horizonte de la “comprensión”

Las actuales ciencias humanas o sociales tienen su antecedente histórico en las llamadas “ciencias del espíritu” (W. Dilthey). Justamente es con éstas últimas que lo específicamente humano —como contradistinto a lo natural— comienza a ser considerado formalmente como objeto de la reflexión científica. Es así como nace un nuevo horizonte conceptual, que si bien en sus inicios estaría marcado por el modelo cognitivo de las ciencias naturales —la explicación—, posteriormente daría paso a la instauración de un nuevo modelo cognitivo —la comprensión— para dar cuenta de la dinámica del mundo social y humano. En este apartado haremos un recorrido breve y puntual sobre los momentos fundamentales del desarrollo de este horizonte intelectual: el horizonte de la comprensión.

A. El reduccionismo científicista y su superación crítica

a) *Dilthey*. Las ‘ciencias del espíritu’ desarrolladas en el siglo XIX, sobre todo por obra de W. Dilthey)⁵⁰, fundan sus principios de investigación en la metodología explicativa propia del empirismo positivista. Se apoyan en una metodología que ‘reduce’ el conocimiento de lo existente a lo que puede ser

validado empíricamente. Esta reducción, como señala Otto Apel, se expresa en la opinión de que “detrás del mundo de la vida, mundo cargado de significados, reducible en todo tiempo a lo subjetivo y a la expresión de la vida anímica histórica, se encuentra para la consciencia del siglo XIX el mundo de la ciencia natural exacta”⁵¹.

Otto Apel enfrenta críticamente el problema de la reducción que se opera — desde el empirismo positivista— de la totalidad de lo existente a lo experienciable fácticamente. “El denominador común de las posturas científicas del siglo XIX con respecto a los fenómenos del espíritu, como el lenguaje y la literatura, la filosofía y el derecho, puede concebirse como tendencia a la reducción óptica”⁵². Es esta ‘tendencia’ metodológica a la reducción óptica la que se tiene que examinar. Ese proceder metodológico está fundado en el modelo de investigación que aplican las ciencias naturales en el siglo XIX. “Este modo de pensamiento encontró su configuración clásica en el método de investigación analítico—causal propio de la ciencia natural”⁵³.

Las ciencias naturales se han caracterizado por “buscar dondequiera el modo de reducir un ente a otro ente”⁵⁴. Si se tienen pretensiones de validez científica, de lo que se trata es de aplicar los procedimientos analítico-causales de las ciencias naturales a cualquier hecho real. Y, ciertamente, tal proceder no puede hacerse efectivo si no es tomando como punto de referencia un ente o un fenómeno determinado a partir del cual se puedan ‘medir’ las demás realidades. El fenómeno que por excelencia sirve como patrón de medida es, precisamente, el fenómeno físico-natural: el desplazamiento espacial y los cambios cuantitativos en la estructura del ente sometido a estudio. “De este modo, todos los fenómenos de la naturaleza material se reducen principalmente al movimiento de los cuerpos en el espacio y, consecuentemente, todas las cualidades sensibles a los cambios cuantitativos que les sirven de base”⁵⁵. Precisamente esto es hacer ciencia. Hacer otra cosa, proceder de otra forma es caer en saberes “falsos”, es decir, es caer en saberes “sin sentido”. Es el horizonte del más crudo positivismo⁵⁶.

El proceder científico natural se ha caracterizado por intentar reducir la totalidad de lo existente a unos elementos fácticamente medibles y cuantificables. “Desde el punto de vista óptico, la riqueza del fenoménica del mundo puede y debe ser reducida, a ser posible en su mayor parte, a unos pocos elementos susceptible de someterse a la axiomática de la mecánica clásica”⁵⁷. El reduccionismo científico-natural no se limita al ámbito de las ciencias de la naturaleza, sino que se extiende hasta el ámbito mismo de las ‘ciencias del espíritu’.

Para Dilthey es preciso entender el hecho espiritual como “hecho anímico, es decir, no de modo objetivamente directo, sino reflexionando sobre su presencia fáctica en el plano de la subjetividad históricamente cambiante”⁵⁸. La literatura, en sentido amplio, se convierte en “documento de la vida anímica histórica”.

Sin embargo, para Dilthey la vida anímica histórica expresada en la literatura no flota sobre sí misma, sino que es algo fundado en una realidad más plena.

La realidad fundante de la vida anímica histórica es la realidad natural. Si una cosa es indiscutible para Dilthey es que, bajo las diferentes formas de la vida espiritual subyacen conexiones de índole físico-natural. Hay que aceptar que “detrás del mundo de la vida, mundo cargado de significados, reducible en todo tiempo a lo subjetivo y a la expresión de la vida anímica histórica, se encuentra... el mundo de la ciencia natural exacta, la ‘existencia de las cosas en tanto forman una conexión según leyes’”⁵⁹. Es a partir de esta concepción que se intenta realizar la ‘reducción’, en las ‘ciencias del espíritu’, de las diferentes formas espirituales a su fundamento físico-natural.

El lenguaje y literatura se ven sometidos a esta ‘reducción’. Ambos van ser entendidos como “‘documento’, ‘expresión’ o ‘síntoma’ de procesos psíquicos reales subyacentes. Ambos son concebidos como bellas formas ficticias en el alma de su creador o, como ocurre en las creencias de la religión o de la cosmovisión, coloraciones del mundo —del mundo de la ciencia natural— puestas por la imaginación subjetiva condicionada por la época, la generación, la clase, etc.”⁶⁰. El lenguaje y la literatura están directamente vinculados a la realidad físico-natural subyacente. Esa realidad físico-natural no es otra que la de los procesos psíquico-reales propios de los individuos y las colectividades. Estudiar científicamente los fenómenos lingüísticos y literarios significa ‘reducirlos’ a esos elementos psíquicos —y biológicos— que los constituyen.

b) *La repuesta de la fenomenología: Husserl.* A la ‘reducción óptica’ operada por las ‘ciencias del espíritu’ en la comprensión del lenguaje y la literatura se opuso la fenomenología. Según Otto Apel, la fenomenología defendió, ante las ‘ciencias del espíritu’, la “autonomía absoluta” del lenguaje y la literatura, así como su irreductibilidad a cualquier fenómeno de índole empírico-natural. La fenomenología en su primera fase —en la elaboración de Husserl⁶¹— se convirtió en una postura antitética en relación a la postura sostenida por las ‘ciencias del espíritu’. Mientras que los defensores de esta última corriente postulaban la necesidad lo existente a lo empírico-natural, la fenomenología negaba radicalmente la posibilidad de cualquier reducción. Fundamentaba su posición antitética en la irreductibilidad absoluta de los fenómenos espirituales a los hechos empíricos, es decir, en la ‘autonomía absoluta’ de los primeros.

La postura de Husserl parte de la constatación de que la explicación cuantitativo-empirista del mundo no es lo primario. A él le parece que lo primario es la ‘estructura de sentido’ que es la que permite interpretar de una manera u otra la realidad del mundo externo. Es desde esta estructura de sentido como el sujeto puede, a priori, acceder a los fenómenos; y no al revés, como sostienen los reduccionistas. “Los acontecimientos calculados podrán siempre sucederse independientemente del conocimiento humano, pero lo que pueda interpretarse

de ellos tiene que volver a establecerse en el horizonte del mundo abierto por el lenguaje, del mundo en que fue primeramente descubierto el fenómeno que, como tal, dio iniciativa a la explicación exacta⁶². La explicación exacta es consecutiva a la primaria constitución del sentido del mundo. "La realidad psicofísica es un contenido de sentido y... como tal, sólo puede hacerse presente en un mundo constituido conforme al sentido. Si no se mantiene más que lo real psicofísico..., entonces tampoco se mantiene ya éste, puesto que no será posible hallarlo a la luz de una estructura de sentido constitutiva del mundo"⁶³.

El lenguaje es el medio que me sirve para referirme a esa estructura de significado constitutiva del mundo y ajena a las realidades empíricas: "el lenguaje es aquí solamente un medio subsidiario para designar, y con ello consolidar. lo que permanece fijo antes de todo tiempo y de toda historia como la estructura de sentido del mundo"⁶⁴. Por tanto, el lenguaje no puede ser reducido a vivencias psicofísicas empíricas: el lenguaje es expresión de una realidad que está más allá de lo empírico, esto es, de una realidad que es fundamento de lo empírico. Porque ello es así, el lenguaje goza de una radical autonomía. La literatura, por su parte, goza de la misma autonomía respecto de lo empírico-natural. Y ello porque "la literatura no da a luz propiamente nada nuevo, sino que se funda en su participación del sentido de los conceptos ideales, conceptos que el filósofo, desligado de la accidentalidad empírica de la designación lingüística, aprehende de modo inmediato en toda la pureza de su estructura a priori"⁶⁵. En resumen, lenguaje y literatura son para Husserl realidades irreducibles a lo empírico-causal: su función esencial consiste en expresar y manifestar el sentido del mundo, del cual, a la manera del mundo sensible platónico, participan.

c) La 'síntesis' fenomenológica: Heidegger. Según observa Otto Apel, el enfrentamiento entre las dos posturas antes descritas se resuelve en una 'síntesis'. Esta síntesis —lograda básicamente por M. Heidegger— ha tenido como resultado el postulado siguiente: el lenguaje y la literatura, si bien están inmersos en un contexto histórico-social concreto al cual inexorablemente se remiten —como quieren las 'ciencias del espíritu'—, no se agotan en tal contexto, sino que abren a un "más allá" "abarcador" (Jaspers), es decir, al "Ser" (Heidegger). Lenguaje y literatura, si bien están condicionados histórica y socialmente, gozan de una "autonomía relativa" propia —como en parte quieren los fenomenólogos, siguiendo a Husserl—. "Se trata de hacer justicia al ser relativo al lenguaje y a la literatura, a su entretregimiento con la cultura, sin caer en la tendencia reduccionista del siglo XIX. Evidentemente, el lenguaje y la literatura no pueden describirse fenoménicamente de un modo simple como objetos acabados fuera del tiempo al lado de la realidad de las cosas y de los actos humanos, sino que su autonomía hay que concebirla tal como se la experimenta, por sus referencias mismas"⁶⁶. Ambos están entretregidos a la cultura, pero no se reducen a ella: tal es la síntesis que, en opinión de Otto Apel, propone la fenomenología en su

segunda fase.

Heidegger sintetiza en forma novedosa las dos formulaciones antitéticas señaladas arriba. "Para Heidegger, el ser del ente va desde el principio errado si se lo concibe como un reino de ideas o esencias, o más claramente aún en su versión moderna: como el reino del ser ideal"⁶⁷. La estructura última de la realidad, esto es, el "Ser", no es como para Husserl una estructura de sentido allende la realidad física. Por el contrario, para Heidegger, el Ser está orgánicamente entrelazado y articulado con lo real-físico, con lo "óptico". Lo cual no quiere decir que el Ser pueda ser reducido, como pensarían los positivistas empiristas, a lo físico-cuantitativo. Heidegger nos ofrece una interpretación muy original de lo que es la articulación "óptico-ontológica" entre el ente y el Ser⁶⁸, entre la estructura fundamental de la realidad y los fenómenos accidentales y finitos. Esta interpretación propuesta por Heidegger no es otra cosa que una síntesis de las posiciones sostenidas por las 'ciencias del espíritu' y la fenomenología husserliana.

"Para Heidegger el ser patente no es en absoluto un objeto; ni un acontecimiento dentro del mundo y el tiempo, como para los naturalistas o los positivistas, ni un reino supra-mundano y extratemporal de las ideas, sino, al menos bajo el aspecto aquí en cuestión, el 'mundo' que se abre como 'horizonte' o el 'tiempo' mismo que se temporaliza extáticamente. La diferencia fundamental de la filosofía, al diferencia entre *a priori* y *a posteriori*, no se refiere a la diferencia entre un devenir intramundano y un ser ideal supramundano... sino a la diferencia ontológica entre ser y ente"⁶⁹. No hay para Heidegger dos mundos separados, uno del Ser y otro de los entes, sino un sólo Ser que se mundaniza y temporaliza. Es justamente este Ser el que en su mundanización y temporalización funda los entes, pero sin agotarse en ellos. Precisamente, en esto reside la articulación esencial entre el Ser y los entes: los entes mediatizan el despliegue del ser en el mundo. Y en el caso de los hombres esto se ve claramente: "La articulación estructural última, la del ser y el ente, es, pues, ella misma dialéctica: sin el hombre existente fácticamente, el ser no puede despejarse al mundo"⁷⁰. El hombre logra comprender el "sentido del Ser" en y a través de los entes concretos: "todo ente que me hace frente de modo fáctico puede proporcionarme, por así decirlo, menádicamente una perspectiva desde la que contemplar la totalidad del mundo: en todo ente que me hace frente de modo esencial... tiene que fundarse nuevamente mi mundo, y a partir de él el proyecto de mi 'ser en el mundo'"⁷¹.

Nuestro autor nos plantea la imposibilidad de separar en dos órdenes de realidad radicalmente distintos lo físico-positivo y lo esencial-transcendental. Ambos órdenes están orgánicamente articulados por el devenir mismo del Ser: este deviene temporalmente en y a través de los entes finitos y concretos; y se revela al hombre en y a través de esos mismos entes. A su vez, ambos planos de la existencia son irreductibles entre sí: lo óptico no agota al Ser, que es la

totalidad englobante y fundante de los entes. Es así como Heidegger supera —o intenta superar— la antítesis entre 'ciencias del espíritu' y fenomenología. Este esfuerzo heideggeriano gana más claridad en el tratamiento del problema del lenguaje y la literatura.

En Heidegger el lenguaje y la literatura no son simple expresión de estados psíquicos (Dilthey) ni expresión trascendente de esencias puras (Husserl) separadas de la realidad concreta. "El lenguaje le vale a Heidegger como totalidad en la que se articula el ser que, en las referencias del 'ser' histórico 'en el mundo' propio del hombre, se despeja su contenido esencial"⁷². De aquí pues que el lenguaje sea el medio privilegiado para acceder a la totalidad del Ser. Y ello, sin eliminar sus 'limitaciones' y condicionamientos propios. "El lenguaje es, en la fase de la ec-sistencia humana, el análogo de la estructura vital instintiva de los mecanismos desencadenadores en el mundo animal, verdaderamente el 'instinto racional del hombre'... Por ende se reparte en todas las estructuras de la ec-sistencia histórica, es a la vez estable y fluido, natural y artificial (...), clausurado orgánicamente y sin embargo abierto en la travesía hacia las posibilidades del futuro, al mismo tiempo una totalidad frente al individuo y brotando de este cada vez individualizado"⁷³. Este es el lenguaje para Heidegger: está 'anclado' en el mundo de los entes y desde este mundo cumple la función de despejarle el Ser al hombre; un despejamiento que acontece "tan sólo como un efecto posterior (...), inmerso en lo trivial"⁷⁴.

La literatura, si bien está inmersa en un contexto vital que la condiciona y del que no puede prescindir, también nos remite, desde ella misma, a la totalidad del Ser. "Cuando esto acontece, entonces acontece a la vez el ponerse-en-obra la verdad del ente. La obra literaria se mantiene entonces en sus referencias, en el mundo abierto por ella misma... La obra literaria es ahora 'histórica' (...), pero no 'historiográfica' (...) —como lo era para la ciencia del siglo XIX—. Su historicidad no estriba en que, como algo condicionado que es, pueda reducirse a algo ya sucedido en el tiempo, sino que en que en ella y por ella se 'temporaliza' el ser absoluto desde su condición de advenidero (...) siendo así su fundador de historia"⁷⁵. En otras palabras, la literatura, la obra literaria es un vehículo mediante el cual el Ser se temporaliza y es, a su vez, comprendido en esa su temporalización. Esta aprehensión del Ser logra a través de la obra literaria es anterior a la formulación de juicios de hecho.

Para Heidegger la revelación del Ser que se logra a través de la literatura es primaria respecto de otras posibles revelaciones que se puedan alcanzar por medio de otras elaboraciones lingüísticas, ya sea de la ciencia o de la filosofía⁷⁶. "La comprensión del ser que viene presupuesta como evidente en el llamado juicio de hecho se funda en el despejamiento del contenido esencial del ser que acontece en la literatura"⁷⁷. O, como resume Apel: "la literatura no pretende hacer del ser algo disponible como una estructura de puras formas esenciales,

ella arraiga intuitivamente en la plétora de la realidad concreta dejando resplandecer el ser tal como el mismo se abre en la percepción auténtica y en cierto modo se despeja en torno al ente concreto que sólo en su claro hace frente al hombre como 'algo'⁷⁸.

IV. El horizonte de la comprensión después de Heidegger: de Gadamer a la Teoría Crítica

El debate al interior de las 'ciencias del espíritu' ha marcado las líneas fundamentales de la discusión epistemológica contemporánea. Las ciencias humanas y sociales son herederas de aquella discusión y, sobre todo, de los desarrollos posteriores de la misma por obra de autores como H. G. Gadamer y los portavoces de la última generación de la Escuela de Frankfurt.

Con Dilthey, Husserl y Heidegger la investigación socio-histórica debe remitirse a la literatura (y al lenguaje en que ésta se expresa). Gadamer hace suya esta pretensión, pero reflexiona más originalmente en torno al modo de acercarse a los textos literarios. Los esfuerzos de este autor lo llevan a fundar su teoría hermenéutica, es decir, una teoría sobre la interpretación de textos. Interpretar es comprender, nos dice Gadamer. "La hermenéutica aquí desarrollada no es una metodología de las ciencias humanas, sino la búsqueda de una comprensión de lo que son en verdad las ciencias humanas más allá de su autoconciencia metódica y lo que las conecta con el todo de nuestra experiencia del mundo"⁷⁹. Con la comprensión hermenéutica se quiere ir más allá del método científico-natural en el ámbito de las ciencias humanas. Más aún, quiere servir de fundamento del saber metódico, haciéndole caer en la cuenta de sus supuestos. "La reflexión hermenéutica... en tanto en cuanto aclara la pre-comprensión que guía a la conciencia en cualquier momento puede exponer nuevas dimensiones del problema y servir así de ayuda indirecta al trabajo metódico. Además puede hacer tomar conciencia de lo que la metodología de la ciencia paga por sus propios avances, qué comentarios y abstracciones exige, con los que deja atrás llena de perplejidad a la conciencia natural, que, sin embargo, el igual que el consumidor de las invenciones e información adquiridas mediante la ciencia, le sigue constantemente"⁸⁰.

El gran reto que se plantea Gadamer con su hermenéutica consiste en examinar críticamente el "dogmatismo metodológico"(R. Bubner) heredado de las ciencias naturales y expandido por las corrientes empiristas y positivistas. Esta crítica conduce no sólo a relativizar el cientificismo positivista, sino también a acercarse a los fenómenos históricos respetando su autonomía y especificidad. "La hermenéutica... investiga más allá del paradigma del conocimiento especializado y metódicamente reglamentado, establecido por la tradición pero que es sin embargo un producto histórico, para así relativizar su pretendida autonomía"⁸¹.

Avanzar más allá del paradigma científico-positivo significa, para nuestro autor, ubicarse en el ámbito de la auténtica interpretación hermenéutica. Gadamer procede de la siguiente manera: “primero el problema de la verdad se expone en el ámbito total de la experiencia no tergiversada del arte, y después se elabora un gran concepto de lo lingüístico, en el que se introduce la existencia total socio-histórica de la humanidad en sus manifestaciones artística, científica y cultural”⁸².

Y el arte, según Gadamer, se muestra como un juego, “en cuyo curso sujeto y trabajo se fusionan de tal modo que parece que ofrecen su propio ser para ellos mismos”⁸³. Es el arte, así entendido, que se ejercita la comprensión hermenéutica, la cual es posibilitada por el “irreductible carácter lingüístico de nuestra relación con el mundo y los seres humanos”⁸⁴. Lo lingüístico, pues, es el foco fundamental para acceder a lo específicamente humano, ya que “toda forma humana de conducta, en tanto en cuanto es significativa, tiene una fundamentación lingüística”⁸⁵.

Para acceder a lo humano, como contradistinto de lo natural, hay que acceder hermenéuticamente a los fundamentos lingüísticos del comportamiento humano, mismos que se manifiestan en las diversas tradiciones históricas que, a través de los textos, las generaciones del pasado ha legado a las del presente. “La hermenéutica filosófica aspira a la universalidad. Basa esa aspiración en el hecho de que la comprensión y la interpretación no significan principal ni originalmente un acercamiento entrenado en forma metódica a los textos, sino que son la forma en la que se consigue la vida social humana —esa vida que en última instancia es una comunidad de lenguaje. En esta comunidad de lenguaje nada se excluye. Ninguna experiencia del mundo, sea cual fuere, ni la especialización de la ciencia moderna y sus actividades esotéricas en aumento, ni el trabajo material y sus formas de organización, ni las instituciones políticas de dominio y administración que mantienen el ordenamiento de la sociedad, caen fuera del dominio de este medio universal de la razón práctica”⁸⁶.

La intuición de Gadamer, es este punto, es haber entendido a la humanidad como una comunidad de lenguaje. Si ello es así, la investigación de lo humano-social habrá de estar orientada no hacia la descripción de las “leyes” que rigen el comportamiento del hombre y la dinámica de la sociedad, sino hacia la comprensión e interpretación de los lenguajes en que se expresan aquéllos. Esta intuición ha sido recogida críticamente por los miembros de la última generación de la Escuela de Frankfurt: K. O. Apel y J. Habermas.

Estos autores elaboran una teoría de una comunidad de comunicación o del diálogo ideal —o teoría de una “comunidad hermenéutico-pragmática” (R. Bubner)— con la finalidad expresa de fundamentar un tipo de sociedad genuinamente emancipada. Tanto para Apel como para Habermas de lo que se trata es de elaborar una fundamentación última de una praxis humana

emancipadora. Esa fundamentación habrá de ser buscada —nos dicen— a nivel del lenguaje. Y éste nos remite inexorablemente a la comunicación, ya que “el lenguaje aspira a *priori* a la comunicación, pero la comunicación presupone interlocutores iguales y libertad de factores externos tales como dominación, escasez, pasión, etc.”⁸⁷.

El horizonte de su búsqueda es lo que ellos llaman el “diálogo ideal”, el cual “tendría lugar sólo en una sociedad genuinamente emancipada, mientras que bajo condiciones históricamente existentes representa una hipótesis contrafactual”⁸⁸. O, como dice el propio Habermas, “sólo en una sociedad emancipada que hubiera conseguido la autonomía de todos sus miembros, se desplegaría la comunicación hacia un diálogo, libre de dominación, de todos con todos”⁸⁹.

Lo más genuinamente humano, pues, se juega a nivel de los diversos “juegos del lenguaje” institucionalizados socialmente (Wittgenstein). Construir las “condiciones ideales” para “preservar nuestra dignidad humana preservando la de los demás” (R. Bubner) supone determinar teóricamente los fundamentos y supuestos de aquellas condiciones. La investigación socio-histórica habrá de orientarse en esta dirección. Esta investigación no podrá ni deberá ser de índole científico-natural, sino “reflexivo-transcendental”. En este sentido, no habrá de ser explicativa, sino comprensivo-hermenéutica o “hermenéutico-histórica”. El “interés” de este saber ya no será un interés “técnico-cognitivo” —como el de las ciencias empírico-analíticas—, sino un interés “práctico-cognitivo”. Y ello será así “hasta tal punto que la comprensión del significado de la tradición y la intersubjetividad socialmente organizada sirve para transformar lo que es extraño y ayuda por tanto a la organización práctica de la vida”⁹⁰.

En definitiva, el *a priori* de la comunidad de comunicación constituye el fundamento último de la praxis humano-social. De lo que se trata es de comprender e interpretar esa praxis. Esta es la tarea de las ciencias de humanas. “Este aspecto de la comunicación intersubjetiva constituye el ámbito en el que se mueven las ciencias espíritu (sociales y humanas)”⁹¹. O, como señala Otto Apel, “el *a priori* de la comunicación lingüística es de hecho el fundamento adecuado para comprender la función social y metodológica de las ciencias del espíritu”⁹².

Notas

1. Cfr. Von Wright, C.H., *Explicación y comprensión*. Madrid, Alianza, 1980.
2. Descartes, R., “Principios de filosofía”. En *Discurso del método y otros tratos*. Madrid, EDAF, 1970. pp.
3. *Ib.* pp. 111-113.
4. *Ib.* p. 115.
5. *Ib.*
6. *Ib.* p. 123.

7. Ib. p. 145.
8. Ib. p. 147.
9. Cfr. González, A., *Introducción a la práctica de la filosofía*. San Salvador, UCA/ Ed., 1995
10. Locke, J., *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Buenos Aires, Aguilar, 1970. p. 47. Subrayado nuestro.
11. Ib. p. 172.
12. Ib. p. 162.
13. Ib. pp. 172-173.
14. Hume, D., *Investigación sobre el conocimiento humano*. Madrid, Alianza, 1988. p.34.
15. Ib. 33.
16. De Salas, J., "Prólogo" a Hume, D., *Investigación sobre el conocimiento humano*. Ed. Cit. p. 9.
17. Cfr. La exposición didáctica del empirismo que hace a González en su *Introducción a la práctica de la filosofía*.
18. Hume, D., *ob. Cit.*, pp. 68-69.
19. Ib. p. 50.
20. Cfr. Hirschberger, J., *Historia de la filosofía*. Barcelona, Herder, 1970. p. 161 y ss.
21. Kant, I., "Prólogo a la primera edición" de la *Crítica de la razón pura*. Madrid, Ediciones Alfaguara, 1978. p. 9.
22. Cfr. Zubiri, X., *Cinco lecciones de filosofía*. Madrid, Editorial Moneda y Crédito, 1970, pp. 96 y ss.
23. Para una exposición sistemática del positivismo lógico. Cfr. Weinberg, J. R., *Examen del positivismo lógico*. Madrid, Aguilar, 1959. También se puede consultar el libro clásico de A. Ayer: *Lenguaje, verdad y lógica*. Barcelona, Martínez Roca, 1971.
24. Ayer, A., *Ob. Cit.*, p. 48.
25. Ib. p. 47.
26. Weinberg, J. R., *Ob. Cit.*, p. 237.
27. Ayer, A., *Ob. Cit.*, p. 51.
28. Ursom, J. R., *El análisis filosófico*. Barcelona, Ariel, 1972. pp. 129-130.
29. Russel, B., Citado por Ursom, J. R., *Ob. Cit.* pp. 129-130.
30. El "atomismo lógico" es una corriente de pensamiento precursora del positivismo lógico. Para esta corriente, los únicos hechos genuinos de la realidad son los "hechos atómicos". El lenguaje, para ser significativo ha de corresponderse con hechos atómicos determinados. En palabras del "primer Wittgenstein", "entender una oración es saber que hechos empíricos debemos obtener para que sea verdadera; y saber ésto es saber cómo verificarlo". (Citado por Ursom, J. O., *Ob. Cit.*, p. 131).
31. Carnap, R., citado por Ursom, J.R., *Ob. Cit.*, p. 148.
32. Ursom, J. R., *Ob. Cit.*, p. 139.
33. Ib. p. 141.
34. Ayer, A., *Ob. Cit.*, p. 58.
35. Mardones, J. M., *Ob. Cit.* p. 150.
36. Popper, K. R., *La lógica de la investigación científica*. Madrid, Tecnos, 1980. p. 30.
37. Velázquez Campo, L., "Teoría evolutiva y metodología popperiana". *Estudio Agustiniiano XXIV* (1): 145.
38. Popper, K. R., *Ob. Cit.* p. 27.

39. Mardones, J. M. *Ob. Cit.* p. 150.
40. Velázquez Campo, L., *Ob. Cit.* p. 147.
41. Popper, K. R. *Ob. Cit.* p. 39.
42. *Ib.* p. 40.
43. Elguea, E., *Las teorías del desarrollo social en América latina. Una reconstrucción racional.* México, El Colegio de México, 1988. p. 21.
44. *Ib.* pp. 21-22.
45. Velázquez Campo, L., *Ob. Cit.* p. 142.
46. *Ib.*
47. Cfr. Kuhn, T., *La estructura de las revoluciones científicas.* Madrid, FCE, 1975; Elguea, J., *Las teorías del desarrollo social en América Latina. Una reconstrucción racional.* México, El Colegio de México, 1988. pp. 25 y ss.
48. Mardones, J. M., *ob. cit.* p. 198.
49. *Ib.*
50. Cfr. Dilthey W., *Introducción a las ciencias del espíritu.* Madrid, Alianza, 1980.
51. Apel, K. O., *La transformación de la filosofía.* Madrid, Taurus, 1985. pp. 75-100. Vol. 1.
52. *Ib.* p. 76.
53. *Ib.*
54. *Ib.*
55. *Ib.* p. 79.
56. Positivismo al estilo del desarrollado por A. Ayer en *Lenguaje, verdad y lógica.* Barcelona, Martínez Roca, 1968.
57. Apel, K. O., *Ob. Cit.* p. 77.
58. *Ib.* p. 81.
59. *Ib.*
60. *Ib.* p. 82.
61. Cfr. El resumen que hace Zubiri en *Sobre la esencia* (Madrid, Alianza, 1985. pp. 23-32) de las tesis de Husserl.
62. Apel, K. O., *Ob. Cit.* p. 82.
63. *Ib.* p. 84.
64. *Ib.* p. 87.
65. *Ib.* pp. 84-85.
66. *Ib.* p. 89.
67. *Ib.* p. 91.
68. Cfr. Heidegger, M., *El ser y el tiempo.* México, FCE, 1986ç
69. Apel, K. O., *Ob. Cit.* p. 81.
70. *Ib.* p. 91.
71. *Ib.* p. 92.
72. *Ib.* pp. 92-93.
73. *Ib.* p. 93.
74. *Ib.* p. 96.
75. *Ib.* p. 97.
76. Cfr. Heidegger, M., *Interpretación sobre la poesía de Holderlin.* Barcelona, Ariel, 1983.
77. Apel, K. O., *Ob. Cit.*, p. 98.
78. *Ib.*

79. Gadamer, H. G., *Verdad y método*. Citado por Bubner, R., *Ob. Cit.*, p. 72.
80. Gadamer, H. G., "Rethorik, hermeneutik und ideologiekritik". Citado por Bubner, R., *Ob. Cit.*, p. 72.
81. Bubner, R., *Ob. Cit.*, p. 73.
82. *Ib.* p. 74.
83. Bubner, R., *Ob. Cit.*, p. 75.
84. *Ib.*
85. *Ib.*
86. Gadamer, H. G., citado por Bubner, R., *Ob. Cit.*, p. 76.
87. *Ib.* p. 228.
88. *Ib.*
89. Habermas, J., "Conocimiento e interés". En *Ciencia y técnica como ideología*. Madrid, Tecnos, 1989. p. 177.
90. *Ib.* p. 226.
91. Mardones, J. M., *Ob. Cit.*, p. 373.
92. Otto Apel, K., citado por Mardones, J. M., en *Ob. Cit.*, p. 373.

