



DISCURSO FILOSÓFICO Y CONTEXTO ONTOSEMIÓTICO EN DIÁLOGO CON EL SENTIDO*

Marta Graciela Trógolo

Introducción

Este trabajo es un intento de reivindicación del discurso filosófico -junto a él todos los humanísticos y sociales- debido a su consideración moderna como dominación y poder, surgida de la sospecha de manipulación de los conceptos centrales del humanismo europeo, para justificar sus pretensiones de validez universal, poniéndolo en diálogo con el contexto semiótico que le es propio. Porque, si bien es cierto que la filosofía realiza a través de signos, símbolos y metáforas una representación conciente y subjetiva de un mundo posible, que luego proyecta en forma de comunicación al todo social, también lo es que, por ello, su lenguaje reclama siempre una arquitectura hermenéutica del doble sentido que contenga, no sólo la interpretación como recolección del mismo, sino además una interpretación que, como ejercicio de la sospecha, traduzca mediante tal reflexión filosófica, el *decir* que, racionalmente, dicen esos símbolos. Lo dicho, remite al reconocimiento de que las obras del hombre *dicen* lo a descifrar, lo oculto-manifiesto a interpretar representado en esos signos, símbolos y metáforas utilizados en los textos donde habita el discurso racional.

Para ello, abordaré la comprensión de dicho discurso con una actitud fenomenológica -libre de reduccionismos- y hermenéutica en tanto interpretación de ese lenguaje escrito, que demanda continuamente de una nueva apropiación para que surja el poder revelador del texto y permita una nueva autocomprensión de las expresiones de nuestra vida. Porque, el universo de este discurso está constituido fundamentalmente por palabras que, al nivel de lo textual se manifiestan como signos dentro de las oraciones y las frases que lo conforman, y éstas a su vez, pueden contener símbolos -metáforas- con los que es posible expresar un exceso de sentido de lo real, imposible de alcanzar con el lenguaje ordinario. El recurso a estas figuras no es sólo propio de la filosofía, o de la literatura, sino común a toda disciplina humana; tal el caso de los mitos, las alegorías, la poesía, las obras de teatro, los ensayos que a menudo lo contienen, y también de los modelos a escala, teóricos y reales con los que trabaja la ciencia, para transferir lo peculiar de la ficción heurística a la realidad, etc.

Ahora, las manifestaciones humanas referidas, al entrar en diálogo con el sentido, requieren, además, de una dimensión semiótica que, en tanto reflexión epistemológica, trate de la relación existente entre esos diferentes géneros discursivos y sus vínculos con la significación. Por ello, aquí trataré su incorporación como futura tarea de una filosofía que asume su actividad como indagación de la realidad desde un cierto *aspecto* y metalenguaje que,

* Proyecto de Investigación de la Secretaría General de Ciencia y Técnica, UNNE, P.I. 574 2000-2003.



no agota, aunque comprende, otros modos de entender la misma. Este aspecto, será visto como esencialmente ontosemiótico, desde el momento en que se configura en destino interpretativo de la verdad del ser-ahí, del sentido total de la existencia humana. Por cierto, más allá de cualquier finalidad utilitarista.

Porque, hay semiosis cuando se trata de dar cuenta de los valores, los prejuicios y las creencias que como pilares soportan una época y que se vuelcan en un proyecto institucional gestado con una particular ideología de base, a los efectos de legitimar un poder que los concreta en una forma de vida. Por ello, sus metáforas paradigmáticas se traducen en significaciones que circulan dentro de una red semiótica de intencionalidades estratégicas, que cumplen con la función de identificar al hombre con una historia, religión y cultura común.

También es un intento de fundamentar ontológicamente esa semiosis de donde surge dicho discurso, desde una perspectiva hermenéutica que no afirma “un” *hecho* interpretativo como certeza o visión indiscutible, sino que se atiene a la realidad histórica en la que se despliega el *conflicto de interpretaciones* que, surgido a fines de la modernidad, enraíza en el nihilismo de la historia del ser como teoría de la *estructura interpretativa de la verdad del ser humano*.

Así, el discurso filosófico al integrar los planos semántico, reflexivo y existencial recoge la pertenencia del hombre, al ser, en su lenguaje, que como toda obra humana, conlleva conflictos de significación, a los cuales y luego, desde su metalenguaje expresará como comprensión óptica de lo manifiesto y ontológica de los cimientos de la realidad, para hacer explícito lo implícito en dicho discurso. Pues, sólo cuando se instala la cuestión del sentido y de los fundamentos del sentido immanentes al discurso, se libera la fuerza referencial de lo extralingüístico que el mismo tiene y sus pretensiones de referirse a la cosa, dirigirse a lo real y expresar el mundo.

Entendido de este modo, el discurso filosófico está inmerso en un complejo contexto semiótico que requiere de una profunda redescrición fenomenológica de la unidad significativa de ese mundo simbólico que anima y de una comprensión exhaustiva de su semántica, que puede tanto revelar como enmascarar lo real. Porque, el habla, anterior a cualquier otra actividad humana, demuestra la necesidad de comunicación entre los hombres, de *decir* acerca de un mundo hostil y la urgencia de mediarlo con su razón, lo cual se traduce en una lingüistización creciente de las formas de vida que la palabra acoge, dando forma a los múltiples sentidos del *decir* imaginativo originado en el símbolo. Éste que se define como expresión lingüística significativa portadora de doble sentido: literal y análogo -de semejanza entre ambos-, se nos ofrece a la interpretación en un conjunto de signos cuya estructura conlleva esos múltiples sentidos, es decir: es símbolo -concepto que desde Freud abarcará todas las expresiones de la cultura- a develar mediante una hermenéutica filosófica que nace en el punto en el que convergen las dos instancias del discurso humano: la imaginación simbólica y el pensar racional-sistemático.



Y si, como otro aspecto de la cuestión, consideramos ahora que las patologías sociales actuales repercuten en una gramática de las formas de vida es sólo porque hay una semiótica permanente, transmitida a través de un sistema de signos lingüísticos que, para su interpretación, requieren de una reflexión filosófica que rectifique o ratifique el rumbo epistemológico seguido. Ya que, las consecuencias y subconsecuencias de una ciencia, nacida de tal reflexión, hoy independientes de ella, son precisamente, la causa del desprestigio del discurso racional y de la crisis de validez de los conceptos centrales de humanismo que lo sustentan.

De todo lo expuesto resulta que, las pretensiones de validez universal de nuestra cultura están en juego, porque los problemas que afronta el discurso filosófico contemporáneo y la crisis de sus fundamentos se extiende a otras esferas del conocimiento –historia, ética, arte, literatura, religión, tradición- que también pasan a tener que justificar la utilidad, eficacia y eficiencia de sus discursos. Porque, las consecuencias de la desublimación del espíritu son: la consideración del hombre no como existente, sino como objeto de estudio-experimentación de las ciencias; no como persona portadora de sentido, sino como individuo pasible de manipulación. Esto es: cuando los conceptos centrales del humanismo tambalean, todas las disciplinas de ese rango deben legitimar sus pretensiones epistemológicas de validez, no sólo la filosofía.

Dentro de este contexto, entiendo que, la reivindicación de los conceptos centrales del humanismo europeo –fundamentalmente las nociones de espíritu y de metafísica- hace posible la recuperación del prestigio del discurso filosófico y, junto a él, su capacidad de representación y comunicación que permite reconocernos en una modalidad propia de ser-en-el-mundo: la occidental cristiana. A la cual es sólo al discurso racional actual, al que le compete recuperarla o recusarla, porque pertenece a lo sobreentendido de nuestra ontosemiosis intersubjetiva.



Primera parte

1. Hacia una filosofía de la naturaleza como ontosemiosis

Antes de que podamos hablar sobre el mundo, éste ya significa para nosotros. Esta afirmación está preñada de consecuencias que trataré de aclarar.

La modernidad concibió la representación como el paradigma de una relación de enfrentamiento entre sujeto-objeto, a través de ella el sujeto construía sus objetos de conocimiento, auxiliado por las categorías a priori del entendimiento que, entendidas como *leyes mentis* intervenían en ese proceso construcción.

Ya a partir de Marx, y sobre todo con Piaget, la relación con el mundo pasa de ser representacional a ser experiencial, se convierte en una *acción* en la que el sujeto actúa sobre la realidad transformándola significativamente, mediante actos tanto prácticos como conceptuales. Esta perspectiva del mundo desde la *praxis* moldea una conformidad entre sujeto-objeto que permite introducir un realismo ontológico y epistemológico, ausente en la modernidad.

Aquellos modernos esquemas de conocimiento, pretendían reformar una actividad presuntamente caótica que se ejercía sobre el mundo. Hoy, en cambio, esta actividad se entiende como organizada bajo un entramado significativo *-Frame work-*, una armadura o estructura de trabajo que invierte la forma de adquirir el conocimiento, elevándolo de lo práctico a lo conceptual. Por ej. El niño mira el mundo desde lo real y coordinando esquemas logra conformar sus objetos de conocimiento *-psicogénesis-*; esto aristotélicamente visto y en sentido fuerte metafísico es dar a la materia una forma en acto.

Entonces para el niño, que no tiene idea del *self*, la significación adviene al mundo antes que el lenguaje y el conocimiento es una asimilación del mundo mediante actos de significación precategoriales, que otorga al mundo a través de las cosas y de los otros con los que entra en relación. En cambio, el adulto, ya cuenta con el lenguaje como recurso semiótico entre lo visible y lo invisible, por ende, para Piaget sujeto y objeto de conocimiento se constituyen conjuntamente y como producto de una *abstracción reflexionante* que recuerda la *Aufhebung* hegeliana. Al actuar sobre el mundo realizamos una actividad representacional, que luego es retomada a un nivel superior, por lo cual no se la deja de lado sino que se la supera; esta *superación dialéctica* es realizada en el nivel conceptual y extraída del orden práctico. Entonces, el orden conceptual emana del práctico, sin embargo, el orden representado tiene superioridad sobre él: es una *construcción*. Tal constructivismo, opuesto a la constitución de lo real kantiana, conlleva una sociogénesis intencional y casi prescriptiva de los otros sobre el yo, y no tiene en cuenta al hombre como el protagonista de una *naturaleza* fundamentalmente humanizada, no culturalizada ni socializada, que pacta sus significados con otros.

A pesar de que la expuesta me parece una construcción mecanicista del conocimiento, más aceptable que otras, y sin llegar a pensar que sólo quien construyó al mundo lo conoce, pues se lo transformaría en un texto de imposible lectura, pienso que olvida que el conocimiento no es ontológico sólo *post facto*, sino también *a priori* al ser producto tanto de la herencia genética *-naturaleza-* como del aprendizaje permanente. Incluso, que la posibilidad de



conocer –de hacer ciencia- sea naturalmente humana es lo que distingue la educación del amaestramiento, lo que la abre a la libertad, a la intersubjetividad y a la reciprocidad que impiden el sometimiento a los intereses manipuladores que guían el poder.

Decir ontológico a priori es decir que somos esencial y naturalmente representacionales –simbólicos- y parlantes, que nuestra vida tiene un télos relacional e intersubjetivamente comunicacional que se expresa a través de un lenguaje, que nos proyecta al sentido inmanente de todo pensar, obrar y decir humanos, pero, al cual estamos llamados a trascender con el *espíritu* tanto como la vida finita de cada uno de nosotros. Decir esencial es decir que se trata de conocernos y reconocernos en una esencia –naturaleza, sustancia- determinada por una materia *signata quantitate*¹ que nos hace unívocas como personas, atándonos a la necesidad y al tiempo de la contingencia. Hoy, esta ontología provoca el horror hacia una *natura commune* con fundamento *in re* al igual que en el siglo XIV, época en al que se tradujo como controversia sobre los universales. El trasfondo de la querella, fundamentalmente lingüístico, no sólo afectó el saber de la época –hasta ese momento unido a fuertes intereses teológicos-metafísicos que se intentaban desplazar-, sino que también desarraigó a la naturaleza representada en el lenguaje, anticipando la trayectoria y suerte común que correrían, de ahí en más, lenguaje, filosofía de la naturaleza –vista como ontología- y metafísica: desfundamentación y sin sentido, profundizados por las filosofías de corte positivista.

Ahora, las preguntas que se imponen son: ¿hay una naturaleza común que sea base de la realidad, para predicar de ella verdad o falsedad?, o ¿el conocimiento es producto del hábito –convencional, o lo que es peor arbitrario- de una conciencia lógico intencional que supone por una presencia inexistente? Las respuestas posibles, hoy igual que ayer, pasan por el lenguaje arraigado a una conciencia semiótica, que da origen a una representación lógica que tiene la fuerza de identificar, a través de lo simbólico, la realidad con el espíritu, porque el hombre es un signo –palabra- tan real como los que crea. Tal realidad natural y espiritual es la que, actualmente, en vez de asumir como constitutiva se intenta derrotar, controlar o cambiar con una voluntad propia de un cientismo² que amenaza con destruir al mundo en aras de dominar el porvenir y en declarada lucha contra su provenir.

Entonces, si antes de que podamos hablar sobre el mundo, éste ya significa para nosotros es porque su naturaleza obra como reveladora del fenómeno de una vida originariamente significante que, al expresarse a través del simbolismo que conlleva la palabra, adquiere un exceso de significación que sólo es posible traducir si se vincula tal expresividad a

¹ En Duns Escoto el proceso de individuación culmina en la *haccetas* y no en la *materia signata quantitate* –requiere del acto de ser para existir- con ella invita a la creación a independizarse de su Creador, por ende, al individualismo actual.

² Se califica de *cientismo* a la actividad supuestamente neutral e inmune a toda crítica moral y social, que realizan algunos hombres de ciencia. Gilson, E: *Ensayos de ateísmo cientista* en, “El difícil ateísmo”, Univ. Católica de Chile, Instituto de filosofía, 1979.



la interpretación y comprensión del mundo de la vida (*Lebenswelt*) que habitamos. Porque, la ambigüedad del símbolo dice, por analogía, la contenida en la palabra -que es un mundo- y en la vida, y es al discurso racional al que le compete desvelarla.

1.1. Historia de nuestro concepto de naturaleza³

La Naturaleza es la participación de lo inmemorial en el presente y nosotros somos sus testigos porque el mundo si no fuera tal como lo vemos, no sería fundamentalmente humano; humano deriva de *humus* como indicación de la procedencia del *homo* de la tierra de la que es su prisionero.⁴ De manera tal, que tenemos la obligación de salvaguardar el mundo que tenemos, porque él habla de un hombre que no es humano sino en la medida que es en-el-mundo- que habita*.

El pensamiento contrario se desprende de una historia errónea y materialista del concepto de Naturaleza como Objeto puro, ser *en sí* alejado de la experiencia humana, a pesar de que aquella involucra al sujeto, a su espíritu, a su historia y a toda la filosofía, pues sus pilares sostienen nuestra existencia y continúan suministrándole sus materiales. Tal Naturaleza se entendió tradicionalmente como producto externo *naturado*, de un interior *naturante* puro: Dios, de ahí que filosóficamente nuestra idea del ser natural emerja de la idea del ser infinito o incausado, y éste a su vez del ser o la nada. Con Descartes se ingresa a la Naturaleza gracias a la relación vital que se sostiene con una parte privilegiada de ella, nuestro cuerpo, pero cuya sabiduría no puede coincidir con la del pensamiento puro. Para Kant, la Naturaleza de la que podemos hablar es el Objeto construido por nosotros, suma de los objetos de los sentidos que, sólo en el concepto de libertad, en la conciencia y en el hombre adquiere su finalidad que es la posesión de la autonomía. Así, el kantismo que renace a fines del siglo XIX implica el triunfo de una ascendente filosofía antropológica sobre una, cada vez más, empobrecida filosofía de la Naturaleza.

A los románticos los animará la idea de dejar en claro el estorbo que significa el mundo real e intentarán hacer de la Naturaleza algo distinto de una “impotencia” (Hegel) Ya contemporáneamente Luckács tomará de Schelling la “doctrina del reflejo” o del espejo, abandonando a la Naturaleza a estado de *objeto* que reflejamos; ahora, si una filosofía no quiere ser inmaterialista debe instituir una relación más estrecha que la del espejo entre el hombre y la

³ Para el desarrollo de este título seguí el texto de MERLEAU PONTY, M: *Filosofía y lenguaje*, Proteo, Bs. As., 1969. Concretamente los cursos dictados entre 1956/60.

⁴ Cfr. TRÓGOLO, M: *Ideas éticas para la crisis ecológica*, Rev. “Nuevo Itinerario”, N° 1, Año V, U.N.N.E, Instituto de Filosofía, 1997, p. 21.

* Según los medios ya llegaron los primeros habitantes a la Estación Espacial Internacional ISS –ciudad que intentará imitar o copiar las de la tierra en el espacio-, que permitirá la *colonización* del cosmos. Paralelamente, en el Canal de la Mancha se hunde un barco italiano cargado de toneladas de productos químicos, tóxicos y contaminantes, lo cual constituye una catástrofe ecológica. Noviembre del 2000.



Naturaleza, ya que ésta y la conciencia sólo pueden comunicarse con nosotros y verdaderamente por medio de nuestro ser carnal.

En Hegel no está claro el tránsito de la idea lógica a la filosofía de la Naturaleza, cómo las cosas han de comenzar donde termina el pensamiento puro, pues en ningún momento toca siquiera el problema del *impulso* que pone en movimiento lo concreto sensible y cómo éste puede tener un origen espiritual. Así, resulta inexplicable cómo de una estirpe tan noble pudo nacer un vástago tan vil: lo material, lo concreto sensible, lo maleducado.⁵ Aunque la alienación en lo material sea necesaria para entender que la libertad es una lucha, en la que cada conciencia persigue la muerte de la otra y que, la que triunfa retorna a sí autoconciente de ella.

De este modo, la filosofía europea se encuentra frente a una ontología, cuya experiencia de la Naturaleza la condena a ser productividad pura, lo cual no es ningún retorno a la teleología como semejanza entre acontecimiento y concepto, sino una vuelta al mecanicismo con el cual compartirá su condición de idea *artificial*.

El abandono en que ha caído la filosofía de la Naturaleza, comprende cierta concepción del espíritu, de la historia y del hombre (...) al volver a la filosofía de la Naturaleza, no nos apartamos, sino en apariencia, de esos problemas preponderantes, buscamos una solución que no sea *inmaterialista*. Dejando aparte todo naturalismo, una filosofía que margina la Naturaleza se encierra en lo incorporeal y da, por esta razón, una imagen fantástica del hombre, del espíritu y de la historia.⁶

Los problemas preponderantes conducen a la antiquísima cuestión del ¿por qué hay ser y no nada? Y las respuestas filosóficas a que, el camino de la nada era como mínimo contradictorio, entonces la opción es llegar al ser a través de los seres, con lo cual se define una *casi ley* de la ontología occidental que varía entre, un aproximarse a la pregunta desde lo positivo, el ser es y la nada no existe o, desde lo negativo, la duda como medio entre el ser y la nada; ambas se mantienen como perspectivas ontológicas que se excluyen y se invocan mutuamente.

Hoy, ante este panorama, los filósofos están llamados describir y en lo posible elaborar un concepto de ser en el que tales ambigüedades –ni aceptadas, ni superadas- encuentren en él su lugar y, gran parte de ellas son producto del “laberinto de la filosofía primera” (Leibniz), de la confusión en los modernos de la idea de Naturaleza, de hombre y de Dios y sus equívocos correspondientes: el naturalismo, el humanismo y el teísmo.

Así, la física del siglo XX es un claro ejemplo de práctica científica que, al mismo tiempo que aumenta su poder sobre la naturaleza se plantea el sentido de su propia verdad, pues al liberarse de los modelos mecánicos, los entes “físicos” ya no son *naturales*, sino estructuras de un conjunto de operaciones y el determinismo ya no es el tejido del mundo. Sin embargo, lo

⁵ Cfr. BLOCH, E: *El pensamiento de Hegel*, F.C.E., México, 1949. p. 182

⁶ MERLEAU PONTY, M: *Posibilidad de la filosofía*, Gallimard, Madrid, 1968. p. 170.



que la ciencia busca siempre mediante la representación científica del mundo son determinismos, aunque sólo encuentra “contextos auxiliares” fuera de los cuales ya no tienen importancia, ni su legitimación, ni su validación. La física moderna pretende así que la Naturaleza sea una colección de relaciones que no implican acción ni pasión y, si bien ella no es un espíritu actuante en las cosas, tampoco es la simple proyección de nuestro espíritu pensante o determinante. La naturaleza, por ejemplo, instala los caracteres genéticos dominantes que tratamos de entender mediante la combinación de conceptos a nuestro alcance, es *lo que hace que haya* una estructura precisa y coherente de ser, al cual luego y, no sin dificultad, procuramos expresar al *hablar*. La crítica clásica del mundo de la sensibilidad, se muestra así solidaria de una psicofisiología mecanicista que no puede mantenerse, menos en un momento en que los científicos ponen en duda la metafísica mecanicista que los sustentaba, al revelárseles la facticidad de la naturaleza como un hecho irrefutable.

Respecto al desarrollo de las ciencias de la vida, hoy se realiza por medio de cierto número de sondeos y demarcaciones de los diferentes modos de comportamiento, por ejemplo el animal y, dentro de ellos, ya no es sorprendente asignar a un animal uno o varios “sentidos”, un “territorio”, una relación “afectiva” con sus congéneres –monos-, o una vida “simbólica” – lenguaje de las abejas, delfines, ballenas-. *Esto implica una participación animal en nuestras vidas y una participación de nuestra vida perceptiva en la animalidad*, que el ultramecanicismo y ultrafinalismo ignoran, pues se basan en un principio ontológico que olvida el carácter de las homeostasis vitales, como lo que no varía dentro de la fluctuación a la que están sujetos los organismos o las sociedades animales y, olvidan también, que no se trata de cosas sometidas a una ley del todo o nada, sino de equilibrios dinámicos inestables. De eso resulta que la relación entre las especies, o entre ellas y el hombre, no se conciba de manera subordinada, aunque haya diferencias de aptitudes y posibilidades entre ellos, e indica además, que la ontogénesis orgánica, particularmente en el ámbito de la embriología, no se presta a interpretaciones mecanicistas que eluden lo esencial: una nueva noción de posible concebido, no como virtual sino como un ingrediente del mundo real.

Lo que se busca al tratar de liberar a la Naturaleza de las categorías ontológicas tradicionales de objeto, en sí, sujeto, para sí, interior, exterior, etc. es una nueva ontología que no esté dominada por la lucha contra Hegel, ni contra la metafísica clásica, porque terminan adheridas a ellos, tal como sucede con Nietzsche, Kierkegaard y Marx; esto es porque, si bien sus pensamientos se concibieron contra la metafísica, también lo fueron al amparo del mundo sólido del que ésta formaba parte.

A la nueva ontología hay que hacerla en este mundo presente, donde es cada vez más claro que su negación de la metafísica no hace las veces de filosofía, lo cual no significa desconocer que ésta, al “olvidar” el flujo del mundo natural e histórico, al reducir sus producciones a la objetividad de las ciencias de la Naturaleza, volvió a la razón incapaz para comprender la suerte histórica de los hombres: su horizonte de *tareas infinitas*. Y, tarea y tema propios de la filosofía es el Ser preobjetivo y el individuo localizado en el espacio y en el



tiempo, en un “hay” que es *apertura* a “algo”, a lo que no es “nada”. Esta nueva ontología conduce a una historia ontológica de la experiencia de las acciones y de las pasiones humanas, en reciprocidad con la aprehensión filosófica de la palabra.

Dicha historicidad abreva de la misma fuente que la idealidad, ahora, para detectar esto es preciso una tercera dimensión, entre la serie de “acontecimientos” de la historia y su “sentido intemporal o idealidad” en génesis, porque es dentro de ella donde se producen las primeras adquisiciones de conocimiento, su segunda creación, su última re-creación, su mutación y, por último su reinterpretación en el conjunto del saber. Por ejemplo, la geometría nunca es natural como una piedra, es un “espacio de humanidad”: es ser espiritual devenido y que devendrá para un pensamiento resuelto a pensar en el invisible universo de las cosas irreales. Entonces, *la idealidad es historicidad porque descansa en actos y “la única manera de captar una idea es producirla”* y, si instalamos el nacimiento de tal idealidad en nuestra naturaleza, ¿cómo trasladarla luego al ser ideal? Esto es posible sólo mediante la experiencia y sus alcances de significación, pues cuando ella es *dicha* para todo el mundo, para todo interlocutor real o posible, sale del “espacio de conciencia” que la encierra a través de un lenguaje que cumple con la función de entrelazarnos con nuestro horizonte de mundo y de humanidad, pues es *llevado* por nuestra relación con ellos, al tiempo que nos *lleva* a hacerla, por él nuestro horizonte es abierto, expectante y sin fin.

Así, para nosotros toda cosa tiene ser y modo de ser porque tiene un nombre, que el pensamiento hereda de la tradición por medio del lenguaje y hace accesible su significación a todos, tal como hace públicas las cosas del mundo. La palabra no es producto *segundo* de mi pensamiento activo, es mi práctica, mi operación, mi *fatum*, mi destino porque toda producción de mi espíritu es co-producción. Sin embargo, el ser ideal subsiste fuera de toda comunicación efectiva, cuando los sujetos hablantes duermen o han dejado de existir, la palabra subsiste, transformada esencialmente en escritura. Ésta no pone al ser ideal fuera de la palabra, sino que a modo de “comunicación virtual” es patrimonio de todos, aunque no esté sostenida por ningún sujeto vivo, pues evoca un habla total que convierte en ser ideal el sentido de las palabras y modifica la sociabilidad humana. Pero, el sentido de lo escrito que sublima las cosas es sentido durmiente hasta que no lo despierte un espíritu viviente que, si bien va más lejos porque es apertura sin fin -no infinito-, sus sedimentos a la vez que lo amplían, también lo amenazan con vaciar el sentido de sus orígenes: la verdad no se define al margen de la falsedad.

Tales sedimentos son visibles en el hombre copernicano, heredero cartesiano de una comprensión del mundo como compuesto sólo de *cuerpos*, con ello se pierde la idea del ser del *suelo* y se hace necesario retornar a una meditación que nos resitúa en un modo de ser que hemos perdido, el ser de la *Tierra*, ésta en la que vivimos, la que no es sólo reposo y movimiento, la que no tiene *sitio* y es todo sitio. Porque hay parentesco entre el ser de la tierra y el de mi cuerpo y porque en la medida en que nos internamos en la constitución copernicana del mundo, abandonamos nuestra situación original, olvidamos nuestra raíz terrestre y llegamos a considerar al mundo como puro objeto de un pensamiento infinito -cogito- y, ante éste sólo hay



objetos sustituibles. Tal idealización, que abandona nuestra situación finita, no puede durar mucho y las ciencias de lo infinito –metafísica- entran en crisis, porque nuestra implantación abarca una visión del espacio y de la temporalidad, de la causalidad natural, de nuestro “territorio” y de nuestra “historia” que vincula a todas las sociedades reales o posibles, pues todas ellas pueblan el mismo espacio terrestre. El tipo de ser que nos descubre nuestra experiencia del suelo y del cuerpo no es una curiosidad de la sensibilidad exterior, posee una significación filosófica y abarca una filosofía del mundo que se opone al infinito “representado” de las ciencias clásicas de la Naturaleza, cuyo interior se transforma en la realidad inaccesible de la tradición kantiana.

Para la fenomenología, por el contrario, la vida del cuerpo humano no es un simple objeto de una conciencia, sino quién aparece percibiendo y habitando la naturaleza y, su animación no es producto del descenso de una conciencia o reflexión puras, sino de una conversión de la vida y el cuerpo como “cuerpo del espíritu”; modo en que se confirma la relación de *Ineinander* –experiencia integral- de un ser híbrido en el que participan en consonancia el interior con el exterior por un poder global y universal de incorporación. Aquí llegamos al cuerpo humano como un simbolismo natural y tácito que entra en relación con el simbolismo artificial o convencional, ambos tienen el privilegio de abrirnos a la idealidad, a la verdad.

Lamentablemente, la prematura muerte de Merleau Ponty (a los 53 años) nos dejó sin la posibilidad de más de su filosofía, no obstante la cabal lectura de ella llama a despertarla, a ponerla nuevamente en vigencia, porque no se puede pensar sin supuestos, nos encontramos siempre ya-ahí complicados e implicados en un modo de ser, que intenta comprender ese ser del que somos su prolongación y a los que vendrán como nuestro linaje ineludible, nuestra facticidad inexcusable; en rigor, elegimos nuestro modo de ser, pero nunca al margen de los que nos precedieron. Y, nobleza obliga, a este pensamiento le debo el develamiento y la inclusión de la noción de ontosemiosis y, la reinterpretación de la noción de representación.

1.2 Semiótica u ontología esencial *

Teniendo como base lo descrito, intentaré explicitar los alcances de una nueva ontología –entendida como recuperación del abandono de la filosofía de la naturaleza- que contenga, implícita en ella, la semiosis ilimitada que surge de la capacidad fundamentalmente humana de representación, del poder de transformación de las experiencias inmediatas en una idea de razón que “hace” del pensamiento un fenómeno de expresión, de verdad. Mi propuesta es una ontosemiosis que deviene hipóstasis de unión entre una naturaleza humana –óptica, soma- semiótica (semeiotiké = sobrentendido, tekne = arte) causa seminal de la semántica –

* Merleau Ponty hace referencia aquí al concepto de representación *conceptual*, esto es por medio de objetos a los que corresponde siempre la debida intuición sensible (Kant)

* En Trógo, M: *Posibilidad semiótica de un predominio del sinsentido*, curso de posgrado “Semiótica, estrategias e interpretantes, Rcia, 2001. En prensa en *Nuevo Itinerario* 2003.



sema-, con una estructura ontológica susceptible de ser comprendida como la portadora del arte de la interpretación de los signos –sema, semeion- entre los que habita como semejante.

Y, de entender lo semejante como lo sobreentendido que nos unifica en identidad humana y pertenencia cultural, resulta tanto la construcción semántica de la palabra, como el encuentro con el otro para comunicar. Tal ontosemiosis liga lo óntico señalado por el ser-ahí – su carácter ontológico- con su capacidad de proferir y escuchar los signos lingüísticos – incluidos los gestuales- que crea para pensar, conocer y actuar.

De este modo, la esencia universal^{*} no suprime la realidad humana óntica del existir que se funda-desfundamenta sobre su animalidad –dimensiones naturales y biológicas del ser-ahí como viviente- sino que, al incluirla impide cualquier ilusión metafísica *trascendente*. Porque, la continuidad del contexto histórico hermenéutico se funda sobre una animalidad que como devenir histórico da origen a sucesivos nacimientos, al tiempo que se desfundamenta cuando en el mismo devenir se suspende la existencia; este es el *juego* al que, según Heidegger: *somos llevados como mortales, ...aquello que somos... en cuanto habitamos en la proximidad de la muerte...* Aquí, el enlace dialéctico del devenir añade una nueva unidad de síntesis: la existencia formada por el nacimiento y la muerte.

La existencia, convierte a la ontosemiosis en el terreno común en el que los interlocutores “renuncian” a administrar sus horizontes como propios –no a tener un horizonte propio-, porque el signo al transformarse en esencial –deja de ser un mero objeto extralingüístico al que la palabra se remite-, se metamorfosea en diálogo que aspira a una “fusión de horizontes” en el reconocimiento del otro como igual, sin que esto implique disponer de él. Y, al ligar la naturaleza como fondo-trasfondo-desfundamentación natural de la cultura a una originaria pertenencia a la historia del ser, que es historia del lenguaje, tenemos una visión dialéctica-dialógica del ser y de la historia del lenguaje⁷, que se nutre de una semiosis infinita abierta al diálogo de comprensión e interpretación, y que supone un mundo percibido común a todos en el que el sentido se despliega.

Ahora, esto requiere la explicitación de una historia que hoy, filosóficamente, se manifiesta como olvido del ser, como carencia de comprensión de un fundamento –luego de la constatación de la no existencia objetiva de Dios-, propia del nihilismo occidental cristiano, que conlleva la pérdida de vigencia de la verdad y de los valores al que todo hacer y decir humanos se hallan sujetos. Según Heidegger, estaba en nuestro destino finito –histórico- que el ser nos abandonaría y esto es lo que describe la metafísica: el intento humano por escapar al destino de ser abandonados, pues el ser al practicar la epojé con nosotros, transforma a la historia sólo en esta proveniencia, por lo cual ya no es más la del tiempo por-venir de la salvación. Así, la metafísica, antes la historia del *fin* como salvación, se define ahora como la historia del *final* del fundamento, pues abandonados a la autofundamentación, ya no hay otro fundamento al que

* La dualidad ontológica de todo lo creado incluye en la esencia su potencia de ser en acto, de existir.

⁷ Cfr. VATTIMO, G: *Las aventuras de la diferencia*. Pensar después de Nietzsche y Heidegger, Península, Barcelona 1985. p. 147.



recurrir para justificarnos que lo humano. Este nihilismo es la culminación o cumplimiento de la metafísica, porque la historia que relata el olvido del ser, se vuelve ontología que se autofundamenta como desfundamentación, lo cual implica que somos nosotros los que nos tenemos que hacer cargo de pensamientos y acciones. Esto es, que el tiempo presente, al convertirse en la sede del final de la historia del ser como fundamento, explicita esta metamorfosis de la metafísica* en hermenéutica ontológica* secular, nihilista y posmoderna.

De este modo, se impone la elucidación de la ontosemiosis desde una hermenéutica que, planteada como teoría de la “estructura interpretativa de la verdad o, de la existencia humana” se despliega dentro de los múltiples horizontes de su ser y su quehacer: mito, arte, religión, ciencia y filosofía. Éstos forman el conjunto semiótico a través de los cuales el hombre se expresa, son modos diversos en los que acontece su verdad y que la hermenéutica tiene como tarea interpretar, tanto desde lo ontológico en su referencia al ser, como desde lo óntico en referencia al ser ahí heideggeriano o al ente medieval.*

También por esto hoy, ya no podemos pensar el discurso de las ciencias del espíritu enfrentado al de las ciencias de la naturaleza, o al de la técnica, pues ellas mismas son el resultado de la metafísica objetivante moderna que representa una imagen del mundo que, pretendidamente segura y única, se disuelve en una Babel de imágenes del mundo – *Weltanschauung*- contradictorias y da lugar al conflicto de las interpretaciones, transformando al mundo en un lugar donde, según Nietzsche: *ya no hay hechos, sino sólo interpretaciones*. Asumir esto como consecuencia legítima del nihilismo y la secularización puede llevar a comprender lo que, realmente, permanece como lo que hay que pensar: lo incalculable que arroja una sombra sobre la pérdida del ser, dando testimonio impenetrable, por ahora, de una luminosidad oculta.⁸

A partir de esta crisis –desequilibrio que puede proporcionar la oportunidad para el cambio- llamada de posmodernidad, o de hipermodernidad como prefieren otros, se ha producido dentro de la filosofía una transformación, consistente en la sustitución simbólica del *paradigma de la conciencia* por el de *paradigma lingüístico*, ambos tributarios de una conciencia lingüística de la filosofía occidental, oculta tras el saber vulgar de aplicación práctica a las necesidades de la vida y que resurge, precisamente, en los momentos de crisis. Dicho paradigma, podría rectificar el rumbo epistemológico seguido, efectuando la inclusión del anterior en una dialéctica que logre la síntesis entre provenir que se asume y porvenir que convierte lo adverso en providencial.

* Metafísica entendida por Heidegger como historia del olvido del ser en favor del ente.

* Ontología: la finitud como la verdad del Dasein, su diferencia entre ser y ente.

* Para Heidegger la descripción del ente (ser-ahí) intramundano es óntica, la interpretación del ser de ese ente es ontológica. Para Santo Tomás el ente es un trascendental: uno, verdadero, bueno, algo –referencia real- y también es supratrascendental en referencia al ser de razón o predicación lógica; onto-lógico.

⁸ Cfr. VATTMO, G: *Más allá de la interpretación*, Paidós, Barcelona, 1995. 65/7.



Los antecedentes del paradigma lingüístico⁹ se instalan en el Eriúgena postagustiniano, precursor de la gran crisis filosófica del siglo XIV y en Guillermo de Ockham como uno de sus participantes necesarios. Tal crisis no sólo representó una reacción contra el cansancio metafísico de años, sino también el primer intento de la razón por llegar a su “mayoría de edad”, la cual consistirá para la modernidad en la independencia de tal metafísica. A esto se debe el enfoque desde una correspondencia entre el denominado nominalismo medieval de los universales y la inquietud generada por el lenguaje dentro de las corrientes filosóficas contemporáneas. Y, en un intento por rastrear antecedentes aún más remotos para esta “revolución lingüística” que se ha operado a partir del siglo XX, encontramos a Platón como el padre de las discusiones actuales acerca del lenguaje filosófico y en sus *Diálogos* la forma donde el pensamiento surge, como manifestación del espacio mental en el que converge el lenguaje como metáfora de la vida social de la polis. El diálogo descubre el poder originario que el discurso, que la voz tiene sobre el texto escrito, al punto que cuando aquél pasa a ser texto, lo hace de manera dialógica.

En el *Cratilo*, subtítulo “De la exactitud de las palabras”, hace una encendida defensa de las ideas sobre las palabras, con lo cual defiende un *naturalismo semántico* que instaura cierto isomorfismo entre los nombres y las cosas; por ello es que la significación de las palabras tenía origen onomatopéyico. Ahora, la tesis del naturalismo de Platón está en estricta correspondencia con su filosofía en general, pues él siempre sostuvo una relación de mayor fuerza entre lenguaje y ontología -solidaria con su realismo de las ideas-, que la que existe entre la fonética y las cualidades de la realidad; de donde se infiere que la misión del lenguaje es expresar la esencia de las cosas. Esta tesis es contraria a la de los sofistas que sostienen un convencionalismo lingüístico como costumbre, no como acuerdo.

Particularmente interesante para este trabajo es el *Menón*, donde Sócrates, tratando de probar la teoría de la reminiscencia del alma, interroga a un esclavo en un intento por demostrar que éste es capaz de alcanzar por sí solo ciertas nociones de geometría y sin que nadie se la haya enseñado. Primero, se cerciora de que el esclavo sepa griego para poder entenderse con él, con esto se asegura además el conocimiento de ciertas nociones, conceptos e ideas que hacen al pensar y se instalan en el lenguaje. Luego de constatada la pertenencia a una misma *comunidad de referencias conceptuales* y a una misma lengua; deduce que es posible, *mayéutica* mediante, “dar a luz”, inferir aquellos buscados elementos de geometría.

De esto concluyo que, en este intento a lo que Sócrates arribó es al descubrimiento de que en la conciencia ontosemiótica de la especie se halla inscrita su conciencia de representación.* Pues, la conciencia como proto-psiquismo, ya está como fenómeno observable

⁹ Cfr. TRÓGOLO, M: *Medioevo: Aurora de la modernidad*, en Rev. Nordeste 2ª. Época N° 12, Filosofía, Serie: “Investigación y Ensayo”, U.N.N.E., Facultad de Humanidades, Rcia. 2000. pp. 67/126.

* Según Chomsky el lenguaje no se adquiere, pues forma parte de la herencia genética de la especie, sólo que él encierra la conciencia del lenguaje dentro de los límites del cerebro, es decir, de la biología y más concretamente de la sicología, lo cual conllevaría la explícita negativa de considerar al lenguaje como realidad social. Cfr. BLANCO, C: *La conciencia lingüística de la filosofía*, Trotta, Madrid, 1997. p. 79



y experimentable en todo conjunto organizado, es decir que no viene de afuera, sino que desde el interior es la encargada de efectuar la autorregulación que fija las reglas, pone los límites e intenta apresar, dentro de ellos, el equilibrio siempre inestable que ofrece el complejo mundo de la vida en la que se desenvuelve. Así, el Yo actual se transforma en el punto de convergencia entre el sujeto teórico del presente y el sujeto práctico del pasado, constituido por una historia que ha *recaído en la inmediatez*, pues detrás de él está toda la historia de la humanidad como conciencia semiótica precategorial, como el código o el mensaje inscrito en su herencia genética*, en su naturaleza humana, el cual se reproduce y evoluciona en un proceso ilimitado de representaciones que no siempre significa progreso.¹⁰

Admitir este proceso como aquel dentro del cual la semiosis es consustancial a la naturaleza del género humano, significa entender a la misma desde lo transmitido, desde esa nuestra facultad de crear signos con sentido, en interacción con los otros en el mundo y a los efectos de la comunicación, no es solamente tender a la explicación lógica de cómo se produce y capta el sentido de los signos dentro de una comunidad. De esta forma lo que los signos requieren no es sólo de una explicación lógica de producción de sentido, sino también de una interpretación ontológica que recolecte ese sentido para su posterior manifestación como acontecimiento universal. La reflexión filosófica está llamada a *decir* racionalmente –incluye lo emocional impulsivo–, esto es, no sólo lógicamente lo que dicen los signos y los símbolos.¹¹

Porque la vida, aún en su estado substancial, incorpora en sí misma la mediación del otro, en un intento de comprensión holística y global en el que el Yo se asume como dependiente de una génesis que al mismo tiempo olvida; esta es la *anámnesis* del aprendizaje que nos impide revivir aún aquellas experiencias más cercanas. A esto responde la necesidad de reconstruir permanentemente las experiencias remotas y relegadas al inconsciente por la historia natural humana, lo cual es visible tanto al nivel de las técnicas de enseñanza, como al de las de adquisición de conocimientos, ambas son mezcla de genética y aprendizaje inacabado, de ahí la necesidad de su transmisión y enseñanza de generación en generación, como un dar a luz lo que una vez fue presente, re-presentar.

Siguiendo a Hegel:¹² la verdad como expresión de la singularidad de una experiencia que tiene el extraño poder de producirse también en los demás, se torna realidad en la síntesis

* Los últimos avances científicos demuestran que ya se conoce, una pequeña parte, de la secuencia y funcionamiento de los genes que conforman la totalidad del genoma humano.

¹⁰ Piaget intentará la construcción de una epistemología genética, que no está hecha de una vez y para siempre; dentro de ella se preguntará acerca de cómo se produce el conocimiento, aunque su interés principal será averiguar de qué forma éste se incrementa, cómo se pasa de un estado de menor conocimiento a uno de mayor conocimiento, en un proceso que no siempre es necesariamente progreso.

¹¹ Cfr. CORONA, N: *El concepto de hermenéutica en Paul Ricoeur*, en Ricoeur, P: "Fe y Filosofía", Almagesto-Docencia, Bs. As, 1994, p. 35.

¹² A pesar de que no siempre se ha incluido a Hegel dentro de los filósofos preocupados por el tema del lenguaje, Josef Simon ve a su filosofía "desde" el lenguaje. Más recientemente Victoria Camps ha insinuado la idea de incluirlo entre los precursores del moderno "giro lingüístico". CAMPS, V: *Ética, retórica, política*, Alianza, Madrid, 1988. p. 10.



del movimiento entre naturaleza –sustancia, objetividad- y subjetividad, más el agregado de otra síntesis entre innovación y transformación, ambas subsidiarias de la conservación (*Aufhebung*) del *ethos*, donde se reifican las costumbres y la tradición. La cultura, el sistema en el que se constituyen las creencias y las costumbres, legadas y transmitidas a través del lenguaje es así el *segundo estado de naturaleza* –no en el sentido de lo predecible o de regido por leyes, otorgado por Luckács, sino en el sentido de patrimonio genético del que nos apropiamos- de la conciencia humana identificada con el *Espíritu*, que es la verdad, cuyo contenido, límite y realidad es su pertenencia a lo social.

Esto da fe de la dimensión hermenéutica y ontológica contenida en el discurso filosófico que como toda obra humana –catedrales, ritos, credos, poemas, cuadros, música, textos- es acción, es *praxis* y *póiesis* a integrar en tres planos en el mundo de la vida: semántico como decir, reflexivo fenomenológico como *trascendencia en la immanencia de la conciencia* y existencial como interpretación dentro de la cual, al comprender aquel mundo se autocomprende como hombre que atestigua su pertenencia al ser en el lenguaje. Así se llega al objeto de la filosofía que es detectar el sentido del ser en las obras del hombre, el cual al no ser unívoco entraña multiplicidad de conflictos a develar.¹³

Por lo expuesto, disiento con la definición dada por Saussure de semiótica: “la ciencia que estudia la vida de los signos en el seno de una sociedad”, pues lo ontosemiótico a lo que vengo haciendo referencia se vincula, además de con lo institucional, con lo ontológico que emana de una comprensión que se expresa en lo óptico –Dasein = Yo- como manifestación del lugar donde se testimonia el fundamento, que es el espíritu como privilegio de la especie, que lo hace vivir no en un “puro *universo* físico, sino en un *universo* simbólico”.¹⁴ La existencia del espíritu, el *existir* pensante implicado e instalado previamente en el ser –Sein- conforma nuestro *espacio de experiencias*, mediatizado por un *horizonte de expectativas* (Koselleck), siempre cambiantes y propios de la especie humana, lo contrario ocurre con la supervivencia del resto de las especies, que al estar invariablemente sujetas al dictado de sus instintos, no hacen historia ni crean cultura. Al ser el espíritu soporte y fundamento de tal ontosemiosis la convierte en esencial, otorgando a la persona que ambos concurren a formar, la más alta dignidad en la jerarquía de los seres y, junto a esto, la universalidad de una igualdad existencial¹⁵ cuya convergencia se opera en el *esfuerzo por vivir* que nace de la fortaleza –virtud humana incontinente- para hacerlo. Entonces, somos universales en género y especie por una conciencia ontosemiótica que nos identifica y universalmente existentes por la característica que el espíritu imprime en la misma, y que se manifiesta en el don de la palabra, compartida por todos los hombres por igual, como expresión del sentido de esta vida, con lo cual adviene la perseverancia en el ser y junto a él la opción libre por *el modo de ser*.

¹³ Cfr. CORONA, op. cit. p. 33.

¹⁴ Cfr. CASSIRER, E: *Antropología filosófica*, F.C.E., México, 1975. p. 27.

¹⁵ Cfr. TRÓGOLO, M: *Algunos rasgos de la igualdad existencia humana según la filosofía de Merleau Ponty*, en Rev. “Itinerario” N° 1, Rcia, U.N.N.E., Facultad de Humanidades, Instituto de filosofía, Octubre 1991. 47 pág.



Una vez más según Hegel, el espíritu del mundo –*Weltgeist*- se despliega como lo universal infinito en lo particular de una historia humana –*Weltgeschichte*- cuya génesis (nacimiento) es la temporalidad –*Zeitgeist*-. De ahí que: *el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros*, así lo proclama el *kerigma*¹⁶ como anuncio o revelación de la palabra de Jesús y porque *la encarnación es carne*, es naturaleza. Ahora, el desarrollo dialéctico histórico y temporal que realiza el espíritu en la marcha hacia la autoconciencia de su libertad, conlleva la reflexividad como el poder de poner distancia con las cosas en las que se enajena. Tal reflexión mediatizada por el espíritu permite el ingreso al ámbito de esa libertad que es la que realiza la transición entre *praxis* y *energeia*, y que está asegurada ontológicamente por el *ergon*, la lucha tomada como sinónimo de entelequia.¹⁷ Así, si es necesario que algo sea, para ser dicho, es necesario que algo sea dicho para que se realice: la obra es el fin y la palabra el acto que tiende a la entelequia en el obrar, en la praxis. De este modo, el lenguaje a la vez que nos ancla a la naturaleza, nos emancipa de ella. *La verdad os hará libres*, la verdad se expresa en el espíritu y éste a través de la palabra que abre el camino hacia la libertad, independizándonos -no eliminando-, sino superando- de la necesidad.

Cimentando la semiosis descrita en una ontología, comprendida como modo de darse el ser en la existencia humana, esto es como posibilidad de realidad, plenitud y presencia del ser dentro de la vida, y conviniendo que, tal semiosis, sólo puede surgir y manifestarse en ese modo de ser óntico y lógico, ligado al tiempo que es la criatura, se podría restituir al ser como fundamento y reintegrarle nuevamente su posibilidad de emitir valores, de transformarse en instancia objetiva o ética. Porque, al otorgar carácter ontológico a la semiosis, la existencia humana *es* en la verdad, aún antes de todo decir positivo acerca de algo, pues la misma está *en el inicio* inserta en un ámbito de sentido ya constituido, y tal inserción forma parte de lo que es, no de lo que tiene o dice, tales sus diferentes manifestaciones simbólicas -mitos, ritos, danzas, etc.- Así, la metáfora de la verdad como *habitar*, denotará nuestra pertenencia a una ontosemiosis que se plantea, no como objeto ante nuestra vista, sino como apertura narrativa e interpretativa de una situación epocal a la que estamos destinados y dentro de la cual, su relato no crea un sentido -no es poesía-, sino que interpreta el sentido de lo que la precede. Desde esta perspectiva, la verdad no es un hecho, ni es trascendental, sino la interpretación de una apertura hacia ella heredada y transmitida a través del lenguaje que, transformado en “morada del ser”, en el *desde donde* proviene el hombre y permite hablar de su olvido.

Resumiendo: Si dentro de la filosofía, la lengua representa la racionalidad del pensamiento hacia una potencial verdad de la apertura, del darse del ser como transmisión de

¹⁶ La Biblia es la palabra como anuncio de un solo hombre: Jesús; así el kerigma es la revelación de que Él vino a predicar tal palabra. En, Ricoeur, P: *Introducción a la simbólica del mal*, Megápolis, Bs. As., 1976. p. 124.

¹⁷ Cfr. ARISTÓTELES: *Metafísica*, θ , 8, 1050 a, 22. Además “Parece que el acto por excelencia es el movimiento” en θ , 3. Sin embargo, en la diferencia entre *praxis* y *póiesis* se inclina a separarlos, pues la acción inmanente de la praxis tiene como fin su ejercicio –es realmente el único acto-; la acción transitiva de la póiesis, alcanza su fin en la cosa producida fuera –sólo es movimiento-.



aperturas distintas en cada momento, como distintas son las generaciones de los hombres, o sea que es la condición de posibilidad de toda experiencia intencional de reconocimiento recíproco –incluyendo la estética–, en esta semiosis infinita también *dice* su diferencia ontológica, nos habla de nihilismo o de secularización. Entonces, dentro del gran marco semiótico en el que se desenvuelven todos los seres naturales, ésta es una semiosis diferente: es ontosemiosis del ser-ahí.

Además, con la trascendencia que adquiere el espíritu en su devenir histórico y junto a él la palabra que significa un mundo, mi interpretación se salva de caer en las garras de una filosofía de la conciencia –a veces etnocentrista–, acusada no sólo de practicar un solipsismo monológico y metodológico de espaldas a la intersubjetividad y a su mundo, sino también de provocar la desublimación del espíritu, la pérdida del prestigio filosófico de la subjetividad, junto al descrédito de los valores centrales del humanismo europeo y a sus pretensiones de validez universal. Y, por las razones antes vistas, también es un intento resituar la filosofía de la Naturaleza dentro de nuestra existencia, recuperándola del desamparo en que ha caído.

1.3. Inconsciente y saber positivo ó ciencias del hombre

La mentada conciencia humana de representación está unida indisolublemente a lo arquetípico-ancestral, por ello, al convertirse en esencialmente ontosemiótica se configura en destino interpretativo de la verdad del existente. Es decir que nuestra conciencia semiótica, al ser la portadora natural del poder de representación de lo *signico*, cabalga entre nuestro pensar lógico-racional, cuya comunicación más eficaz es el discurso y lo mítico impensado, ambos expresados en las renovadas metáforas o símbolos que, como columnas, sostienen las representaciones de las distintas épocas. Por ello, lo vivo o lo muerto de las metáforas se dice con relación a la vigencia y validez de su sentido o, a su interrupción temporal. Tales representaciones están impresas en la semiosis de la especie que es la encargada de otorgar a las mismas, las significaciones por las cuales son instauradas y mantenidas a los efectos de que el hombre persevere en el ser; esto es sostenga una verdad que impida la atomización de la especie y la proyecte en metafísica, en reflexión humana que, considerando el mundo tal cual es, sedimenta en idea lo que se aspira que sea. La conciencia semiótica al ser ontológica, se aloja en la dimensión más ancestral de donde nace el pensamiento, en el lugar donde se inscriben todas nuestras representaciones, el inconsciente, desde el cual se proyectan imaginariamente las luces y las sombras, que inciden en la conformación de un tipo de hombre, de organización ético-social, de derecho positivo, de filosofía y de teología. Esto que es originariamente representado, cobra vida en las manifestaciones mitológicas, rituales, artísticas y religiosas, por eso desde la instalación de la *ratio* socrática, todas ellas tuvieron un sentido fuertemente pedagógico y propedéutico.

Entender que la semiosis nace de la dimensión mitopoyética originaria y natural que hace posible la vida, es retornar a la naturaleza como el enigmático horizonte de sentido de donde ha surgido la verdad que ilumina la imaginación para representar una aspiración



comunitaria, y es alejarse de la verdad que enceguece el intelecto al presentar a la realidad como nada del ser y a las cosas como ontológicamente inconsistentes. Seguir soñando sabiendo que se sueña, como dijera Nietzsche en un aforismo de la *Gaya ciencia*, sabiendo que en lo puramente mítico aparece la naturaleza genuina e inviolada como enigma irreductible. La condición humana está presa en esta paradójica impotencia entre mitopóyesis y racionalidad, pero aunque ya no puede retornar a los orígenes, sí puede pensar el nexo entre mito y logos que se da siempre al comienzo de la historia como ficción inaugural y de la cual es imposible liberar al pensamiento porque es su fundamento. Hoy como siempre el hombre agrupa su mundo en unidades de sentido a partir de algo como una epifanía, un mito, un lugar, un acontecimiento, no importa cuan fabulosos o legendarios sean, el retorno a ellos, planteado como *imposible* se torna *necesario* e imprescindible para que no se vacíe el mundo de la vida o se transforme en un desierto.¹⁸

El descubrimiento freudiano del inconsciente o de *lo impensado* a incorporar, cobra vital importancia para entender que el cogito hoy, ya no conduce a una afirmación del ser, sino que se abre a la interrogación acerca del ser del hombre: ¿qué debo ser yo que pienso, para que sea aquello que no pienso y para que mi pensamiento sea aquello que no soy?, lo cual demuestra que el pensamiento se dirige a lo impensado y se articula en él, y que lo impensado es, en relación con el hombre: lo Otro.

Por ello, es tarea del psicoanálisis hacer hablar, a través de la conciencia, al discurso del inconsciente y lo hace en dirección a la región fundamental donde se establecen las relaciones entre la representación y la finitud: las ciencias humanas, donde la *mitología freudiana* encuentra su justificación, pues, un saber que se aloja en la representación, que está delimitado y definido por su posibilidad misma, no puede ser más que mitología. Pues, aunque es cierto que ni la muerte, ni el deseo, ni la ley-lenguaje desde donde se pronuncian, se encuentran en el interior del saber positivo que corresponde al dominio empírico del hombre, también es cierto que estas figuras designan las condiciones de posibilidad de todo saber sobre el hombre.¹⁹

Para las ciencias humanas el hombre no es este ser vivo con forma particular, fisiología determinada y autonomía casi única, sino que es ese ser vivo que organiza representaciones gracias a las cuales vive y a partir de las cuales posee esa extraña capacidad de poder representarse precisamente la vida. Así, el objeto de las ciencias humanas no es el lenguaje, sino ese ser que desde el interior de un lenguaje que lo rodea, se representa al hablar el sentido de las palabras o de las proposiciones que enuncia, y que se da a la representación del lenguaje al utilizar su forma y su sentido. Ese ser que al componer sus discursos reales, al mostrar y ocultar en ellos lo que piensa o dice, y que al hacerlo, deja las huellas verbales de un pensamiento a descifrar y restituir a su vivacidad representativa. Porque, sobre la espacio en el

¹⁸ GIVONE, S: *Filosofía, poesía y mito en Vico y Leopardi* en, G. Vattimo (comp.), "Filosofía y poesía: dos aproximaciones a la verdad", Gedisa, Barcelona, 1999. pp.123/5.

¹⁹ Cfr. FOUCAULT, M: *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, Méjico, 1991. p. 342.



que el lenguaje se forja, aparecen las conductas de los hombres, sus gestos, sus ritos y sus hábitos como queriendo *decir* algo e indicando un sentido que, visto retrospectivamente, forman un conjunto coherente y un *sistema* de signos, que sí son objeto de ciencia como lo es su hacer o el producto de éste, no el hombre mismo.²⁰

Es menester, entonces, que la palabra sea un signo más -entre otros- con el que el hombre expresa tanto lo consciente como lo inconsciente, lo impensado, lo ancestral que lo constituye y que se halla pendiente de descifrar, pues es lo sobrentendido aún no sacado a luz en el semeion. Caso contrario, el lenguaje deja de ser natural y pasa a ser el instrumento artificial adecuado para la construcción de una génesis –duplicado del Génesis- del saber, donde la palabra no es el signo que expresa, sino que lo que se expresa está en la proposición u objeto de la gramática que es la frase.

Así, el privilegio del lenguaje respecto de los demás signos consiste en que sólo él, mediante la proposición *dice* la verdad sobre las cosas, con lo cual desaparece como interrogación y se instaure como discurso soportado en la cópula del verbo ser que significa; este ser representado en el discurso es el *ser como presencia* que, al desbordar los signos se convierte en el ser del pensamiento que ya no *habla* de la existencia de las cosas, sino de cómo éstas son en el pensamiento; la predicación ontológica ha cedido el paso a la predicación lógica de la realidad. El verbo ser, en su doble posibilidad de afirmación y de atribución se transforma entonces, en la encrucijada de un discurso que se abre ahora a la posibilidad de la representación de la presencia –duplicación, re-presenta- y al juicio acerca de ella.

La representación dejó de definir el espacio general del conocimiento cuando las ciencias humanas se organizaron y constituyeron como campo de conocimiento, añadiendo las positivities empíricas de la vida, del trabajo y del lenguaje a las formas de la finitud que caracterizan el modo de ser del hombre, transformándolo en figura u objeto de un saber posible. O sea, que la configuración de hombre, tal cual la entendemos hoy, proviene del tiempo en el que el lenguaje se liberó fragmentándose de la representación en la que se alojaba y que mantenía unido el hombre a su discurso. Parafraseando: se ha producido el olvido del discurso en favor del habla, tan efímera como el hombre mismo.

Antes del fin del siglo XVIII, el *hombre* no existía. Como tampoco el poder de la vida, la fecundidad del trabajo o el espesor histórico del lenguaje. Es una criatura muy reciente que la demiurgia del saber ha fabricado con sus manos hace menos de doscientos años: pero ha envejecido con tanta rapidez que puede imaginarse fácilmente que había esperado en la sombra durante milenios el momento de iluminación en el que el fin sería reconocido.²¹

²⁰ Cfr. *íbid.*

²¹ FOUCAULT, M: *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, Méjico, 1991. p. 300.



Foucault se refiere a la inexistencia del hombre como lo es actualmente, como objeto epistemológico y filosófico de una analítica de la finitud –iniciada por Kant-, análoga al nihilismo nietzscheano, cuyo planteo indica que en el momento cumbre y más luminoso de su ascenso, está inscrita su decadencia, esto es que en la tematización misma del fin se anticipa la muerte del hombre en manos del saber que él funda positivamente en su finitud, ya independizado de Dios desde que le dio muerte.

Esto da pie para interpretar a la representación como lo que guía, da forma y sostiene el imaginario colectivo de las diferentes épocas por las que transita la humanidad, y que hoy ya no llamamos representaciones –palabra estigmatizada a partir de su mentar el ser como presencia-, sino paradigmas –más acorde con el modelo de las ciencias-. Así del paradigma ontológico teleológico que representaba las aspiraciones más profundas de griegos y medievales, se pasó al paradigma de la conciencia solipsista que destacaba su conocimiento finito y limitado a la experiencia posible, a la vez que, trascendencia mediante, establecía las prerrogativas del ascendente sujeto fundamento. Pero, esta nueva y organizada imagen del mundo moderno se fracturó, primero con Nietzsche y su anuncio de la muerte de Dios en manos de la criatura a la que dio nacimiento, ésta no pudiéndolo soportar terminará, a su vez, dándose muerte –muerte del hombre-; toda una metáfora para decir que, en realidad, todo el saber positivo vigente hasta ese momento es una gran máscara –el saber enmascara la realidad-, pues no goza de fundamento alguno. Luego, con Freud y su descubrimiento del inconsciente, lo Otro, la episteme tomará conciencia de todo un trasfondo existente en el hombre, hasta ahora impensado, que tendrá que incorporar a su saber de lo Mismo. Ambos, confluyen en la producción de la ruptura de la identidad y el ocaso del sujeto como fundamentos del mundo y del saber occidental moderno.

Ante la crisis, la validez del paradigma es puesta cuestión, Khun dirá que llegó el momento de cambiarlo y esto se realizará mediante la semiótica –incluye intereses y necesidades- de las nuevas aspiraciones a las que tiende la comunidad humanística y que, a través de su reflexión impondrá un nuevo paradigma, esto es el lingüístico-intersubjetivo. Lo empírico, el ser –*sum*- se situará en el lenguaje y la intersubjetividad en una trascendentalidad –*cogito*- que será el aval de toda posibilidad de verdad objetiva. Pero, siempre lo hay, el camino iniciado por Heidegger, que retoma la crítica que Nietzsche hiciera del lenguaje, acerca de la arqueología de saber que conforma, dirá que el hombre habita en la verdad, siendo el lenguaje la morada –la casa- del ser; ahora, como se debe evitar cualquier fundamentación metafísica –vivimos a la intemperie de ella- su último pensamiento recurrirá al *habla*, que mienta no la historia del ser –transformaría al tiempo en fundante-, sino el presente utópico en el que se desenvuelve la existencia del ser-ahí y la verdad se hace acontecimiento fugaz, único e irrepetible, soportado en el instante. La metáfora de la intemperie se contradice así con la de morada, ésta implica un techo y si el hombre como guardián del ser habita en una casa –tiene esencialmente un techo- éste ya no está a la intemperie metafísica sino que ha metamorfoseado el fundamento del tiempo en *habla*. Además, el modo de ser de la criatura, entendido por



Agustín como en el tiempo –fue creado para que la criatura se diferenciara de Dios, cuyo modo de ser es eterno e infinito- ha trasmutado en habla, no en la lengua pues ésta, como parte de la ciencia que es el lenguaje, está sujeta siempre a un sistema y a una estructura que la constituye, impidiéndole trascender el ámbito de lo meramente empírico que jamás puede ser modo de ser del hombre.

El camino a recorrer por Apel retomará el de Heidegger, haciendo hincapié en la transformación de la filosofía en una pragmática trascendental que incluye a la semiótica permanente como ámbito empírico del posible consenso comunitario e intersubjetivo. La descripción realizada, no implica negar los esfuerzos por que, la integración de la pragmática y la semiótica a la ética discursiva, concurran al establecimiento de un nuevo paradigma: el lingüístico intersubjetivo, cuyo impulsor es Apel y que daría cuenta de las consecuencias y subconsecuencias de las acciones humanas para la actual generación y el compromiso de ésta para con las venideras. Sí implica la afirmación de que *la metafísica, superada, no desaparece* (Heidegger) y que la falta de metafísica no hace las veces de una filosofía cuya tarea es resituarla desde lo fenomenológico, como *el término de una reflexión humana que, al ser vivida en cuerpo y alma, considera a este mundo tal cual es, y precipita en idea lo que quisiera que fuese*²². Y, desde lo hermenéutico como procedencia de una precomprensión de aquello mismo que, interpretando se intenta comprender, es decir como esfuerzo ontosemiótico *permanente* por develar, tras los signos, la verdad del existente.

²² Cfr. MERLEAU PONTY, M: *Lo metafísico en el hombre*, op. cit., 1977. pp. 152/3.



Segunda parte

2. Representación y semiótica

Hablar de semiótica es sólo otra forma de mentar la representación que cada época asume para sí y respecto de las que la precedieron, es también lo mismo que referirse a ellas diciendo que construyen paradigmas que las delinear o que tienen un espíritu que las sostiene. Sólo que, la noción de semiótica como reflexión epistemológica, al incorporar la relación existente entre los diversos géneros discursivos y sus vínculos con la significación, incluye la *pragmática* del diálogo permanente –infinita- con el sentido intersubjetivo que busca el consenso.

No es que en la representación no esté contenido esto último, sino que al ser una noción fundamental del idealismo moderno, adquirió ciertos alcances subjetivistas –solipsismo de la conciencia constituyente- de significación dentro de la epistemología –y en general la filosofía positivista- derivada de él, que resulta altamente conflictiva. Lo cierto es que, cuando de semiótica se trata, su validez sigue intacta, pues no sólo es obvio que la contiene, sino que lo que se representa, además de tener un sentido intrasubjetivo, siempre es para alguien.

Desde la semiótica es dable observar que *todo* tiene un sentido, por ello, mis reflexiones parten de una saturación inicial de sentido que, sin embargo, no consigue hacerme rehuir de mi facticidad irrevocable, ni renunciar a pensar desde mi metalenguaje filosófico, pues ellas traen a mi mente la eterna tensión generada por la dicotomía de lo opuesto, en este caso el sinsentido, que no puedo relegar simplemente a lo insignificante, ni a lo posible y que intentaré abordar desde lo irreductible a categoría humana alguna, que no sea el absurdo dentro de su historia.

De lo dicho surge el interrogante acerca de la vigencia de la semiótica, ciencia frecuentada ya por los griegos, que cayó posteriormente en el olvido y que hoy, es puesta nuevamente en funcionamiento por un saber que se desarrolla dentro de un mundo enfrentado a graves patologías sociales, nacidas previsiblemente de la falta de fundamento de una existencia cuyo único propósito es dar solución a las necesidades prácticas de la vida. En medio de la anomia, la carencia de sentido, la falta de verdadera comunicación, no aparece como casual el exitoso despliegue pragmático-semiótico, desde el que todo pensar y obrar humano deviene sentido –no incluye la intención²³, siempre subjetiva-, pues se apela tanto a la cotidianeidad de la vida donde, según Peirce, el error y la ignorancia son lo relevante, como a una casi biológica seniosfera, dentro de la cual, la cultura es vista con una dinámica similar a la de cualquier organismo, que puede en un momento determinado explosionar –Lotman-.

Análogamente, desde una perspectiva filosófica se infiere, que este interés por la reivindicación de la significación dialógica, tiene su origen en la posmodernidad que habitamos,

²³ El efecto *al* decir algo conlleva la intención de ser reconocido, identificado y admitido por otro en reciprocidad, tal expectativa de reconocimiento en el mismo acto intencional, hace de lo noético el alma del discurso como diálogo. Cfr. en, Ricoeur, P: *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, Madrid, Siglo XXI, 1999. p. 32.



en la falta de fundamento surgida a partir del nihilismo y en el *supuesto* ocaso de un sujeto que, fuertemente centrado en su individualidad –mismidad-, ha sido incapaz de dar cuenta de la alteridad.

Uniendo semiótica y filosofía asistimos, en teoría, al declinar del sujeto y a su conveniente reemplazo por el consenso –privilegio del interpretante- que se da a través del lenguaje, que debe retomar los lazos con una naturaleza de la cual no debió separarse nunca y asumirse sin prerrogativas otorgadas por Razón alguna.

Esto parece reconducirme a un solo problema, la negación de la existencia de cualquier tipo de fundamento que no sea el pragmático dentro de las líneas semióticas mencionadas y la necesidad atávica e indisolublemente unida a la filosofía de hallar alguno, por lo cual, aún en el momento de plena negación de la metafísica, o de fin de las ideologías como otros prefieren llamarlo, se apela a ellas, tal como parece sugerirlo este turbulento principio del siglo XXI. Es decir, que las necesidades prácticas de la vida se solucionan en aquel ámbito, las necesidades espirituales de los hombres –Dios, libertad, intersubjetividad, trascendencia- requieren de un *plus* que ninguna ciencia ha colmado hasta ahora, aunque sí hayan logrado acallarlo temporalmente.

2.1 Acontecimiento y representación *

El impacto de un acontecimiento se instala dentro del mundo de la vida, *siempre ya-ahí* de la facticidad irrevocable, donde la existencia sitúa al hombre en un ámbito de apertura, desde el cual es posible la interpretación del sentido que entraña toda representación humana, y conlleva tanto lo visible –puede ser pensado- como lo invisible –memoria colectiva-, de ahí su relación con el universo infinito de signos a descifrar y a comprender, que acompañan todo acontecimiento transformado en *índice* para el género humano. Así, entre otros, signos son las concreciones humanas diseminadas por el mundo que expresan su afán de perpetuación a través de sus obras y que se transforman en símbolos de sus deseos, de su voluntad de poder de representación de un universo, de una civilización, que es a la medida de quienes la proyectan o imaginan. De este modo, el signo se convierte en un símbolo que alberga un significado, un sentido por lo que representa *en y para* el mundo en el que se instala. Por ejemplo, en los sucesos del “martes negro” norteamericano*, con la caída de las *Torres Gemelas* se derrumbaron los dos símbolos que representaban el poder económico y financiero del mundo globalizado, y con el ataque al *Pentágono*, se asestó un duro golpe al poder político y militar de esa nación, hiriendo de gravedad el orgullo nacional de ese país –hasta ese momento- el más organizado y seguro de la tierra, al punto de hablarse de un *antes* del fin de las seguridades, tal la fuerza de esa representación al nivel mundial.

* En TROGOLO, M: *Posibilidad semiótica de un predominio del sinsentido*, curso de posgrado “Semiótica, estrategias e interpretantes, Rcia, 2001. En prensa en Nuevo Itinerario 2003.

* El 11 de septiembre del 2001 quedará grabado en el inconsciente colectivo, en la génesis de la humanidad y en la arqueología de su saber como un suceso imposible de ser fundado en racionalidad alguna.



Ahora, como todo acontecimiento, éste tuvo la cualidad de cortar el aliento en un instante tan fugaz como perpetuo que dividió a la historia en dos, instalando entre el antes y el después, el *ahora* con la pretensión del una-sola-vez irrepitable. Por ello, desde lo vivido, el acontecimiento se interpreta como la interrupción de cualquier sentido histórico, pues impide su justificación racional, tal es también el caso de la “solución final” de Auschwitz, y desde el lenguaje, entendido como instrumento conceptual forjado y custodiado por la tradición se fracasa al decirlo, pues se opera frente a él una *fuerte tendencia a enmudecer*. Esto hace que, aunque el acontecimiento tenga un significado inseparable de él, éste siempre amenace con desaparecer, porque, al no ser ya presente y pertenecer a la dimensión utópica e *invisible* a la que todo va a parar, *todos los tropos y las metáforas quieren llevarse al absurdo*. Lo cual implica que, la historia tiende al olvido de sus acontecimientos más importantes o, a decretar la invisibilidad de los hechos cuando, a falta de otro fundamento de ellos, sólo encuentra esa *majestad que testimonia la presencia de lo humano, la majestad del absurdo*.²⁴ Esta ontológica ausencia de justificación de lo finito para las cosas que acontecen en el tiempo, lleva a plantear a la verdad no como trascendental objetiva, sino como un acontecimiento que pudiendo albergar también el sinsentido, es menester que sea singular e irrepitable, porque, como en el caso de Auschwitz o de las Gemelas es la imagen de lo que se quiere suceda *una-sola-vez-y-después-basta*.

Entonces, a la vez que la humanidad lucha por mantener los *símbolos* tras los que encuentra la seguridad tranquilizadora del significado, que le permite dar una interpretación y un valor al origen, al sentido y a la finalidad de su vida para que no se le escapen, la persistencia de ciertas *imágenes* en la memoria colectiva, en la genealogía, en la arqueología del saber y decir del hombre, son signos evidentes de la permanencia *en el tiempo* del problema de la falta de fundamento para las cosas humanas, que no sea el hombre mismo, aunque permanentemente aflore la tendencia a transformar a Dios en el garante de todo y a reducir ese todo al campo de batalla entre el bien y el mal.

Persistencia de campo de batalla y de problemas (xenofobia, intolerancia, segregación, etnocentrismo, discriminación, fundamentalismo religioso), reductibles a uno sólo: el absurdo que alimenta la intolerancia, manifiesto en un rechazo sistemático de la igualdad, la imposibilidad de que el otro ingrese en el campo de lo mismo o, la inaceptable diferencia, nacida de una concepción de libertad que es tal, si nada puede oponérsele, si nada puede poner en peligro.

²⁴ Cfr. BARONE, P: *Presente y utopía. Notas sobre Heidegger y Celan*, en G. Vattimo (comp.) “Filosofía y poesía: dos aproximaciones a la verdad”, Gedisa, Barcelona, 1999. pp. 59/61.



2.2. Perspectiva semiótica del acontecimiento*

Mi comprensión de los acontecimientos narrados, desde el contexto semiótico expuesto por Lotman²⁵, surge de su aclaración respecto a que, se halla en la esencia misma de todo pensamiento, el poder ser descrito en términos de traducción de una lengua a otra.

Tradicionalmente la historia compartida ha formado parte del proceso de desarrollo de la identidad, de ahí el valor de la tradición, de las costumbres adoptados por los diferentes pueblos, que hoy, se trata de rescatar como una forma de unificar un todo social atomizado por la mundialización. El llamado al diálogo entre culturas es un ejemplo de la búsqueda de un consenso, tan difícil como necesario, que trasluce la necesidad de encontrar una plataforma común desde la que partir para hallarlo, sin que ello implique la pérdida de su identidad, tan cara para la subsistencia de las mismas.

Según Lotman el máximo de identidad está en el código de la lengua artificial que es quien garantiza la transmisión de la información, pero éste, al no tener memoria –historia-, si bien permite una mayor comprensión, limita al mínimo la riqueza del mensaje. De ahí que, el valor de la comunicación humana no esté en la identidad entre el hablante y el oyente, sino en la paradoja de un diálogo que, cuanto más difícil de traducir resulte, mayor será la información que conlleve. Por ello, aclara que lenguas diferentes, de trabajosa traducción, pueden generar *indeterminación de sentido*, al punto hacer *difícil la comunicación y, en el límite, imposible*, dada la ausencia unívoca de un sentido exacto al que traducirlas. Aunque, cuanto más inadecuada sea la traducción, más precioso será el diálogo socio informativo, la victoria de uno de los polos destruiría la información que se crea en el campo de tensión recíproca. Nos vemos así frente a la paradoja de la identidad en el diálogo: la victoria teórica de una de las partes es tan imposible como prácticamente funesta.²⁶

Relacionando esto con los acontecimientos descritos, se ve que, amén de la pertenencia a un mismo mundo que nos identifica como humanos, hay entre judíos, cristianos y musulmanes una raíz religiosa e historiográfica común que parte del rey Salomón, pasa por el patriarca Abraham hasta llegar a Moisés y a Cristo y, finalmente, al profeta Mahoma.²⁷ Obviamente, en algún momento y por razones de superioridad étnica –caso Auschwitz- o, por fundamentalismo religioso –caso “martes negro”- se anuló cualquier posibilidad de diálogo haciendo imposible la comunicación, lo cual llevó al genocidio en el primer caso y, al límite del segundo, podríamos estar frente al holocausto más grande de la historia. De no ser así, y ya con la cantidad de muertos de las nuevas Babel, más los civiles y refugiados en las fronteras de Afganistán, entiendo que, en ambos casos, la humanidad asistió a la victoria de uno de los

* En TRÓGOLO, M: *Posibilidad semiótica de un predominio del sinsentido*, curso de posgrado “Semiótica, estrategias e interpretantes, Rcia, 2001. En prensa en Nuevo Itinerario 2003.

²⁵ LOTMAN, I: *Cultura y explosión*, Madrid, Gedisa, 1998.

²⁶ Cfr. LOTMAN, I: *Cultura y explosión*, Madrid, Gedisa, 1998. pp. 15/18.

²⁷ Cfr. CORTÁZAR, G. y MUÑOZ, S: *Historia de la Edad Media: Una síntesis interpretativa*, Madrid, 1997. p. 146.



polos, prácticamente *funesta* -incluye el sentido común- y a la derrota teórica de su racionalidad por el absurdo. Lo que queda claro es que, en ningún caso fue un choque civilizatorio, puesto que no sucedió con el budismo, ni con el lejano Oriente.

Obviamente, humanidad y racionalidad son vistas aquí desde la situación occidental que instituye mi *ethos*, mi facticidad irreductible.

Retomando a Lotman, la realidad extralingüística, pensada como un tipo de lengua y en analogía con los cambios dentro del arte o del conocimiento, puede ser tanto previsible – procesos graduales- como imprevisible. En este último caso, la variante es vista como una explosión que se desarrolla en un complejo diálogo dinámico con los mecanismos de estabilización, pues no tiende al total aniquilamiento del polo opuesto, aunque pueda adoptar formas monstruosas, en tren de anular el obstáculo que representa su enemigo. Ahora, a pesar de que en estos últimos siglos los procesos socioculturales están, metafóricamente, bajo el efecto de la explosión, la civilización desacredita esta idea por ver en ella el símbolo de la destrucción, de la devastación porque, la realidad está en estrecha correlación con la explosión de la pólvora o del núcleo atómico.²⁸

Analizando lo expuesto, sólo desde la perspectiva de los sucesos norteamericanos, la sensación que embarga al mundo es la de tener que asimilar el terror a la vida cotidiana, lo cual significa tener que convivir con la posibilidad de la devastación -por ello, no fue feliz la expresión *Justicia infinita*- y, si bien todo ser humano asume su finitud, su vida tiene una cierta continuidad, que salvaguarda su mañana de la permanente incertidumbre de un final precipitado. En esta situación, e incorporando a Peirce al discurso, la fuerza normativa de la terceridad se ve seriamente afectada, porque la ley que ella introduce para garantizar el vínculo entre lo ideal y lo real, entre pensamiento y existencia concreta, pasa a ser una nominal enunciación de principios, pues legitima lo anormal y, por ende, el sentido transmuta en vigencia por doquier del sinsentido. La función del interpretante como lo convencional que da significación e inviste de sentido por su carácter de verdad,²⁹ decae frente al ingreso de lo no convencional incontrovertible dentro de la comunidad.

Porque, para Peirce, la ley que es la convención sostenida por la cultura, supone que lo racional sea identificado con lo real –suprime la diferencia entre fenómeno y cosa en-sí kantiana-³⁰ lo cual le otorga un sentido a todo y permite que lo imposible sea sólo un momento insignificante dentro de la continuidad del devenir. La escalada de la violencia abre a una diversidad tal de hipótesis que, en esencia, la anulan o vuelven utópica su formulación, puesto que frente al terror provocado por un enemigo infuso, sin fronteras fijas que asignarle, la convención y la identidad no garantizan nada, y no habiendo decisión alguna que tomar, para paliar el estado de incertidumbre, ésta al convertirse en permanente, sólo acrecienta las

²⁸ Cfr. LOTMAN, op. cit. pp. 19/23.

²⁹ Cfr. PEIRCE, CH: *La ciencia de la semiótica*, Bs. As., Nueva Visión, 1976. p. 31/2.

³⁰ Cfr. PEIRCE, CH: *Algunas consecuencias de cuatro incapacidades*, en "El hombre, un signo", Madrid, Grijalbo, 1988.p.118.



patologías contemporáneas antes mencionadas y agravan hasta hacer, no ya difícil sino, en el límite, imposible la convivencia, o lo que es lo mismo la comunicación; en estas condiciones el diálogo pierde la consistencia dada por el hombre que lo sostiene y fracasa en el intento por *decir* una realidad frente a la que se opera una *fuerte tendencia a enmudecer*.

Aquí asistimos a una metamorfosis, al desistimiento de una búsqueda de acuerdo que lleve a la comprensión, lo cual sitúa frente a la posibilidad de que la inestabilidad resulte tan fatal como funesta, tanto para la multiplicación y producción de información, como para la supervivencia de la especie, que es a la que todo organismo tiende. Pero, esto no se puede afirmar del hombre que, a causa del ejercicio prepotente de su libertad dentro de su historia, pone en tela de juicio su racionalidad, en vilo a su especie y a su mundo. Si la necesidad que ata a perpetuidad a la naturaleza, es instalada en el ámbito humano, nada hay de nuevo sino un cíclico devenir que repite infinitamente un destino que hace de la vida un sinsentido, un absurdo. Y si, por el contrario, racionalizamos el devenir como necesario a una evolución universal fijada por leyes absolutas, la contingencia y la libertad no tienen lugar y la vida pierde sentido si su desarrollo está predeterminado.

Entonces, si bien no estoy a favor de la larga lucha sostenida por el hombre contra una naturaleza que lo constituye, y a la cual pretende dominar a través de un vertiginoso desarrollo científico y tecnológico, tampoco estoy a favor de una cultura vista como la reproducción del universo cartesiano mecanicista y calculable, donde alguna *razón* humana podría introducirle una lógica del sentido, aún allí donde no lo hay, para lograr una explicación científica de ella. Porque, la mera facticidad del sentido, impone la vigencia por doquier de una ambigüedad que se constituye en predominio del sinsentido, es preciso recelar de cualquier doctrina que pondere la *razón* como sentido de la historia, puesto que lo que domina en ella es la conciencia de una ambigüedad universal que pone en todas las cosas, por partes iguales, el sentido y el sinsentido.

Pero, como la vida humana esta hecha de estas vicisitudes y en medio de ellas tenemos que rescatar alguna razón, convendría que a la que arribemos no fuera la racionalista que abandonamos, convendría que la experiencia de la sinrazón no fuera sencillamente olvidada, convendría formar una nueva idea de la razón. Una razón ampliada que retenga la imagen de lo que no se quiere suceda, porque legitimado que fuere el absurdo como dato menor no convencional, se corre el riesgo de quedar atrapado en él, cancelando el después en el que la dinámica de los mecanismos de estabilización entran en diálogo para reintegrar el sentido.

No obstante, esa nuestra indeclinable libertad, impide tanto renunciar a la responsabilidad de pensar a la condición humana desde la *majestad del absurdo*, como encontrarle justificativo. Entre otras cosas, porque es la variante rechazada de la *ratio* socrática de Occidente, a la cual pertenecemos.

2.3. Representación y conciencia semiótica ontológicamente situada

Vista la exigencia que expresé de fundamentar filosóficamente las necesidades espirituales de los hombres –incluidas sus formas de expresión– dentro de otra perspectiva que



no sea sólo la pragmática, es decir, de incorporar la dimensión ontosemiótica, emprendo el tratamiento de la representación, a pesar de reconocer su larga trayectoria negativa que parte, entre otras cosas, de una oposición en el discurso entre su aspecto denotativo que hace a los valores cognoscitivos y el connotativo que hace a los valores emocionales que se predicán, lo cual da lugar a un prejuicio positivista, según el cual el discurso científico es el único que describe la realidad, por medio de la representación conceptual de los objetos. Lo cierto es que lo emocional contenido en el discurso *hacia adentro*, no es menos ontológico que las descripciones, a través de representaciones hechas *hacia fuera*, que apuntan a lo social y comunitario. Caso contrario, se haría necesario quebrar el reino de los conceptos para que pueda decirse nuestra pertenencia primordial a un mundo que habitamos que, a la vez que nos precede recibe la marca de nuestras obras.³¹

Lo que tal distinción, hecha en el seno del discurso, no toma en cuenta es que, nuestro provenir de un espíritu ontosemiótico y originalmente representativo, no es una cuestión de elección, sino la base de toda elección real o posible para nosotros, es él quien nos hace libres posibilitando un hacer creativo que luego podemos comprender e interpretar como nuestra única verdad. Es por esto, que el concepto de representación –*Vorstellung*– es un concepto cuyo contenido indica la encrucijada actual por la que atraviesan las ciencias sociales, encrucijada a la cual, y por cierto, no es ajena la filosofía, pues dentro de ésta remite nada más, ni nada menos, que a la inquietud por dilucidar dónde radica la verdad, si en las cosas o en el sujeto que predica de ellas.

Históricamente para Platón la verdad residía en el mundo de las Ideas, para Aristóteles igual que para Tomás se trata de una correspondencia, una *adecuatio* entre el intelecto y la cosa. Esto da pie a una teoría correspondentista de la verdad que será ampliamente criticada por la modernidad, previa a una secularización del concepto que le viene aparejado: el de representación. Así, en el medioevo la representación –fundamentalmente artística y ritual– era presencia activa y eficaz de lo real para hacer funcionar lo social en dirección única, la que imprimía la Iglesia a la palabra, con su poder hegemónico de interpretación. En la modernidad, la representación no es dejada de lado, sino desarraigada de lo real y puesta en el *cogito* que construye sus objetos y realiza la mediación a través de la conciencia subjetiva e individual; lo ontológico se hace exclusivamente lógico.

De este modo, la secularización produce un cambio en el paradigma simbólico de representación, cuya consecuencia es la imposibilidad de unir el yo empírico de la conciencia real –res extensa– y actuante, con el cogito pensante –res cogitans–, unidad poco posible debido a que, una conciencia que sea idéntica a sí misma parece una pretensión inalcanzable, o propia de la *omnisciencia* de Dios, en virtud de que en Él ser y pensar se identifican o son consubstanciales, es decir, sus ideas no son en potencia, sino que ya tienen una existencia virtual en acto, caso contrario participaría de la dualidad ontológica de todo lo creado y sería

³¹ RICOEUR, P: *La metáfora viva*, Magápolis, Bs. As., 1977. pp. 454/6.



imperfecto. Dios no necesita de la representación, el hombre sí, pues sólo a través de ella puede unificar acontecimiento y ser, ser y aparecer, lo sensible con lo inteligible.

Ante este panorama, la representación ya no es aquello que permite comprender, sino aquello que *hay* que comprender en el signo –la palabra-. La palabra es producto de un acto intencional y espiritual que se inviste en el signo, acto que revela a la conciencia su poder constituyente para representarse el sentido de la acción mediante la imaginación simbólica que la conduce a actuar, pero, para ello le es menester no sólo ser conciencia constituyente, sino también pensar el fin de la obra, de este modo se identifican en el hombre el lenguaje del ser en lo real, con el pensamiento del sentido en lo ideal.³²

Es menester destacar aquí la distancia de lo dicho con Kant, porque mi comprensión de la representación se instala en lo precatégorial, es previa a todo juicio y, para él, las categorías son el principio común de las formas del juicio y éste tiene, como modelo, el lingüístico: unión de sujeto y predicado. Aun lo trascendental en Kant, como la búsqueda de las condiciones que preceden a la experiencia y como lo que se ocupa de nuestro modo de conocer los objetos a priori, hace de la representación algo de origen no empírico y de los objetos *algo*, en tanto constituidos por nosotros como tales -constitución kantiana de lo real-. Además, en la deducción trascendental de las categorías, el filósofo demuestra que sin ellas el conocimiento de los objetos y la experiencia no son posibles, pues son el ingrediente de toda objetividad, formas puras del entendimiento –subjetivo- que posibilitan el conocimiento objetivo propio de la episteme. Entonces, y a pesar de que lo objetivo y lo subjetivo proceden de la autoconciencia trascendental, por las categorías, la representación queda atrapada en una descripción por medio de objetos, propia del discurso científico como el único capaz de decir la realidad, pero sólo fenoménica.

Nada nos obliga a investir a priori el mundo con las condiciones sin las que no podría ser pensado, ya que, para poder ser pensado, debe primero no ser ignorado, existir para mí, eso es ser dado; y la estética trascendental no se confundiría con la analítica trascendental más que si yo fuese un Dios que pro-pone el mundo y no simplemente un hombre que se encuentra arrojado en el mismo y, en los varios sentidos del término, empeñado en él.³³

No obstante, coincido con Kant en que representar es, en el adulto, la capacidad de subsumir los datos sensoriales bajo una categoría, de erradicar de la denominación de un objeto todo aquello que de individual y único contiene para ver en él el representante del *eidós*, de una esencia o categoría. Por ello, si el acto categorial fuera afectado –enfermedad-, afectaría el contexto de la experiencia en la que nace el juicio, junto a nuestro poder de representar en el mundo una intención cualquiera, afectaría nuestra imaginación productiva más que nuestro entendimiento. Es en el acto categorial donde se funda la palabra, pues éste y la posesión del

³² Cfr. RICOEUR, P: *Hermenéutica y estructuralismo*, Megápolis, Bs. As, 1975. p. 111/2.

³³ MERLEAU PONTY, M: *Fenomenología de la percepción*, Planeta-Agostini, Barcelona, 1984. p. 235.



lenguaje significativo expresan un mismo y único comportamiento que adecua el nombre para ser utilizado en relación con tal acto. Por ello, cuando los nombres pierden su sentido, no es que la significación conceptual se halla retirado de ellos, sino que su aspecto sensible se ha vaciado; los nombres *dicen* algo que los vincula con el sentido vivo que habita la palabra y el lenguaje, y que no es un mero vínculo exterior que acompañe los procesos intelectuales de asociación. Reconocer una significación gestual o existencial a la palabra, implica decir que el lenguaje expresa, o es la toma de posición del sujeto en el mundo de sus significados y, decir *mundo* es decir que “la vida *mental* o cultural toma prestadas de la vida natural sus estructuras y que el sujeto pensante debe fundarse en el encarnado”. Sólo devolviendo al sujeto de la percepción la unidad del esquema corpóreo daremos cuenta de la *cosa* como término trascendente de una serie abierta de experiencias.³⁴

El problema de la representación se metamorfosea así, en un problema de libertad del pensamiento frente a la cosa y de la cosa frente a éste, que sólo es resuelto con la función ontológica que cumple el lenguaje, con su poder de crear un sentido (Ullman) en lo ideal y su poder de referencia –denotación- a lo real, con lo cual aferra la cosa a la verdad de su significado. El alma del lenguaje reside justamente en esa referencia a lo real, pues la predicación verdadero o falso no pertenece al ámbito de la lógica cuya validez es formal, sino al ámbito de su expresividad. De esta manera la expresividad pivota entre el plano de la manifestación donde algo acontece, contenida en el discurso y el de la inmanencia contenido en la estructura de la lengua, por medio de la cual algo se expresa, se comprende y comunica. Ahora, el fenómeno *-faino*, lo que aparece o apariencia- conlleva tanto la posibilidad de su manifestación, como la de su ocultamiento, por lo cual el mundo y los seres se constituyen en acontecimiento, en texto a descifrar, nunca definitivamente.³⁵

Aclaro que, enlazar el conocimiento de la verdad a la conciencia de representación, no es negar su comprensión e interpretación como acontecimiento, como acto inaugural del conocimiento mediado por el lenguaje como experiencia, sino que es afirmar que, si el significante es desvinculado del significado se lo confina a mentar por una presencia inexistente; o sea, que si la palabra no representa el original siempre *supondrá* por una presencia inexistente y, si no hay esencias –presencia, origen, arjé- no hay verdad, pues en la manifestación de un ente está siempre implícita la revelación-desocultamiento de su ser. Esto es que, si la presencia, aquello por lo que somos llamados-llevados a develar y descubrir es inexistente, nunca tendremos acceso a ella y nuestra existencia no se reunirá jamás con su significado-sentido. Esta quizás sea la única forma de responder a la solicitud de la fenomenología de volver a situar las esencias dentro de la existencia, además, de un modo de aprender a leer el significado como connotación inclusiva de lo simbólico y no sólo como

³⁴ Cfr. Ibid, 193, 209/0, 213, 248.

³⁵ Ibid., p. 116.



denotación que lo aferra al dominio del significante, dentro del cual, el ser se hace presente como objetividad y no como un don –Gabe-.

Por lo tanto, la conciencia de representación referida, surge de nuestro comercio con el mundo, otorgándole una significación que es anterior al habla, anterior a toda predicación y anterior a toda objetividad que él pueda tener para mí: vive en la libertad de lo simbólico, que luego, tendremos que comprender e interpretar en nuestra vida adulta a través de las líneas semióticas vigentes en nuestra cultura y habita en el espíritu donde se forjan y prosperan los talentos personales.

Desmenuzando lo expuesto, en la *Vorstellung* confluyen lo ideal del proyecto imaginado en potencia, con la praxis creativa que lo concreta en acto, en esto radica la fuerza simbólica del lenguaje que se manifiesta en ese *instante fugaz* en que potencia y acto se hacen uno en el hombre y en su tiempo, para pasar luego a ser historia y tradición, individual o colectiva para la posteridad. Éste es el momento en que coincido con Hegel: *el hombre piensa los pensamientos de Dios antes de la creación del mundo*³⁶, porque en ese acto creador es donde el hombre se identifica con Dios, pues, antes del obrar su pensamiento era sólo potencia, luego de aquél y *en* el tiempo advendrá un sentido, todavía inconcluso que será lo a interpretar por las generaciones venideras* y que, en todo caso, nunca será unívoco sino plural.

Ahora y en rigor, el único “lenguaje” que concierne a la filosofía no es el discurrir lingüístico, también está el estético, y un modo de resumir qué hace el arte es decir que representar algo; entonces, su representar es una manera de denotar, de asimilar la relación entre una pintura y lo que muestra, a la relación entre un predicado y aquello a lo cual se aplica.

Es necesario dismantelar cuidadosamente el prejuicio según el cual representar es imitar por semejanza, y desalojarlo de uno de sus refugios aparentemente más seguros, la teoría de la perspectiva en pintura. Pero si representar es denotar y si por medio de la denotación nuestros sistemas simbólicos “rehacen la realidad”, entonces la representación es uno de los modos por los cuales la naturaleza se convierte en un producto del arte y del discurso. (...) Representación o descripción (...) son aptas para hacer conexiones, analizar objetos, en resumen, para organizar el mundo.³⁷

En este sentido, y sirva como ejemplo, Hitler utilizó lo “sublime” del arte (ópera, teatro, danzas, pinturas, poesía, etc.) como valor principal para sustentar su poder; su

³⁶ Cfr. BLOCH, E: *El pensamiento de Hegel*, F.C.E., México, 1949. p. 134. Dice el autor, estamos ante la más formidable teologización jamás inventada por el apriorismo: *el hombre, en la dialéctica de los conceptos puros de la razón, piensa los pensamientos de Dios antes de la creación del mundo*. Aquí se respira el éter puro, sin embargo, ningún pensamiento que más descienda del cielo a la tierra, que más se preste para hacer ese descenso, (...) hombres como Marx o Engels tomaron de esta lógica los más importantes criterios para su dialéctica económica.

* Dios crea *con* el tiempo -antes de la creación éste no existía, pues fue creado para la criatura-, no *en* el tiempo, así su pensar y su obrar al darse simultáneamente producen el advenimiento del sentido en acto. Recordemos que Dios es necesario sin necesidad, por lo que todos sus actos son por voluntad, por amor o por bondad.

³⁷ RICOEUR, P: *La metáfora viva*, Magápolis, Bs. As., 1977. p. 348.



fundamento, ayer y siempre: la preexistencia de las creencias, mitos y ritos que expresan, paradigmáticamente, fuerzas contrarias que luchan entre sí, el bien y el mal, la luz con la oscuridad, etc., detectadas en el inconsciente por Freud. El arte es la manifestación sensible del espíritu de un pueblo –*Volksgeist*- en una época determinada y, es a través de las expresiones estéticas que el espíritu “arma” un mundo y lo simboliza. Por esto, el espíritu está al principio y al final, el mundo nuevo sólo es concebible sobre la base de una tradición que se conserva, a la vez que se transforma y se supera.

Esto demuestra que el conflicto de interpretación surge del de representación, de la imagen de un mundo posible que, según sean los intereses de una época, se simbolizan de forma distinta, lo cual da lugar a una multiplicidad de sentidos que siempre son para alguien, para el intérprete del signo –obra, texto, discurso- de cuyo sentido tienen que dar cuenta todos los hombres pasados, presentes y futuros como los que ya apuntan a otro proyecto, imaginado y representado, en camino y por-venir en acto.

Esta redescrición de la representación que intenta comprender al hombre mismo como un signo que señala más allá del objeto, nos permite también eludir la tradicional interpretación diádica de aquél, pues nos impulsa hacia la inclusión de la fuerza de una terceridad de la que habla Peirce que, contenida en el signo, lo convierte en verdad a develar entre todos: ésta es la verdad a la cual tenemos que escuchar y a la cual siempre estamos en camino* hacia su paraje. Es entonces como, sobre la dimensión ontosemiótica connatural a la especie, se monta la capacidad fundamentalmente humana y precientífica de representación, de generación infinita de signos que posibilitan la presentificación imaginaria, conciente y subjetiva de un mundo posible, que luego se proyecta al todo social, mediante la acción libre y transformadora de la realidad cultural, a través del lenguaje que representa los *límites de mi mundo porque la idea y la palabra son indisociables* (Wittgenstein) De este modo se restituye la representación al pensamiento, pues el pensador se encuentra *ya siempre* implicado en el ser, vinculado indisolublemente al *yo soy* como situación óptica inalienable del existente.

Esto lleva a confirmar que en la conciencia semiótica de la especie se halla inscrita la conciencia de representación, enlazadas ontológicamente por el espíritu y su capacidad –como privilegio humano- de llevar el ser al lenguaje, permitiendo la emergencia de ese ser en sus obras que atestiguan el “yo soy” no como cogito, sino como *ego* precategorial y preobjetivo, interpretador del sentido e interrogador implicado en la pregunta de cómo *yo soy* -con-otro-en-el-mundo, no como yo pienso que debe ser*. Aquí concluyo con el Heidegger de *Ser y Tiempo*: “Lo ónticamente señalado por el *ser-ahí* –Dasein = Yo- reside en que éste es ontológico”.

* Para Heidegger la imagen del camino simboliza siempre la metáfora del viaje; así *el camino hacia el lenguaje lleva al paraje de la lengua, al que nosotros y el camino mismo ya pertenecemos*.

* Kant dice en la *Critica a la razón pura* “El yo pienso debe poder acompañar todas mis representaciones, de lo contrario se representaría en mí algo que no podría pensarse, lo cual haría imposible la representación o no sería nada para mí” –Deducción trascendental de las categorías-, esto demuestra que para él la representación no se da en el



Tercera parte

3. Contexto ontosemiótico exclusivo del discurso humano

Aquí intento contextualizar la ontosemiosis que, como capacidad genética de proferir y de crear signos, se despliega paralelamente a la fuerza intelectual que el hombre pone en movimiento para hacer de la comprensión e interpretación de los mismos algo accesible a todos, para que su producción y reproducción –pertenecientes a los mecanismos comunicacionales del *mundo de la vida*- no se detenga y el discurso, en el que se insertan, se constituya en un proceso de semiosis *permanente*. Para ello, el hombre apela a su poder de representación como el lugar en el que confluye la imagen de lo real con la realidad misma, al volver presencia la cosa mentada, aún en ausencia de ella. En el caso de la palabra como signo lingüístico queda así atada a la cosa, gracias a su referencia a ella y, a pesar de la arbitrariedad fonética o del convencionalismo semántico que encierra.

El hombre es así, el artesano –tekné- de los signos artificiales con los que se comunica, por ello, es un intento permanente de traducción del logos seminal semántico e inmanente, al apofántico³⁸ trascendente que devela y desoculta la alétheia –verdad-, para lo cual pone en movimiento, a través de su discurso, todos los recursos de interpretación y de comprensión a su alcance. De ahí, que él mismo sea un signo que se dirige hacia alguien, que apunta a una intersubjetividad que como llamada lo implica en ese horizonte de tareas *infinitas* que los modernos avizoraron como designio ante nosotros. Por ello, dicho discurso –ontológico- al mediar los signos con la palabra, la preña de múltiples sentidos semánticos a develar, por ser tan ambiguos como la vida originariamente significativa que nos empeñamos tanto en limitar a una lógica bivalente, como en comprender a pesar de sus contradicciones.

Porque, si con el lenguaje la idea sale del espacio de conciencia que la encierra, discurso racional mediante, para entreiazarnos con el horizonte de expectativas de nuestro mundo y el espacio de experiencias de nuestra humanidad temporal –finita-, abierta y sin fin como proyecto; es filosófica la tarea de acordar una nueva ontología que restituya al hombre a su naturaleza, a su historia, a su ethos y a su lenguaje como acontecimiento ontosemiótico preobjetivo, con el cual recuperar, espíritu mediante, la conciencia lingüística de la filosofía o mejor, su espíritu lingüístico y, por ende, simbólico-significante.

Esto si de lo que se trata es de reivindicar los desprestigiados discursos filosófico, humanístico y sociales como productores, portadores y transmisores, tradicionalmente a través de la palabra, de los valores centrales del humanismo occidental -del cual somos sus herederos- y sus pretensiones de validez universal, indisociables de quien les otorga partida de nacimiento: lo *sublime* que mora en el espíritu del hombre.

ámbito del “yo soy” ontológicamente situado, sino en el del cogito abstracto de una filosofía solipsista de la conciencia que privilegió el pensar por sobre el ser, su mundo y los otros.

³⁸ Apofántico, develador.



3.1. Metalenguaje filosófico: Signo y símbolo

El proceso de hominización y socialización de la especie es posible gracias al lenguaje, pero la significación y el sentido del mundo de lo natural –sagrado para el hombre primitivo– advienen antes de su lingüistización, esto se expresa en sus ritos, creencias, mitos, danzas y pinturas, es decir a través de símbolos. Dichas expresiones atestiguan una ontosemiosis originaria y una capacidad preconceptual de representación simbólica contenida en su espíritu, que luego se traducirá en lenguaje, cuando el hombre cree e instituya para comunicar y transmitir sus experiencias signos específicos, capaces de mediar entre él y el desconocido universo que lo rodea, lo cual es posible también, por su singular conformación natural para la fonación y la escucha.

Cuando el hombre primitivo invoca los poderes de la naturaleza para que concurren en su ayuda, la naturaleza no entiende su lenguaje, por ello desarrolla una nueva fuerza intelectual que, si bien bloquea el camino de lo mágico, lo abre a una nueva relación con la realidad: la semántica contenida en la palabra.³⁹

La función semántica de la palabra inaugura el carácter lógico en el hombre y el mismo se constituye en principio de conocimiento, en el *logos* como origen del universo posterior al mito. El concepto adquiere así, su partida de nacimiento en la lógica como imagen mental que se forma a partir de la palabra que se piensa, profiere o escucha, no es lo que se conoce sino un medio para conocer lo real; ahora, no es el único, pues él no consigue atrapar la riqueza óptica del devenir que señala la palabra como la otra posibilidad de mentar la realidad. Ya Kant diferenciaba el conocimiento filosófico *por* conceptos, propio del uso discursivo de la razón, del de las ciencias formales *por construcción* de ellos –uso intuitivo de la razón–, lo cual indica que la primera, trabaja con conceptos que encuentra *siempre ya-ahí* siendo y heredados de una tradición que los enlaza con contenidos previos; y que las segundas, forman o construyen sus conceptos mediante determinaciones a priori de la intuición en el espacio y en el tiempo.

Siglos después, encontramos en Saussure –padre de la lingüística contemporánea– la distinción entre lengua y habla como partes integrantes de una estructura que es el lenguaje. Saussure ve el sistema de la lengua como un conjunto de articulaciones y demarcaciones cuyo funcionamiento se revela en el estudio sincrónico de cada uno de sus estados, la *langue* es pasible de ser coordinada en un sistema material, paradigmático e idéntico al que le debe corresponder una teoría tan rigurosa como ella misma, siendo además, una convención y un contrato imperativos que asume un individuo frente a su colectividad. En cambio, el habla (*parole*) que, por oposición a la lengua es diacrónica, está sometida al transcurso del tiempo y al sentido, pues es un acto individual y de inteligencia conducente a una praxis única que incrementa el patrimonio de la anterior y que, aunque sometida a la lengua, históricamente, la precede siempre.

³⁹ Cfr. CASSIRER, E: *Antropología filosófica*, F.C.E., México, 1975. p. 102.



Para mí, ambas posturas son consecuentes en las prerrogativas que otorgan a los sistemas* conceptuales, así para Saussure: “cualquiera que pise el terreno de la lengua –agrego: símil de los conceptos formales kantianos- puede considerarse abandonado por todas las analogías del cielo y de la tierra”, de lo cual se infiere la distancia que media entre el concepto y la palabra.

Ahora, según lo visto, el quehacer humano mágico comporta la representación de lo semejante, lo análogo y lo simbólico como anterior a cualquier conceptualización, lo que lleva a entender lo metafórico contenido en la *parole* como previo a tener un concepto propio de la lengua. Entonces, sólo con el tiempo, en el juicio que enlaza, une y sintetiza se vuelve claro el concepto, por una exposición analítica que produce el paso de la metáfora –indiferenciación entre género y especie- al concepto como producto de una diferencia específica, que lo aclara como tal y permite que de él haya ciencia.

Para aclarar un concepto, hay que recurrir a otros que, para poder ser tales, requerirían a su vez ser aclarados, y que en el instante de su *uso* aclarador son en realidad “aún” metáforas. (...) basta con entender la metáfora como el *paso*, aún sin concepto de un signo a otro, en cambio desde el punto de vista del concepto ya fijado, se trataría de designar las cosas, no con su propio nombre, sino con uno ajeno. (...) Mediante el uso de metáforas se significa *de qué* algo ha de ser signo, quiere decir que tal cosa no puede ser significada más que en el *paso* de un signo a otro, paso que *aún* no está fijado conceptualmente.⁴⁰

Las metáforas –símbolos- como palabras de una lengua, están entrelazadas en el tejido inacabable de entender signos extralingüísticos, porque la palabra es un signo entre otros –ritos, danzas, mitos- con una peculiar manera de referirse a la realidad: lingüística. Por ende, la ontosemiosis, como capacidad genética de proferir y de crear signos, se despliega simultáneamente a la fuerza intelectual que el hombre pone en funcionamiento para hacer de la comprensión e interpretación de los mismos algo accesible a todos, para que su producción y reproducción –pertenecientes a los mecanismos comunicacionales de la *Lebenswelt*- no se detenga y se constituya en un proceso permanente. Para ello apela, una vez más, al poder de representación como el punto en el que confluye la imagen de lo real con la realidad misma, al volver presencia la cosa mentada, aún en ausencia de ella. En el caso de la palabra como signo lingüístico queda así atada a la cosa, gracias a su referencia a ella y, a pesar de la arbitrariedad – respecto del significante inmotivada como prefieren los lingüistas- fonética o del convencionalismo semántico –significado- que alberga.

Así, por ejemplo, para Peirce, los signos tienen una triple dimensión de relación que se estructura tanto al nivel de lo lingüístico como de lo extralingüístico mencionados, en el primer

* Para Saussure *la lengua es un sistema de valores puros*, en el valor lingüístico se cifra tanto el carácter “sistemático” de la lengua como el principio de arbitrariedad del signo. Cfr. Sazbón, J: *Saussure y los fundamentos de la lingüística*, Centro Editor de América Latina, Bs. As., 1976. p. 19.

⁴⁰ SIMON, J: *Filosofía del signo*, Gredos, Madrid, 1998. p. 248.



caso se trata del símbolo y en el segundo del icono y del índice. En Peirce, el icono es una relación de razón por semejanza entre el signo y la cosa experimentada; el índice es un signo indicativo que remite a la cosa para señalarla, por lo tanto conecta por referencia directa con el objeto, es el llamado tradicionalmente signo natural. Y, el símbolo que, como dijera Kant da que pensar, sintetiza por representación algo mediante el concepto, es la palabra que tiene significación por una ley de convención arbitraria -legisigno semántico-, es terceridad que relaciona las cosas entre sí, y conlleva la posibilidad de argumentar –uso discursivo de la razón- por parte del intérprete o usuario del signo. El conocimiento se adquiere a través de las operaciones argumentativas, por ende, es sobre la base de éstas que la ciencia avanza.

El proceso lógico, que para Peirce permite integrar las funciones de representación de los signos en un juicio de percepción es la abducción o hipótesis que, al estar construida sobre la base de premisas inciertas obtenidas por denotación, debe ser comprobada mediante inducciones sucesivas y controles deductivos.⁴¹

Peirce sabe que la lógica lo confina sólo al pensamiento, por ello recurre al pragmatismo como un intento por vincular los análisis de la semiótica con las investigaciones lógicas y a ésta como disciplina consagrada a estudiar las condiciones que debe satisfacer una aserción para que pueda corresponder con la realidad. La búsqueda de tal correspondencia lo lleva a la unificación semiótica de las condiciones de verdad de los signos respecto de su objeto y de las condiciones de engendramiento de los mismos. Si para Heidegger fundamos la cosa, para Peirce el lugar de esa fundación es donde se constituye lo simbólico subjetivo, el signo o matriz del pensamiento, *engendrador* de la cosa en tanto llamada a constituirme y a constituirse en el mismo movimiento, así: *La palabra o signo que el hombre usa es el hombre mismo.*⁴²

La abducción, representa el intento aventurado de trazar un sistema de reglas de significación que permitan al signo adquirir su propio significado.⁴³

En cambio, Saussure no prestará atención a la correspondencia entre lenguaje y realidad, se interesará por la semiología como ciencia dedicada al estudio de la vida de los signos en el seno de la vida social y de las leyes que los rigen, de ahí que la lingüística pueda ser el modelo general de la misma. Este autor, que inicialmente empleara el término símbolo para designar al signo lingüístico, posteriormente lo desecha, pues mientras éste es totalmente arbitrario –respecto del significado con el que no tiene ninguna vinculación natural en la realidad: inmotivado-, el símbolo nunca lo es plenamente, siempre persiste en él un principio natural de vínculo entre el significante y el significado.⁴⁴

⁴¹ Cfr. BRAGA, Ma. L: *La teoría semiológica de Eco*, en “Seis semiólogos en busca del lector”, Victorino Zecchetto (coordinador), Ciccus, Bs. As., 1999. pp. 187.

⁴² SERCOVICH, A: *Introducción*, en Peirce, CH: “Obra lógico-semiótica”, Taurus, Madrid, 1987. pp. 9 y 12.

⁴³ ECO, U: *Semiótica y filosofía del lenguaje*, Lumen, Barcelona, 1990. p.61

⁴⁴ Cfr. VERÓN, E: *El análisis estructural en ciencias sociales*, en Niccolini, S: “El análisis estructural”, Centro Editor de América Latina, Bs. As., 1977. pp. 25/6



Saussure, quien es uno de los fundadores del estructuralismo en ciencias sociales, nos enfrenta aquí con otra de sus dicotomías, ésta reside en la unidad constitutiva de la lengua que es el signo como entidad lingüística y está dada entre el significante y el significado. Al ser la lengua un sistema de signos -entidades meramente relacionales- cada uno de ellos no es más que una *función* que se instituye entre los dos órdenes mencionados, pues significante y significado dan forma al sistema de funciones al que se reduce una lengua y, por ende, su asociación con un signo en particular es arbitraria. Esto también da pie para incluir a Saussure entre los precursores de las modernas teorías de la comunicación, asociadas con la teoría lingüística y con los modelos estructurales –construcción conceptual en el plano del lenguaje científico- *informativos* que se dan en una estructura, cuyo objeto es la realidad social y su sistema relacional. Por ejemplo, en las ciencias sociales se emplean modelos que son sacados de las ciencias físicas o biológicas para determinar una estructura, ésta es una *metáfora* de las relaciones de un sistema orgánico que intenta asemejar la regulación del sistema con el organismo vivo*. Estos modelos se diferencian del modelo estructural de procesos de comunicación, que enuncia las relaciones sintáctico-semánticas del sistema -no causales- como variables binarias cuyo valor dentro del código lo proporciona el lenguaje de la lógica bivalente.⁴⁵

Al campo de la sintáctica, tanto para Morris como para Carnap –analistas lógicos del lenguaje-, lo constituye el estudio del código y de las reglas de combinación para la composición de los mensajes y la semántica se ocupa del referente; si el estudio considera además, alguno de los otros componentes del sistema de comunicación (fuente, destino, emisor, receptor o canal) forma parte de la pragmática. Los modelos informativos son modelos sintácticos, semánticos o pragmáticos de un sistema de comunicación y, en el “estructuralismo” el campo de la *estructura* corresponde a la sintáctica y/o semántica. Desde la pragmática –habla en Saussure- un proceso de transmisión de información es considerado como una serie temporal de hechos –por ej. sonidos- que tienen lugar dentro de una secuencia que no se produce por azar, sino que manifiesta formas de organización o regularidades. Todo lo que en la serie temporal se produce por azar se llama *ruido*, pues la determinación de la estructura es el procedimiento para comprender las regularidades de una serie informativa de hechos concretos; los del *habla* se explican por el “sistema de la lengua”. Entonces, el término estructura designa una entidad limitada por la aplicación de un modelo, cuyo fin es determinar los aspectos sintáctico-semánticos de un sistema de comunicación, para comprender la naturaleza de los mensajes

* La computadora necesita convertir en código de máquina, en sistema binario de representación toda la información que se le presenta, lo cual, en términos físicos significa la ausencia o la presencia de un pulso magnético. La diferencia entre los sistemas vivos y los simulados radica en la forma en que se produce el avance de un proceso a otro –por ej. el de evolución-: en los sistemas vivos naturales hay una línea de continuidad, un impulso vital continuo (analógico) que se orienta en múltiples direcciones; en el caso de los simulados al realizarse sobre un “cimiento” digital (0.1), la ausencia o presencia de pulso magnético produce “microsaltos” entre un momento y otro.

⁴⁵ Cfr. *Ibid.*, pp. 21/3.



efectivos. De este modo, los lingüistas tratan de construir modelos que permitan *deducir* las formas correctas de los mensajes que se emiten en la lengua considerada y, llegado el caso, permitan también la construcción de *máquinas* que puedan *producir* mensajes “correctos”. Para ellos, la investigación sintáctica de una lengua tiene por finalidad la construcción de una *gramática* que pueda ser entendida como un *dispositivo* destinado a “producir” las proposiciones del lenguaje que se analiza.⁴⁶

Conforme a mi línea argumental disiento con el estructuralismo y su intento de reducción del lenguaje cabalmente humano a un programa formalizado y cuantificado de ordenador. Cuando yo digo que en nuestro código genético se halla inscrita nuestra conciencia semiótica y en ella la de representación de un mundo tanto real como posible, a través de signos lingüísticos, no entiendo que nuestro lenguaje esté formado sólo por relaciones binarias de conjunción y disyunción, posibles de ser almacenadas en dígitos binarios –bits-, con lo cual se lo expone a la inclusión dentro del cálculo en un sistema de base 1 (01) y al régimen informático abierto-cerrado. Si no que lo entiendo desde su significación semántica -lenguaje objeto- que permite interpretar lo que *quiere decir* la expresividad que germina en el símbolo que, al tiempo que evita la homogeneidad del sentido –isotopía-, transforma en relevante toda la heterogeneidad existente entre el plano de su manifestación y el plano de la lengua o inmanencia.⁴⁷

Si se reduce el lenguaje a la lengua, se perfecciona su capacidad de ser configurado según el modelo de la lógica bivalente y de ser introducido como producto estándar dentro de un ordenador, con tal resolución se condena al giro lingüístico de la filosofía, que emprende la tarea de testimoniar un conocimiento mediado lingüísticamente por signos -a los que todos contribuimos a dar sentido-, a no ser una de nuestras posibles utopías, sino una nueva torre de Babel, ahora, informática.* Además, si la reflexión es puesta al servicio de los intereses del poder que no exige, ni permite justificación alguna, se deja de lado que su cabal realización está en el interés emancipatorio del conocimiento unido al lenguaje. El ejercicio de la no reflexión propicia la puesta bajo control de la sociedad -*de la misma forma* que a la naturaleza-, según el modelo de sistemas cuya finalidad es el comportamiento adaptativo ajeno a la emancipación.⁴⁸

⁴⁶ Cfr. *Ibid.*, pp. 24/5.

⁴⁷ Cfr. RICOEUR, P: *Hermenéutica y estructuralismo*, op. cit. pp. 83/4 y 87/8.

* La vastedad de conocimiento, de almacenaje que requiere un ordenador es tal, que para impedir una Babel es preciso convertir en código formal y cuantificable toda la información. Además, respecto del derecho a cierta información es sabido que, entra en colisión con el derecho a la privacidad, por lo que hoy se estudia la forma de encriptar los mensajes transmitidos y quienes serán los privilegiados que concederían las claves para su decodificación. Con esto, volvemos al viejo planteo de que quien maneje el código manejará el poder. Así, la estandarización del conocimiento y de la información, puede llegar a ser sólo una forma encubierta más, que adoptan los nuevos intereses ajenos a la igualdad. Informática: ciencia que estudia el uso de aparatos para racionalizar el conjunto de conocimientos e informaciones útiles al hombre en diferentes ámbitos.

⁴⁸ Cfr. HABERMAS, J: *Ciencia y técnica como "ideología"*, Tecnos, Madrid, 1984. p. 104 y 129.



Por ello, sostengo que el lenguaje como expresión simbólica y plenamente humana, a la vez que nos ata a nuestra naturaleza –óptica-, libera el potencial creador encerrado en la palabra y generado en nuestro espíritu –ontológico-, posibilitando la coproducción e interproducción de un simbolismo convencional que nos abre a la verdad y al mundo.

Llamo símbolo a toda estructura de significación en que un sentido directo, primario, literal, designa por exceso otro sentido indirecto, secundario, figurado, que no puede ser aprehendido más que a través del primero.⁴⁹

Aquí, acudo a Hegel y a su dialéctica⁵⁰ explicitada en la *Aufheben*, tanto de la negación como de la conservación, contenidas en el espíritu especulativo de una lengua y que va más allá de la simple alternativa “o”, “o” de la lógica bivalente y, por lo cual, toda proposición filosófica debe ser especulativa y no de juicios –en el sentido de la lógica predicativa- en los que al sujeto se le atribuye un predicado. La operación de adscribir un sujeto a un predicado en una proposición enunciativa es exterior y, por lo tanto, supone una rígida distinción entre ambos, cuando el “es” de la cópula debe expresar el movimiento dialéctico que elimina y supera la diferencia entre ellos. En la proposición especulativa el sujeto y el predicado, aquel y el objeto constituyen, intercambiándose, una identidad tan dinámica como lo son la realidad y el pensamiento que la formula. No hay aquí confluencia en la unidad simple de la síntesis, sino identidad y diferencia que se concretan en el ente en relación con otro, y siempre bajo diferente aspecto, lo cual expresa el intento hegeliano de instaurar la dialéctica de la contradicción por encima de la lógica formal bivalente.

Sin embargo, Peirce ha sido acusado de pansignismo –inmerecidamente- y Hegel de panlogismo, porque su concepción de concepto -*Begriff*- conduciría al llamado idealismo absoluto, pero ¿qué tan abstracto o ideal es el concepto para Hegel? Respecto al mote de idealismo, ya nos acostumbramos a que la idealidad se halla entretejida con la historicidad que descansa en actos, por lo que la única manera de captar una idea es producirla, hacerla experiencia y decirla para todo el mundo o interlocutor válido. Con el lenguaje la idea sale del espacio de conciencia que la encierra para entrelazarnos con el horizonte de expectativas de nuestro mundo y el espacio de experiencias de nuestra humanidad temporal –finita-, abierta y sin fin como proyecto. Entonces, el concepto en Hegel puede ser calificado de ideal y abstracto, si por concreto se entiende sólo lo que la mano aferra, y no lo que supera la oposición entre forma y contenido, asimilando ésta no a lo universal, abstracto y vacío, sino a quién encierra en

⁴⁹ RICOEUR, P: *Hermenéutica y estructuralismo*, Megápolis, Bs. As, 1975. p.17.

⁵⁰ La dialéctica desarrollada por los filósofos antiguos es un método que consiste en extraer consecuencias de hipótesis contrarias entre sí. Retomada por Kant como trascendental, es el reconocimiento de la necesidad de la razón de enredarse en contradicciones, con lo cual queda atada a una valoración negativa que los románticos, intentarán superar. Hegel adhiere a la necesidad de la dialéctica, pues ella es una posibilidad peculiar que la razón humana tiene para trascender los límites del entendimiento. Cfr. Gadamer, H: *La dialéctica en Hegel*, Cátedra, Madrid, 1994. p. 11.



si la riqueza de todos los contenidos como unidad del ser y de la esencia; es decir ontológica. No olvidemos que esta filosofía fundamentó posteriormente el materialismo dialéctico.

Hegel acertó al reconocer que el desarrollo dialéctico y la atención al espíritu especulativo del lenguaje propio tienen, en definitiva, una misma esencia y guardan entre sí una unidad dialéctica y una indisoluble reciprocidad. (...) La envoltura de una proposición, al igual que el viviente poder nominador de la palabra, no es una envoltura vacía, sino encubridora de un contenido. (...) bajo la envoltura de las palabras, formas proposicionales y proposiciones, son portadoras del contenido especulativo y parte verdaderamente integrante de la expresión, en la cual se representa la verdad del espíritu.⁵¹

Retomando a Peirce y su supuesto pansignismo, si para él, el universo entero está compuesto de signos que están en la base misma de toda vida natural, incluso la cultural y humana en forma de símbolos, su semiótica como instrumento u *Organon* del conocimiento científico actual, no difiere tanto del giro lingüístico que ha emprendido la filosofía, o de la búsqueda de un lenguaje cuya evidencia empírico-reflexiva sirva como criterio pragmático trascendental de verdad. Toda vez que:

Apel considera que la semiótica pragmatista de Peirce, no sólo pone de relieve el a priori del lenguaje al mostrar que “sólo éste posibilita la interpretación simbólica constitutiva del conocimiento intersubjetivamente válido (susceptible de consenso), sino que dicha semiótica –a diferencia de la filosofía del lenguaje– puede conjugar la evidencia intuitiva de la percepción (como evidencia privada) con el a priori lingüístico del conocimiento mediado por signos o por el lenguaje.⁵²

Acerca de lo dicho, yo estimo que se sobrentiende –semeiotiké, de ahí semiótica—que el hombre es el lugar, el ente, donde germina originaria y naturalmente el semeion –signo- y que es a su vez, el artesano –tekné- de los signos artificiales con los que se comunica, así el hombre es un intento permanente de traducción del logos seminal semántico e inmanente, al apofántico⁵³ trascendente que devela y desoculta la alétheia –verdad-, para lo cual pone en juego, a través de su discurso, todos los recursos de interpretación y de comprensión a su alcance. De ahí, que el hombre mismo sea un signo que se dirige hacia alguien, que apunta a

⁵¹ GADAMER, H: *La dialéctica en Hegel*, Cátedra, Madrid, 1994, pp. 45/8.

⁵² BENTOLILA, H: *Verdad y lenguaje*, “El problema de la evidencia como criterio de verdad en la ‘pragmática trascendental’ de Karl-Otto Apel”, Rev. Nordeste, Serie: tesis N° 2, Facultad de Humanidades, U.N.N.E., Resistencia, 1999, p. 55.

⁵³ El discurso dialéctico especulativo, tiene su marca apofántica –develadora- en la paradoja de la cópula “es”, cuyo alcance ontológico es tanto *ser* como *no ser*, acto y potencia que, definidos de manera circular dan paso al movimiento, al devenir implícito en las cosas como no impedidas de advenir al acto –existir-. Cfr. Ricoeur, P: *La metáfora viva*, Magápolis, Bs. As., 1977. pp. 457/60.



una intersubjetividad que como llamada implica al hombre en ese horizonte de tareas *infinitas* que los modernos avizoraron como designio ante nosotros. Por ello, dicho discurso – ontológico- al mediar los signos con la palabra, la preña de múltiples sentidos semánticos a develar, por ser tan ambiguos como la vida originariamente significativa que nos empeñamos tanto en encasillar dentro de una lógica bivalente, como en comprender a pesar de sus contradicciones.

3.2. Discurso científico y discurso filosófico reflexivo

Utilizo el nombre de discurso científico y no el de especulativo para referirme al empleado por la ciencia, porque muchos autores ven en lo especulativo lo conceptual-representativo por excelencia y obviamente, desarraigado de todo quehacer o pensar meditativo, ante lo cual y siendo consecuente con el pensamiento hegeliano estoy en desacuerdo, pues es preciso reintegrar al mundo de la vida la vieja dimensión de la dialéctica especulativa, su capacidad de integrar tanto la identidad como la diferencia en un mundo de la vida, que se manifiesta por encima de toda lógica bivalente.

Desde este punto de vista, es que, si bien no estoy de acuerdo con hacer de la ciencia una metáfora, tampoco estoy de acuerdo con la ruptura epistemológica que ha venido realizando la ciencia, desde la modernidad hasta nuestros días con la *Lebenswelt* y cuyas repercusiones no sólo menoscaban el discurso filosófico, sino también otros discursos humanísticos o sociales con pretensiones de validez universal. Actualmente, toda ciencia, si aspira a ser tal, debe adecuarse a los modelos impuestos por las denominadas ciencias de la naturaleza y demostrar, como mínimo, eficacia, eficiencia y utilidad –en lo posible cuantitativa- para encontrar un sitio dentro del saber-sistema. En la filosofía, por ejemplo, dos de sus ramas que resultan aparentemente hoy antitéticas –a pesar de los ingentes esfuerzos por hacerlas compatibles-, ocupan un lugar de privilegio: la ética –práctica- y la epistemología –teórica-. La ética porque infructuosamente intenta una crítica de las ciencias acerca de las consecuencias y subconsecuencias del accionar de las mismas y, la epistemología porque intenta la justificación de ellas a través del análisis de sus lenguajes. Ahora, si bien se pretende que el giro filosófico al ser pragmático, sensibilice a los científicos acerca de su imputabilidad ética, que vean a la ciencia como una actividad social y no al margen de ella y que, la comunidad ideal de comunicación cumpla con el mismo objetivo dentro de lo humanístico y social, de lo nacional y lo transnacional, no hay signos visibles de superación del solipsismo, ni de integración de actividades, ni de conformación de un lenguaje único y evidente para todos por igual. Es decir que, el modelo guiado por la razón científica implementada por la modernidad, autónoma e indiferente al otro y a su mundo, no se deja abandonar fácilmente, por ello, científicamente vistas las cosas, ésta marcha viento en popa, tal como lo demuestra su “ruptura” con el mundo de la vida a partir de su negación a la intervención de cualquier otro tipo de saber dentro de su órbita de incumbencia.



Dentro de este contexto, hasta los años 60 la epistemología fue fundamentalmente filosófica, ya que: si la pregunta giraba acerca de los fundamentos del conocimiento posible, el método a utilizar era filosófico -reflexión trascendental en Kant-; si en cambio, se preguntaba cuáles eran los conocimientos aceptables sobre los que se podía basar éste -experiencia, datos sensoriales, etc.- se apelaba al análisis lógico, a la argumentación racional. Más cerca y para eludir el escepticismo se cuestiona: ¿es posible conocer? Las respuestas parten de la filosofía analítica de Wittgenstein o de la filosofía de las ciencias -positivismo lógico de Popper o "nueva filosofía de las ciencias: Lakatos, Kuhn, Feyerabend-, ambas intentan la legitimación y validación del conocimiento, no sólo reduciendo el rol de la epistemología, sino además, sin tener en cuenta que los científicos se autoconvalidan y autolegitiman dentro de su propia comunidad. También intentan una respuesta las teorías del conocimiento, apoyadas en criterios psicológicos del conocimiento y dentro de un contexto social e histórico, pero sus teorías no son compartidas por los miembros de la comunidad científica. En conclusión, la ciencia es para los científicos y la filosofía para los filósofos.

Ante esta visión del conocimiento como un problema general Piaget trató de responder ¿cómo conoce la ciencia? ¿Cómo se pasa de un estado de menor a uno de mayor conocimiento? Para ello, definió a la ciencia como una empresa social con historia propia -la de la comunidad científica- que establece las reglas para evaluar, producir y validar sus conocimientos; por lo tanto: no lo hacen los filósofos y los que lo pretendieron fracasaron, pues se colocaron en posiciones de privilegio metodológico y, por ende, fuera de la ciencia y de su historia. Privilegio que hoy ostenta dicha comunidad científica, con el agregado del de la verdad acerca de lo que es un mundo mejor para todos. Piaget, no obstante ser científico, procurará entender cómo se produce y cuál es el proceso de formación del conocimiento, que para él, al ser investigable empíricamente convierte a la episteme en revisable al no estar fuera del discurso de la ciencia y a su desarrollo en impredecible al no estar escrito para siempre.

Desde la filosofía y como un intento, tanto de justificarse como de hacer compatibles los universos teóricos y observacionales, se emprende la búsqueda una lógica del lenguaje que haga las veces de punto medio -Círculo de Viena y sus primos del Círculo de Berlín -, con lo cual se volvió cada vez más ciencia y cada vez menos saber, menos sabiduría con capacidad de conducir una crítica tendiente a socavar el sólido y tenebroso bloque que formó la tecnociencia. Tanto es así, que la filosofía del lenguaje se terminó asemejando más a una epistemología, o a una lógica acerca de él, que a una verdadera reflexión sobre su significación-sentido como acontecimiento ontológico y semiótico inalienable. Esto a su vez, acentuó la sempiterna dicotomía entre verdades de hecho y verdades de razón, o verdad y evidencia, favoreciendo el incremento de teorías tales como el empirismo lógico o el análisis lógico del lenguaje, asechados siempre por el fantasma de una verdad empírica esquiva a una correspondencia con su validez formal.

Pero, éste no es el único fantasma, el otro es el *descubrimiento del método* que bajo el disfraz de técnica o instrumento, se preste como *Organon* apropiado para que, de una vez por



todas, se logre el pasaje, sin fisuras, del universo de lo teórico al universo de lo observacional. Sin embargo, solapadas subsisten las cuestiones acerca de sí: ¿todo enunciado teórico debe reducirse a uno empírico?, o ¿el mundo –éste nuestro, el de la vida- debe reducirse a un enunciado teórico, cuantificable y apto para ser introducido dentro de un ordenador? Ahora, éste, hoy por hoy, sólo se maneja con inteligencia artificial, es decir, lógica formal y nada entiende de la vida real, del valor agregado del sentido, de la intuición, de la sensación, ni de la emoción que alimentan la inteligencia humana.

Las preguntas precedentes se respondieron con el intento de establecer un criterio de demarcación entre lo que es ciencia –mundo empírico de lo fenoménico- y lo que no es ciencia o está fuera de ella como la metafísica –mundo nouménico-. Pero, con esto se caía nuevamente en la irreductible dicotomía de “uno es el mundo de lo onto–hechos- y otro el de lo lógico –razón-“. Y, la lengua que, como hecho perteneciente al mundo convencional, se niega a que el concepto de confirmable sea más adecuado que el de verificable para ser predicado de un enunciado científico; por ende, a servir de criterio de demarcación onto-lógico. Entonces, surge una nueva pretensión epistemológica, la de reducir la ciencia a su base observacional, para ello se dividirán los términos en: observacionales, teóricos y metafísicos; los primeros harán referencia a entidades directamente observables –se constata la inexistencia de lo “directamente”-, los segundos referirán a entidades que no son directamente observables –valor, electrón, fuerza, tribu- y, los terceros aludirán a entidades a las que no se tiene acceso directo, ni indirecto –no entidades- por ejemplo: Dios, más este término puede ser tanto teórico como metafísico. La conclusión es que no hay ningún concepto que no sea las tres cosas juntas y al mismo tiempo. Pero, ésa no era la opinión del Círculo de Viena, pues ellos pensaron que el lenguaje para pasar de lo metafísico a lo empírico requiere de la lógica.

Los símbolos formales a los que apela la lógica son válidos para estudiar los aspectos lógicos del lenguaje, pero no para realizar un análisis de los aspectos no lógicos de él, pues no se corresponden íntegramente a sus equivalentes en el lenguaje natural. Los usos lingüísticos comunes, revelan formas de razonamiento y de inferencia que nos son posibles de analizar por medio de la lógica.⁵⁴

Lo descrito, condujo al problema de la producción y validación del conocimiento; esto es, responder si la ciencia es sólo un tipo de conocimiento más, o pertenece a un ámbito diferente de la articulación de éste. La ciencia usa el concepto de *descubrimiento* para indicar que se ocupa de procesos reales del pensamiento, dentro de un contexto socio-empírico e histórico descriptivo, del que pueden dar cuenta la sociología o la psicología del conocimiento como *explicación*; y usa el de *justificación* para señalar que se ocupa de la reconstrucción racional del conocimiento, esencialmente *normativo*, dando primacía a la lógica de éste. Ambas interpretaciones han conducido a la controversia sobre la contextualización –descubrimiento- o descontextualización –justificación- de la ciencia en sí misma dentro de su entorno, o

⁵⁴ BRAGA, op. cit. p. 189.



responsabilidad por sus consecuencias en lo social. Popper considera al descubrimiento irrelevante, no obstante sostiene que, de existir un contexto de descubrimiento, se llega a él con una teoría o universo contextual previo. Piaget privilegiará el valor heurístico de las hipótesis para el descubrimiento y Kuhn junto a Feyerabend rechazarán la distinción descubrimiento-justificación. La importancia de mostrar una conexión entre descubrimiento y justificación reside en que lo que ocurre en el descubrimiento será relevante o no para la justificación o validación de las teorías; es decir que, determina si los factores de producción del conocimiento que dependen de descubrimientos -social, filosófico, político, económicos- se incorporan o no a la justificación de las teorías, y también, si alguno de estos factores se halla conectado con teorías ya vigentes.

La conclusión es que ha habido un retroceso de la relevancia del contexto de justificación porque los procesos lógicos no son nítidos, sino complejos y es difícil encontrar una dirección unívoca para la aceptación o refutación de las teorías. Quine sugerirá una moderada concepción holista, dentro de la cual las hipótesis son multívocas, pues vienen acompañadas de otras auxiliares o secundarias. A pesar de éstas y otras disquisiciones no realizadas aquí, la pregunta que sigue flotando es: si la ciencia es descontextualizada, neutra y aislada, ¿cómo puede suceder que algo de ser verdadero pase a ser falso? A la respuesta parecen tenerla los sociólogos del conocimiento, ya que pueden explicar esto a través del desarrollo de una sociología del error que introduce, dentro de la producción del conocimiento la presencia inevitable de factores espurios, como son los ideológicos. En rigor, me inclino por la explicación de Reichenbach que acredita un carácter contextualista de la ciencia en razón de que las dos situaciones, tanto la del descubrimiento como la de la justificación operan dentro de lo social.

Apel procura mediar en la polémica haciendo una crítica a la filosofía analítica del lenguaje, al giro pragmático de Wittgenstein, al giro hermenéutico de Heidegger-Gadamer y al giro lingüístico de Rorty; coincide con ellos en el cuestionamiento del paradigma representativo -clásico- del lenguaje. Él intentará, retomándolos, una reconstrucción semiótica de la filosofía a partir de la fenomenología, con la cual entiende poder superar las abstracciones lógicas en las que incurrió la filosofía del lenguaje. Además, cree que con la inclusión de la semiótica, también supera la metafísica realista de la verdad como correspondencia -intelecto, cosa- y las alternativas unilaterales expuestas por el giro lingüístico-pragmático. Así, la pragmática trascendental de Apel al intentar ir más allá de la filosofía del sujeto a través del giro lingüístico y más allá de éste hacia una filosofía del lenguaje renovada, en términos de reflexión pragmático-hermenéutica trascendental, superaría el paradigma analítico del lenguaje. Lo conjeturado está en función de la aceptación, o no, por parte de la comunidad científica de la propuesta de Apel.

Entonces, por un lado, tras tanto intento de justificación la filosofía olvida que su gran tarea es la reflexión respecto del importante papel que le cabe en la recuperación de lo originariamente significativo de la vida: su situación ontológica incuestionable, su natural



facticidad que nos congrega a todos por igual en el esfuerzo por existir. El acuerdo formal procedimental parece desconocer que no es el consenso, sino el conflicto el que recorre como columna vertebral toda nuestra cultura, situándose así lejos de la realidad que debiera reflejar. Lo social llama a una convergencia en el reconocimiento de la verdad material de lo dicho, cuyo contenido hoy nos liga a los motivos por perseverar en el ser y a preservarlo para las generaciones por-venir.

Ahora, de nada vale la propuesta si, nosotros mismos no estamos en condiciones de comprender e interpretar esta época de crisis y ambigüedad que nos toca vivir y que nos sitúa, justamente, ante la encrucijada de la representación de un nuevo mundo del saber, del decir y del hacer humanos, acorde con una semiosis integradora de los diferentes metalenguajes. Pero, para que esto sea posible, es filosófica la tarea de acordar una nueva ontología que restituya al hombre a su naturaleza, a su historia, a su ethos y a su lenguaje como acontecimiento ontosemiótico preobjetivo, con el cual recuperar, espíritu mediante, la conciencia lingüística de la filosofía o mejor, su espíritu lingüístico y, por ende, simbólico-significante.

Por otro lado, si reducimos la reflexión filosófica acerca del lenguaje a una epistemología, estamos dando cuenta de los modos de operar del lenguaje, lo cual no difiere mucho del tratamiento que realiza la ciencia lingüística de sus procedimientos y normas específicas. Para Greimas, por ejemplo, la semiótica al tratar de hacer comprensible, inteligible la estructura misma de cualquier objeto cultural, trata las condiciones de existencia de los objetos semióticos –signos- definiéndolos desde la *semántica* fundamental –unidades mínimas que hacen posible el sentido-, y desde la *sintaxis* fundamental –forma en que se articulan esas unidades para producir sentido-. La semántica se ocupa del análisis del plano *contenido* y se caracteriza por su alto nivel de abstracción.⁵⁵ Esto indica el enfoque semántico del lingüista, del científico, que no se ocupa como el filósofo de la potencia encerrada en el doble sentido del símbolo que puede, tanto mostrar –descubrir- como esconder –cubrir-. Para aquellos, esta característica coloca al discurso filosófico dentro del ámbito del saber narrativo, prescriptivo, denotativo y valorativo, por lo cual entra en colisión con el saber científico y sus enunciados exclusivamente denotativos, y es excluido o desacreditado como mera opinión, fábula, prejuicio, mito, leyenda, metáfora, etc.

De modo tal, que al discurso reflexivo sólo le cabe abandonar la nostalgia por la *prima filosofía* –fundada únicamente en el *logos*- y garantizar su subsistencia asumiendo la *perennis*, como cometido de una razón ampliada y presente allí donde haya un hombre que medite acerca de su condición humana y finita. Esto, haciendo la salvedad de que el discurso científico no tiene privilegio racional alguno sobre aquel, desde el momento en que ambos son argumentativos y, en última instancia, especulativos en el sentido hegeliano. Es decir, ceden ante el peso de la analogía, pues los logros del científico no han demostrado ser unívocos y,

⁵⁵ Cfr. DALLERA, O: *La teoría semiológica de Greimas*, en “Seis semiólogos en busca del lector”, Victorino Zecchetto (coordinador), Ciccus, Bs. As., 1999. Pág. 135.



como la historia reciente confirma sus equívocos, se halla más cerca de la dialéctica de la contradicción que de una pretendida lógica formal bivalente, que anularía tanto la identidad como la diferencia con el discurso narrativo.

La conclusión es que el objeto de las ciencias humanas no es el lenguaje, sino ese ser que desde el interior de un lenguaje que lo rodea, se representa al hablar el sentido de las palabras o de las proposiciones que enuncia y que se da a la representación de ese lenguaje al utilizar su forma y su sentido, al componer sus discursos reales, al mostrar y ocultar en ellos lo que piensa o dice, y que al hacerlo, deja las huellas verbales de un pensamiento a descifrar y restituir a su vivacidad representativa. Porque, sobre la espacio en el que el lenguaje se forja, aparecen las conductas de los hombres, sus gestos, sus ritos y sus hábitos como queriendo decir algo e indicando un sentido que, visto retrospectivamente, forman un conjunto coherente y un *sistema* de signos, que sí son objeto de ciencia como lo es su hacer o el producto de éste, no el hombre mismo.

Esto sí de lo que se trata es de recuperar los desprestigiados discursos filosófico, humanístico y sociales como productores, portadores y transmisores, tradicionalmente a través de la palabra, de los valores centrales del humanismo occidental -del cual somos sus herederos- y sus pretensiones de validez universal.

3.3 Discurso lingüístico, filosofía y ciencia

Al entender que, la experiencia se liga a la palabra y que su aprehensión filosófica está unida a su discurso, veamos cómo es tratado tal discurso desde lo lingüístico. Éste es una forma textual dentro de la cual se relacionan distintos componente que se articulan con coherencia y en la articulación todos los componentes del discurso despliegan valores en continua transformación.⁵⁶ Según Greimas, cuyo antecedente teórico es Lévi-Strauss -belga padre del estructuralismo antropológico-, hay *regularidades* en las que se sostienen la mayoría de los relatos, lo cual confirma la existencia de formas universales en la organización narrativa, cuyo análisis compete a la semiótica literaria, pues a ésta le interesa describir y explicar cómo se produce y recepciona el sentido. Sentido que para él, está antes de cualquier producción discursiva, pues vivimos naturalmente inmersos en un universo de sentido, en consecuencia, éste se constituye en el fundamento de cualquier actividad humana; y eso es un problema, porque si el sentido es anterior a la producción semiótica, ella no lo produce, sino que reformula el dado y procura dotarlo de significación.⁵⁷

Para solucionar la cuestión Greimas apelará a la sintaxis como el conjunto de operaciones lógicas que ponen en relación los elementos semánticos que configuran un determinado universo discursivo, descubren el modo de existencia y el modo de funcionamiento de la significación, lo cual indica que la sintaxis es el aporte lógico relacional a la construcción

⁵⁶ Cfr. DALLERA, O: *La teoría semiológica de Greimas*, en "Seis semiólogos en busca del lector", Victorino Zecchetto (coordinador), Ciccus, Bs. As., 1999. Pág. 143.

⁵⁷ Cfr. *Ibid.*, Pág. 145.



del sentido. Al darse una lógica entre los componentes semánticos de un determinado relato – mito, novela, film-, que se traduce en valores, creencias o propiedades de los objetos semióticos, cualquier relato pone en relación los componentes vinculados dentro de un mismo eje semántico (vida-muerte, libertad-esclavitud, placer-dolor), por lo cual, el sentido se construye lógicamente a partir de relaciones de oposición.⁵⁸

Por ejemplo: la categoría *sémica* (anterior) de rudeza o fuerza permite vincular lógicamente los términos de un discurso compuesto por los *semas* –propiedad de los términos, unidades elementales de significación- hombre, león o fiera, que sólo son aprehendidos dentro de una estructura y de un contexto. El sema está relacionado con dos niveles de significación: el de la inmanencia –sentido abstracto: forma o categoría *sémica*- y el de la manifestación – términos que forman parte del discurso con los que tomamos contacto: palabras del discurso, contenido o materia-.⁵⁹

Ahora, como ningún sema o categoría *sémica* es idéntico a un lexema o fonema – término manifestado de la significación- en el discurso, ya no hay significado semántico – lenguaje objeto-, sino relaciones binarias de conjunción y disyunción que se prestan al cálculo en un sistema de base 1 (01) y al régimen informático abierto-cerrado. Además, lo considerado como sentido múltiple y funcionamiento simbólico es aquí un “efecto de sentido”, pues la palabra no pertenece al plano donde se manifiesta su razón –el de la inmanencia-, sino al ámbito de la manifestación del discurso.⁶⁰

Para Benveniste, son “textos” aquellos comunicados que la memoria de la cultura –*en principio* políglota- selecciona a los efectos de incluir en su memoria colectiva, y sus textos se realizan siempre en el espacio de, por lo menos, dos sistemas semióticos: el de la función comunicativa del texto dentro de ellos, y el de la función formadora de un sentido que no está dado de antemano, sino que al ser *generado*, es menester descifrar. Así, para él, los textos constituyen programas mnemotécnicos reducidos capaces de reconstruir capas enteras de la cultura, de *restaurar el recuerdo* como lo demuestra toda la historia de la cultura de la humanidad, por ello, no sólo metafóricamente podemos comparar los textos con las semillas de las plantas, capaces de conservar y reproducir el recuerdo de estructuras precedentes. Y, es en este sentido que los textos tienden a la simbolización y se convierten en símbolos integrales que adquieren una gran autonomía de su contexto cultural y funcionan no sólo en el corte sincrónico de la cultura, sino también en las verticales diacrónicas de ésta (cfr. la importancia de la simbología antigua y cristiana para todos los cortes de la cultura europea)⁶¹

Desde otra perspectiva, para Barthes el semiólogo de la sospecha, en el futuro, tanto la semiología como la lingüística, tienen la obligación de estudiar el fenómeno de la connotación

⁵⁸ Cfr. *Ibid*, 148

⁵⁹ Cfr. *Ibid*, 150.

⁶⁰ Cfr. Ricoeur, *Hermenéutica y estructuralismo*, op. cit. pp. 83/4.

⁶¹ Cfr. BENVENISTE, E: *El texto y el políglotismo de la cultura*, en “Semiótica”, Vol. 1, número 2. p. 89/90.



como misión y como ética, lo cual indica que, dentro de estas ciencias, él es uno de los primeros en ampliar su campo estudio a unidades mayores que la frase, al discurso como uno de los tantos textos culturales a descifrar con un sentido que nunca es el último. Por ello, el legado de Barthes anima a descubrir y transparentar los códigos de los sistemas de connotación –sentidos secundarios- que la sociedad desarrolla sin cesar, a partir del sistema primario del lenguaje humano y a escuchar el texto plural que la cultura habla. También invita a comprender las prácticas significantes incorporadas al discurso –excluye o discrimina- articuladas sobre la creencia compartida de que los signos son naturales, explícitos y significan aquello que denotan. Esta elaboración racionalizada, ora manifiesta, ora enmascarada atraviesa el texto que.⁶²

No es un producto estético es una práctica significante, no es una estructura es una estructuración, no es un objeto, es un trabajo y un juego, no es un conjunto de signos cerrados, dotados de un sentido que se trataría de encontrar. Es un volumen de huellas en trance de desplazamiento.⁶³

Obviamente, las posiciones elegidas, o distan de mi cometido, o se aproximan a él, ello con la intención manifiesta de coincidir con Ricoeur en que hay dos formas de enterar del simbolismo: *por aquello que lo constituye* y *por aquello que quiere decir*. Lo que lo constituye requiere del análisis estructural cuya función es mostrar que el simbolismo opera con los recursos de todo lenguaje. Lo que quiere decir, no es ya algo que el análisis lingüístico pueda demostrar, pues la *emergencia* de la expresividad no se traduce en la homogeneidad de su sentido –isotopía-, sino en su heterogeneidad entre el plano de la manifestación y el plano de la lengua o inmanencia. Unificando los pensamientos de Greimas y Ricoeur, aquí estamos frente al problema de la filosofía: develar el misterio *del* lenguaje, reabrir el discurso que mienta la equivocidad del ser, porque *en el* lenguaje no hay misterio alguno. Por necesidades metodológicas, la lingüística, aprisiona el discurso en el universo cerrado de los signos y en la articulación interna de sus relaciones mutuas.⁶⁴

Reabrir el discurso que mienta la equivocidad^{*} del ser es reabrir el problema aristotélico de la aporía de las “acepciones múltiples del ser” que los medievales solucionaron con la analogía de participación, amén de negarse a aceptar que la cópula tenga una sola significación: la pertenencia del elemento a una clase –Russell, Wittgenstein, Carnap-, lo cual supondría que la significación del verbo *ser*^{*} se agota en una reducción lógica.⁶⁵

⁶² Cfr. MARRO, M: *Roland Barthes: el lenguaje de los discursos, la ciencia de los signos, la práctica del texto*, en “Seis semiólogos en busca del lector”, Victorino Zecchetto (coordinador), Ciccus, Bs. As., 1999. p. 118.

⁶³ BARTHES, R: *La aventura semiológica*, Bs. As., Paidós, 1993. p. 13.

⁶⁴ Cfr. RICOEUR, P: *Hermenéutica y estructuralismo*, Megápolis, Bs. As., 1975. pp.87/8.

* Para Escoto Duns Escoto el ser es equívoco y la distinción entre *ens* y *esse* no es real, sino formal, por lo cual lo que nos diferencia es la haccéitas. Esto da lugar a que la existencia se convierta en mero predicado de la esencia.

* El ser no es género, su alcance y comprensión de todos los seres lo hace indeterminado. Por ejemplo: nuestro género no es ser, sino animal, pero eso no hace que todos los posibles –pasados y presentes- animales sean puestos a existir;



Desde la lógica, los conceptos pueden ser unívocos, equivocados y análogos, de lado los primeros, pues no incumben al ámbito de la filosofía, sino que pertenecen al ámbito de la lógica de la argumentación y porque, de existir realmente signos unívocos no representarían un problema para nadie. Trataré de los análogos, por entender que ellos son los que generan, por su polisemia semántica*, las disputas filosóficas acerca de la significación general del lenguaje y de la intención como problema técnico propio de la exégesis textual; es decir se transforman en un conflicto hermenéutico a descifrar.

Si bien, el problema de la analogía fue tratado por los griegos, su apogeo adviene con el cristianismo y la inclusión del concepto de creación. Éste solicitará un nuevo concepto de ser que contenga al que puede dejar de ser: el hombre como producto de la causalidad creadora que sólo participará del ser infinito y necesario por ser *como*, semejante a Él, su *análogo principal*, es decir, asimétricamente perfecto.

Así, entre lo que se dice de Dios y de las criaturas se establece, en el medio justo, una suerte de comunidad en las determinaciones que evita el puro unívoco o el puro equivocado: el de las cosas dichas por analogía que mientan diversas participaciones o relaciones con algo de...⁶⁶

No es difícil darse cuenta que de aquí resulta la gran encrucijada occidental entre metafísica y lenguaje, que oscila entre el conflicto y la integración y, cuyas consecuencias nos implican aún hoy, junto a otros temas añadidos, no por eso menos relevantes que el de la analogía: nihilidad y libertad; ellas son las que ligan indisolublemente la metafísica del acto de existir, con el signo lingüístico de la palabra, hecho símbolo o metáfora viva en el Verbo. Al ser el hombre el portador y el intérprete originario del semeion, cumple con la función semiótica – sobreentendida- de traducción de él que le fuera asignada como especie, para sí y para la posteridad.

Pero, como entidad libre y espiritual intenta además, comprender su vida entretrejida con esos signos, de entre los cuales él es uno más, para ello, apela a la palabra adjudicándole un significado que no por ser convencional es fijo e inmutable, sino una tarea hermenéutica –*tekné hemeunetiké*: arte de la interpretación que pone en juego la comprensión- infinita de su discurso y de lo textual. El ámbito hermenéutico se constituye con las expresiones simbólicas multívocas

la existencia es una donación del Ser, una experiencia única e irrepetible de presencia de la participación de lo finito en lo infinito.

⁶⁵ Cfr. Ricoeur, *La metáfora viva*, p. 302.

* Aristóteles abre el *Tratado de las categorías* con una distinción semántica: homónimos son los términos que tienen en común el nombre, no la noción de logos, sinónimos son los que tienen comunidad de nombre e identidad de noción y parónimos son los que están en relación de semejanza, aunque difieren uno del otro por el caso. Con lo cual introduce una clase intermedia de cosas entre las homónimas y las sinónimas y en consecuencia de expresión entre las equivocadas y las unívocas: el problema de la analogía. Los medievales intentarán atenuar la aporía aristotélica de las “acepciones múltiples del ser” con la analogía de participación o proporcionalidad de los modos de ser. Cfr. Ricoeur, *La metáfora viva*, op. cit. pp. 390, 394/5.

⁶⁶ Cfr. TOMÁS DE AQUINO: *Suma teológica*, I a, qu. 13, Art. 5.



de doble sentido semántico, la interpretación y el símbolo cobran la misma extensión, devienen conceptos correlativos: *la interpretación es el trabajo del pensamiento que consiste en descifrar el sentido oculto en el sentido aparente, en desplegar los niveles de significación implicados en la significación literal.*⁶⁷

Porque, los signos extralingüísticos con los que el hombre se encuentra o crea, sean iconos o índices, no ofrecen equívoco alguno, lo contrario ocurre con los símbolos que, al ser ambiguos como su existencia misma, ponen en ejercicio toda su capacidad de comprensión de la relación que mantienen con la realidad y con su naturaleza lingüística. Pues, dentro del símbolo siempre persiste un principio natural de vínculo entre el significante y el significado (Saussure) que, al ser por analogía y evitar tanto lo unívoco como lo equívoco, invoca la interpretación. La palabra se constituye así en el símbolo, en la metáfora o recuso retórico por excelencia que, dentro del ámbito de los signos ónticos –ritos, danzas, credos- señala a la Naturaleza como un acontecimiento teleológico y único, testimonio de un orden coherente de ser, del cual hablamos.

No dije concepto, pues éste pertenece al ámbito de los lenguajes artificiales* que forman la estructura lógica de una lengua, por ello, solidario de una idea de la naturaleza como producción del cogito pensante y determinante, y de una psicofisiología mecanicista del hombre. Sin embargo, no puede negarse la racionalidad del símbolo, ni que éste sea un concepto sin consistencia propia al igual que el resto de ellos y que, por ende, a lo que remita sea a expresiones *analógicas*, no por falta de rigor, sino por exceso de significado.⁶⁸

Aquí se está frente a lo especulativo hegeliano por antonomasia, el justo medio tomista, el subversivo –oculta y descubre- concepto de analogía que evita tanto el puro unívoco como el puro equívoco:

Lo que el lenguaje al hablar hace que sea, no es el ser en la abstracta inmediatez del concepto que se determina a sí mismo, sino un ser que habría que describir más bien a partir de lo que Heidegger denomina iluminación. Pero la iluminación importa encubrimiento y cubrimiento (...) puesto que la expresión “lo lógico” –en Hegel- (...) reconoce la real imposibilidad de que sea completado el “concepto” (...) “Lo especulativo”, (...) proposiciones especulativas que, por oposición a todas las proposiciones enunciativas, que adscriben un sujeto a un predicado, (...) se mantiene en el punto medio.⁶⁹

⁶⁷ Cfr. RICOEUR, P, *Hermenéutica y estructuralismo*, Megápolis, Bs. As, 1975. p. 17.

* El lingüista soviético Ivanov supone que los lenguajes artificiales no se pueden haber adquirido sino después del lenguaje natural, dado que lo importante para los hombres es poder emplear varios sistemas de sentido ‘semióticos’, el lenguaje natural ayuda a formar los artificiales. Cfr. Barthes, R: *Introducción al análisis estructural de los relatos*, en Niccolini, S: “El análisis estructural”, Centro Editor de América Latina, Bs. As., 1977. p. 69.

⁶⁸ Cfr. RICOEUR, P: *Introducción a la simbólica del mal*, Megápolis, Bs. As., 1976. pp. 18.

⁶⁹ GADAMER, H: *La dialéctica en Hegel*, Cátedra, Madrid, 1994. p.102/3.



De modo tal que, si nos aferramos al concepto en su total determinación enunciativa, producimos la clausura del universo de los símbolos (Ricoeur), despojamos a la vida de su contenido significativo y se condena al hombre a la no comprensión, a la no interpretación del sentido de ella, a existir en un universo puramente lógico, donde no hay lugar para las pasiones, las emociones, los sentimientos que florecen en las manifestaciones de lo estético, de lo religioso, de lo afectivo comunitario y familiar. Espíritu y libertad podrían sucumbir frente al desarraigo y a la devastación de la multiplicidad de relieves del sentido, porque si todo se tornarse opaco, llano y determinado, el modo de ser –hombre- habría perdido al Ser que estaba llamado a comprender e interpretar.

Entonces, no puede haber superación de la metafísica desde el momento en que no podemos superar el ser que *somos* y desde el momento en que, su sustituto, el pensamiento posmetafísico no hace las veces de una filosofía que recupere el movimiento natural e histórico del mundo, pues al ser *débil* vuelve a la razón incapaz para entender la suerte histórica de los hombres y su horizonte de representación de lo posible. Es cuestión propia de la filosofía, el hombre situado en el espacio y en el tiempo, en un *hay algo* que funda las expectativas y no la nada que las suprime. Por ello, es menester una redefinición de la metafísica que permita una reapropiación histórica y ontológica de la experiencia de las acciones y de las pasiones humanas, la cual se enlaza siempre con la aprehensión filosófica de la palabra.

¿Queda así el discurso filosófico atado ineluctablemente al de la estética o a una especie de experiencia mística -ambas partes de su reflexión- que harían de él algo irracional o de difícil comprensión y comunicación? Teniendo en cuenta que la discursividad, en sus formas y niveles, conlleva un relativo pluralismo, y sin llegar a la heterogeneidad radical, postulada por Wittgenstein de los juegos del lenguaje, es preciso reconocer la discontinuidad del discurso filosófico especulativo en los modos de discurso que emplea -poético, religioso, científico-, como la única forma de asegurar su autonomía,⁷⁰ su no estandarización -isomorfismo- o inclusión en un código binario simple que haría a su sentido uniforme. Además, si nos atenemos a la hipótesis -retomada por Ricoeur- de que la *metáfora* es al lenguaje poético lo que el *modelo* es al lenguaje científico en cuanto a su relación con lo real, caemos en la cuenta que el modelo es un instrumento de redesccripción de la realidad que, epistemológicamente, no pertenece a la lógica de la prueba, sino a la del descubrimiento y éste tiene interés epistémico en tanto comporta un proceso cognitivo y un método racional con sus propios normas y principios.⁷¹

La abducción corresponde a la lógica del descubrimiento, la inducción y la deducción -prueban o desmienten la hipótesis- pertenecen a la lógica de la prueba y requieren que se parta de premisas ciertas, verificadas o aceptadas y explicitadas. Por lo tanto, la abducción es una herramienta efectiva para el

⁷⁰ Cfr. Ricoeur, *La metáfora viva*, p. 384.

⁷¹ Cfr. *Ibid.*, 357.



desarrollo del conocimiento y para la interpretación del signo, pero no lleva a verdades absolutas aunque puede reformularse, por ello permite ir más allá de lo que conocemos, a partir de sucesivos descubrimientos. Este es, precisamente, el mecanismo existente en la semiósis infinita presente en el desarrollo de los códigos.⁷²

La imaginación científica al servicio del descubrimiento, adquiere relevancia epistemológica cuando se analizan sus modelos según su estructura y función, así el “modelo a escala” imita el original, lo reproduce; los “modelos análogos” traducen un sistema de relaciones a otro –isomorfismo- y los “modelos teóricos” no son cosas, sus propiedades le son asignadas por convención y se describen mediante hipótesis sin construcción real.⁷³ De este modo,

(...) la representación se convierte en el único canal del conocimiento y en el modelo de toda relación entre sujeto y objeto.⁷⁴

Ahora, lo contrario sería pretender que los hombres de ciencia no son simbólicos – como el resto de ellos- o decir que, porque lo son, la ciencia es una metáfora. Esto que apunta a confuso –puzzle- o anagrama, podría paliarse si nos habituamos a entender la conciencia simbólica de la representación como conciencia ontosemiótica –propia de la especie- y, a la ciencia y a la filosofía como ejercicios de experiencias diferentes dentro del conocer, sin privilegio alguno del uno sobre el otro.

Me explico, si reconocimos que la idealidad es acto, porque sólo captamos una idea al producirla y si, fijamos el origen de tal idealidad en nuestra naturaleza, sólo le repondremos su ser ideal a través de la experiencia y sus alcances de significación. Es decir, cuando la idea se expresa –oral o textual- para todo el mundo, para todo interlocutor real o posible y sale, lenguaje mediante, del “espacio de conciencia” que la encierra, nos entreteje intersubjetivamente con nuestro horizonte de mundo y de humanidad.

La de la representación es así, una experiencia colectiva, transmisible y comunicacional que nos abre al conocimiento mediado lingüísticamente por los signos: la palabra y su poder universal de reapropiación de lo real. Caso contrario, antes el conocimiento se fundaba en la representación –lógica- que por racionalizante se deja de lado y ahora es sustituida por la experiencia que convierte al discurso en meditante y ontológicamente situado. Entonces, en vez de incorporar la representación como el ámbito lógico e ineludible, al ámbito de nuestra praxis experiencial y creativa, con lo cual reuniríamos nuestros quehaceres –no antitéticos sino complementarios-, escindimos nuevamente lo óntico de lo lógico, el pensar y el hacer, las verdades de hecho de las de razón, aún ante el reconocimiento de que no podemos trabajar sin palabras, ideas o conceptos sin crearlos. La comprensión y la interpretación de los

⁷² Cfr. Braga *Ibid*, 187/8.

⁷³ Cfr. Ricoeur, 358.

⁷⁴ Cfr. Ricoeur 365.



signos que ya están, más la creación de los nuevos para hacerlo es nuestra práctica, es “la experiencia” que nos restituye a nuestra humana situación, otorgándole a ésta infinidad de sentidos.

Entonces, si el paradigma lingüístico surge con la intención de lograr una síntesis dialéctica –de no ser así se edificaría sobre sus ruinas, no sobre sus logros- entre el paradigma *ontológico* medieval y el moderno de la *conciencia*, para disminuir la brecha existente entre los diferentes discursos epistemológicos, somos hoy nosotros los únicos destinados a decidir entre el cumplimiento de la utopía o la instauración de una nueva Babel. Caso contrario, más de veinte siglos de filosofía no habrán servido para nada y estaremos reiteradamente frente al dilema platónico bifronte –para él no lo era-, entre el mundo de lo sensible y el mundo de lo inteligible, doxa o episteme, alternativa maniquea en la que estamos involucrados los hombres del siglo XXI y que nos obliga a incorporar a nuestros discursos el *desde dónde* se habla, para darle cabida dentro del saber, o desprestigiarlos como relato, mito, narración, etc.



Cuarta Parte

4. Diálogo filosófico con el sentido

¿Qué es la filosofía, sino ese poderosísimo diálogo interior –intrasubjetivo- que cabalga entre lo arquetípico del sí mismo y lo otro –intersubjetivo- a través del cual se intenta encontrar un sentido? Y, cuando hablo de lo “otro” me refiero tanto al hombre, al mundo y a Dios, como al saber que se articula para dar una respuesta que, en definitiva siempre pasa por dar cuenta de ¿quién soy yo frente a lo diferente, pero semejante, a lo idéntico pero que no está en mí?

Por ello, aquí aspiro a comprender el discurso filosófico con una actitud hermenéutica en tanto que interpretándome, interpreto las expresiones de la vida y fenomenológica en tanto libre de los diferentes reduccionismos que, rodean aún, la amplia tarea filosófica que se tiene por delante para recuperar su discurso del descrédito en el que ha caído, luego de tanta epistemología aferrada a un saber que, es tal, sólo si puede dar cuenta de su universalidad y objetividad. Dicha pretensión olvida que los valores se hallan indisolublemente unidos al sentido de pertenencia a una cultura cuyo destino será siempre sólo el resultado de lo que hagamos con ella.

De aquí la exigencia de comprensión de que, sea cual fuere la filosofía que se profese, y aún si es teológica, el humanismo genera terror si una sociedad es el templo de los valores-ídolos que figuran al frente de sus monumentos o en sus constituciones, pues una sociedad vale por lo que valen en ella las relaciones del hombre con el hombre.⁷⁵ Esta es la verdad del existente, su eterna proveniencia y su eterno porvenir ser-con-otro-en-el-mundo, que es su *siempre ya-ahí* y del cual, al ser su protagonista irreductible e irrecusable, tiene que hacerse cargo, tanto de su sentido como de su sinrazón o absurdo.

4.1. Hermenéutica filosófica

Afirmé que la historia de la cultura misma es un texto, en sentido amplio, pendiente de descifrar si aspiramos a la conciliación de los intereses vigentes y en juego dentro del saber-poder, lo cual implica a las obras realizadas en el pasado, cuyo sentido se superpone, transfiere e incluso interfiere –como hemos visto- con nuestro presente. Esto porque se sobrentiende al hombre como el portador y el intérprete de los signos, no precisamente lingüísticos, con los que se encuentra o crea, pues toda tradición, toda creación espiritual del pasado: arte, derecho,

⁷⁵ Cfr. MERLEAU PONTY, M: *Humanismo y terror*, op. cit. p. 8.

* *“Hay un mundo para todo nacer, y el no nacer no tiene nada de personal, es meramente no haber mundo. Nacer y no hallarlo es imposible; no se ha visto ningún yo que naciendo se encontrara sin mundo, por lo que creo que la Realidad que hay la traemos nosotros y no quedaría nada de ella si efectivamente muriéramos, como temen algunos”*; Macedonio Fernández, I. A FOTOGRAFIARSE, “Autobiografía, Pose N° 1” en, *Papeles de Recienvenido y continuación de la nada*. Obras Completas, Bs. As: Corregidor, 1989, p. 83.



religión, filosofía, están ya privadas de su sentido originario y ligadas a un espíritu que las descubre y media. Espíritu cuyo nombre griego es Hermes mensajero de los dioses y, Hermes Trimegisto es la denominación griega que recibe el dios egipcio Thot, creador del lenguaje y de todo conocimiento humano, por lo tanto, el mensaje se hace específicamente palabra oral o escrita para expresar, quizás por excelencia, al ser del cual hablamos, pues sólo el lenguaje reviste la doble posibilidad de mentar, al mismo tiempo, una comprensión que es óptica de lo que se manifiesta y ontológica como fundamento de tal manifestación. Así, lo simbólico vertido en el discurso se convierte en un esfuerzo de comprensión y de interpretación para una filosofía que entiende a su tarea como hermenéutica –en este caso fundamentalmente textual-, que revela su proceder de un pensamiento generado en el mito.

Pero, la pérdida de la ingenuidad tiene su precio, por ello reflexionamos junto a Greimas: ¿que ganó Occidente al transformar la mitología griega en un primer pensamiento filosófico abstracto? Ahora, somos las víctimas de la búsqueda de una comunicación verdadera y segura, pues pasamos de una dimensión cognoscitiva a una racionalidad –e inversamente- que nos deja siempre el sabor amargo de una carencia, de una pérdida irreparable del sentido.⁷⁶

Si bien –con este trabajo lo confirmo-, no acepto una pérdida irreparable del sentido, estoy de acuerdo con el sabor amargo de la carencia y el sinsentido, que entiendo es el costo de una mayoría de edad de la razón ineludible y manifiesta en un saber cuya característica no es la univocidad, sino la multiplicidad de significaciones a develar, que plantearon –ya en la antigüedad- la necesidad de un mensajero que concurriera en ayuda del hombre para ello.

La disposición hermenéutica nace en el lugar donde convergen y en el que se sostienen, por sí mismas, las dos instancias del discurso humano: la imaginación simbólica y el pensar racional sistemático. El símbolo y el mito suponen ya una “aurora de reflexión”, y la filosofía no puede comenzar desde sí misma, como pensar libre, sino escuchando, como pensar “ligado”, lo dicho en los símbolos que la preceden.⁷⁷

La filosofía deviene así, interpretación de las interpretaciones, aún de aquellas expresiones textuales deformadas de la cultura, lo cual tiende un manto de sospecha sobre su discurso –moral, religioso, artístico- que se ve como ideológicamente comprometido con los intereses que guían el conocimiento en todas las épocas. Aquí son visibles las secuelas producidas por una filosofía, en otro tiempo *ancilla theologiae* y por la herencia del racionalismo, del irracionalismo, del empirismo y del criticismo que nos empeñamos en fomentar, y no en sintetizar en un discurso que no considere tales intereses como privilegio del quehacer filosófico, sino como aquello que involucra a todas las legitimaciones que una

⁷⁶ Cfr. DALLERA, O: *La teoría semiológica de Greimas*, en “Seis semiólogos en busca del lector”, Victorino Zecchetto (coordinador), Ciccus, Bs. As., 1999. Pág. 132.

⁷⁷ Cfr. CORONA, N: *El concepto de hermenéutica en Paul Ricoeur*, en “Ricoeur: Fe y filosofía”, Docencia, Bs. As., 1994, p. 17.



sociedad adopta o critica. y a todos los ámbitos del saber y de la tradición, por medio de los cuales ella se interpreta.

Por lo expuesto, en el ámbito del discurso racional filosófico y especulativo –en sentido hegeliano-, el meollo hermenéutico-reflexivo se instala en el nivel semántico, pues éste conforma una arquitectura de doble sentido que recorre medularmente toda la cultura, involucrando sus diferentes manifestaciones desde la exégesis hasta el psicoanálisis. Es a la semántica de las expresiones multívocas, al doble sentido o sentido múltiple que descubre y oculta, a lo que se remite el análisis del lenguaje, cuando tales expresiones se consideran simbólicas.

La reducción del campo hermenéutico a las expresiones simbólicas multívocas de doble sentido que lo constituyen, circunscribe el campo semántico al símbolo y a su interpretante, por lo que en la remisión del representamen a un para alguien, símbolo e interpretación devienen conceptos análogos: *hay interpretación donde existe sentido múltiple y es en ella donde la pluralidad de sentidos se hace manifiesta.*⁷⁸

La aproximación semántica impide que la hermenéutica separe el concepto de verdad del de método, al introducirla en el ámbito donde se articulan las divergencias, que no se dan al nivel de la fenomenología del *mundo de la vida*, sino en el marco de su teoría de las expresiones significantes –sentido huidizo del contenido semántico-, ellas sitúan el debate en un terreno filosófico común, en el plano del lenguaje. De este modo, la hermenéutica general contribuye a una filosofía del lenguaje, dentro de la cual, son los hombres de hoy, que cuentan con una lógica simbólica, una ciencia exegética, una antropología y un psicoanálisis, los únicos que pueden adoptar como tarea la re-articulación del discurso humano, cuya dislocación han puesto de manifiesto y agravado esas disciplinas. *La unidad del hablar humano se ha constituido hoy en problema.*⁷⁹

Sin embargo, una semántica de las expresiones con sentido múltiple no es suficiente para calificar una hermenéutica como filosófica, es menester que el lenguaje sea referido a la existencia, pues como medio significante reclama una ontología que supere el plano lingüístico, para que el análisis filosófico no quede prisionero del lenguaje. La reflexión es quien concreta la mediación que vincula la comprensión de los signos a la comprensión de sí en la que se reconoce el existente y, este vínculo entre lenguaje simbólico y comprensión de sí es el que hace que toda hermenéutica sea, implícita o explícitamente, comprensión del hombre de sí mismo y por desviación comprensión del otro, de lo semejante.⁸⁰

Así como, la introducción de significaciones equívocas en el campo semántico, requiere el abandono del ideal de univocidad, también expone el uso de este lenguaje –el filosófico- a la objeción de argumentación falaz por parte del lógico. Pero, como es sólo en la

⁷⁸ Cfr. *Hermenéutica y estructuralismo*, Megápolis, Bs. As, 1975. p.17.

⁷⁹ Cfr. *Ibíd.*, p. 20.

⁸⁰ Cfr. *Ibíd.*, p. 22 y 24.



naturaleza misma del pensamiento reflexivo donde se origina la lógica trascendental del doble sentido que justifica su hermenéutica, dicha lógica, no se establece en el nivel de las condiciones de objetividad de la naturaleza, sino en el de las condiciones de posibilidad de apropiación de nuestro deseo por existir. De modo tal que, si la discusión no se sitúa entre las significaciones equívocas y las unívocas, en vano se intentará mantenerla en el campo puramente semántico, pues la distinción de dos clases de equívoco, el *por exceso de sentido* propio de la exégesis y el *por confusión de sentido* perseguido por la lógica, no se pueden explicar sólo en el plano semántico, porque no pueden concurrir dos lógicas al mismo nivel. *Únicamente la problemática de la reflexión justifica la semántica del doble sentido.*⁸¹

Resumiendo: la época moderna intentó establecer el método que permitiera conocer nuestro modo de ser, a la época contemporánea le cabe ahora comprender el ser que comprende ese modo de ser representacional, parlante y simbólico que es el hombre. El discurso racional filosófico se inserta así en una semiótica que involucra la totalidad de los signos que, por ser ambiguos como la existencia misma, se constituyen en lo a develar.

Es entonces, que la hipóstasis ontosemiótica proveniente de la unión de la naturaleza humana -causa seminal de la semántica-, con una estructura ontológica susceptible de ser comprendida como la portadora del arte de la interpretación de los signos entre los que habita como semejante, cobra cabal sentido. Ya que, al sobrentender lo semejante tanto en la construcción semántica de la palabra, como en su encuentro con el otro, lo hallamos inscrito en el código genético de una especie, en el cual, también se sobrentiende se asienta su capacidad de proferir y de escuchar los signos que crea y a los que otorga una significación que le es dable conocer y comprender, desde el momento en que lo a interpretar es su habitar ontológico entre palabras que posibilitan la comunicación con el otro. El conocimiento humano cobra así dimensión ontológica, pues al ser mediado lingüísticamente por los signos, éstos se transforman en lo universal e intersubjetivamente compartido entre semejantes, que realizan el esfuerzo común de comprender e interpretar sus semánticas. A través de ellas se consuma la reflexión que genera el vínculo entre el conocimiento y el interés por la emancipación, unidos al lenguaje, porque autonomía y dominación se inscriben en la connotación de su sentido a descifrar que nunca es el último. La ontología de la comprensión funda, como método de conocimiento de la existencia a la hermenéutica.

4.2. Fenomenología e intersubjetividad*

Ante ésta, surge como previa la necesidad de aclarar la utilización de ciertas nociones, la palabra “cultura” indica todo lo que el hombre hace, conforma y crea. “Naturaleza” significa

⁸¹ Cfr. *Ibíd.*, p. 24.

* Semejante viene de semeja -*simile*, semejanza- que es también señal -*signum*-, signo que evoca la idea de otra y código; y, semántica -*sema*, *semeion*-, es el estudio de la significación de las palabras construidas en común.

* En Trógolo, M: *Posibilidad semiótica de un predominio del sinsentido*, curso de posgrado “Semiótica, estrategias e interpretantes, Rcia, 2001. En prensa en *Nuevo Itinerario* 2003.



lo que existe sin que el hombre intervenga en ello, pero ésta ya contiene un elemento de lo cultural, pues es aquello que el hombre encuentra y comprueba, y en cuya imagen él introduce el requisito previo de su visión y de su comprensión; y si el hombre mismo puede ser entendido como naturaleza en su primera existencia, en su ser anímico-corporal, tal como resulta de su nacimiento y herencia, esa naturaleza contiene por adelantado el elemento del espíritu y de su libertad, que no es naturaleza, sino “historia”.⁸²

En el orden de la cultura la dialéctica es reemplazada, de hecho, por el racionalismo cientificista, como si dejara demasiado margen a la ambigüedad y demasiado campo a las divergencias (...) La “legítima diversidad de opiniones” que propone, supone siempre un acuerdo fundamental y que sólo es posible sobre la base de lo indiscutible (...) entrever en ese momento su fondo dogmático, y cómo sólo garantiza ciertas libertades quitando la libertad de elegir contra él.⁸³

Lo cual prueba la lucha de subjetividades en que se desenvuelve la historia presente, dentro de la cual el hombre desarrolla una praxis que se distingue del pragmatismo, en que debe calcular previamente los *finés y medios* disponibles, debe saber *qué hacer* -prever las consecuencias-, para encontrar en la realidad el sentido que depende de su asentimiento y que radica en su conciencia. Porque la historia, en tanto actividad humana concreta, depende en su relación con la realidad de condiciones subjetivas, desde las cuales la misma ya no puede ser vista simplemente como *objeto*. Caso contrario, dentro de la historia nada será accesorio, ni nada será esencial, cada acontecimiento será sólo el resultado de un encuentro y de un azar, dado que si se evita hallar en él algún sentido interior, no habrá nada que comprender y la historia será una confusión insensata. Ahora, son iguales los riesgos de error, tanto si refutamos toda significación a los acontecimientos, como si adoptamos el punto de vista de Dios y los hallamos todos llenos de sentido.⁸⁴

Dentro de este contexto, la ciencia sobrentiende siempre la existencia de un observador absoluto –el lugar de Dios- en el cual convergen y se suman todos los puntos de vista, lugar geométrico de todas las probabilidades. Pero, las ciencias del hombre enseñan que todo conocimiento del hombre por el hombre es inevitablemente, no pura teoría, sino modificación a partir de signos ambiguos de una experiencia que no es la suya, apropiación de una estructura –a priori de la especie, esquema sublingüístico o espíritu de una civilización-, de la que no se distingue y que, sin embargo, él restituye sin saber los motivos, descifrando lo desconocido, sin poder descubrir de cuánto de ese saber sedimentado hace uso y cuánto de novedad incorpora. De modo tal que, la pretendida universalidad del saber ya no está

⁸² Cfr. GUARDINI, R: *La cultura como obra y riesgo*, en “El ocaso de la Edad Moderna”, Madrid, Cristiandad, 1981. p. 135.

⁸³ MERLEAU PONTY, M: *Humanismo y terror*, Leviatán, Bs. As., 1986. p. 79.

⁸⁴ Cfr. MERLEAU PONTY, M: *Lo metafísico en el hombre*, en “Sentido y sinsentido”, Península, Barcelona, 1977. p. 146.



garantizada por la ciencia, ni en cada uno de nosotros por el a priori ser igual a cualquier otro “yo pienso”, sino que es delante de nosotros, en la cosa, en el diálogo en que nuestra experiencia nos lanza al encuentro con el otro, donde se encuentra el origen de la universalidad, sin la cual no hay conocimiento posible. Esto, a partir del momento en que, cesando de vivir en la evidencia del *objeto* –sensorial o científico- nos apercebimos de la *subjetividad* radical de toda nuestra experiencia y su valor de verdad y de comunicabilidad.⁸⁵

De lo cual infiero que una de las causas de la actual subversión semiótica o de los nuevos conflictos que hoy nos toca vivir no surgen en torno a problemas de distribución, sino en torno a problemas concernientes a la gramática de las formas de vida,⁸⁶ ésta se enraíza en los actos del habla que cumplen con la función de llevar a cabo una realidad, por lo que su suspensión provoca alteraciones (patologías) que se pagan con la pérdida del sentido, pérdida de legitimación, pérdida de la motivación, anomia, alienación, ruptura con la tradición, etc. Es decir que en las formas de vida actual se ha suspendido el acto de habla –perlocutivo- que produce la experiencia del reconocimiento recíproco de intenciones, incluido como sentido en todo diálogo.

Así, el diálogo es portador de la dialéctica interna del significado que abarca tanto lo objetivo de su sentido público, como lo subjetivo del mismo que es privado y que contiene la intención de obtener reconocimiento por parte del otro. Tal dialéctica, tiene su equivalente en la dicotomía significado-referencia establecida por Ferge y sirve de base para la distinción entre semiótica y semántica. Dentro de la primera no hay problemas de referencia: los signos sólo remiten a otros signos dentro del sistema, en la segunda la referencia relaciona al lenguaje con el mundo, connotando la pretensión de verdad del hablante, dado que por medio de la estructura ideal del significado, el mismo se refiere intencionalmente a su condición ontológica de ser-en-el-mundo, dice sus experiencias sobre él, las trae al lenguaje postulando su existencia, lo cual plantea también en forma originaria la pregunta acerca de esa existencia singular que él es.⁸⁷ Es en la singularidad de nuestra experiencia donde radica el extraño poder que ella tiene de pasar a los demás y donde se fundamenta una verdad a la cual no podemos renunciar, ni alcanzar plenamente.

Aquí, accedemos a la intersubjetividad como instancia fundante del diálogo, a la metafísica como el propósito deliberado de describir esta paradoja de la conciencia y de la verdad, del cambio y de la comunicación que es mi vida y, por lo cual, ésta se me aparece como lo absolutamente individual y lo absolutamente universal. Este reconocimiento de una vida individual que anima la vida y que recibe de su génesis toda vida, es la conciencia metafísica

⁸⁵ Cfr. *Ibíd*, 148/9.

⁸⁶ Cfr. McCARTHY, T: *La teoría crítica de Jünger Habermas*, en “Epílogo a la edición castellana: La teoría de la acción comunicativa”, Tecnos, Madrid, 1989. p. 477.

⁸⁷ Cfr. RICOEUR, P: *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, Madrid, Siglo XXI, 1999. pp. 33/5.



que reconozco en su identidad y en su *hacer*, es conexión viviente entre yo y yo mismo, y entre yo y el otro.⁸⁸

La metafísica* no es una construcción de conceptos mediante los cuales intentaríamos remediar nuestros desacuerdos o hacer menos sensibles nuestras paradojas; es la experiencia que hacemos de ellos en todas las situaciones de la historia y de las acciones que, asumiéndolas intentamos transformarlas en razón. *Es una interrogación tal que no hay respuesta que la anule*, no es el conocimiento que vendría a acabar todo el edificio del conocimiento; es el saber lúcido, de aquello que lo amenaza y la conciencia aguda de su precio. La *contingencia* de todo lo que existe y de todo lo que vale no es una pequeña verdad a la que habría que dar cabida, costara lo que costara, en algún repliegue del sistema, *es la condición de la visión metafísica del mundo*. Tal metafísica no es conciliable con la posición de un pensador absoluto del mundo, sino que es el término de una reflexión humana que, considerando este mundo tal cual es, precipita en idea lo que quisiera que fuese.⁸⁹

Tal reflexión metafísica no es una elección, es el reflejo ineludible de nuestra situación en el mundo a la que no podemos renunciar, es ese originario nacer singular a lo trascendental –en las vivencias del *ego* están incluidas las vivencias del otro-, manifiesto por Husserl en el *llevo a los otros en mí*, al que se le puede agregar como soy llevado por ellos –recuérdese la gestación-. Ahora, no podemos ignorar que esto se presenta como:

Esencial dificultad de convertir en experiencia propia lo que es originariamente extraño.⁹⁰

De aquí surge, para Husserl, la necesidad de problematizar tanto la subjetividad como la intersubjetividad, porque lo dicho significa que, no hay otro sin un yo consciente que afirmándose en una determinada situación espacio-temporal le otorgue existencia y valor, único medio de comprender nuestro constitutivo ser-con-otro-en-el-mundo. Sólo desde esa nuestra subjetividad inalienable, puede surgir el reconocimiento intencional del otro como igual a pesar de la diferencia, no por una cuestión de *tolerancia* graciosa, sino de *convivencia* –implica un derecho- con lo extranjero en un mundo que es de todos y el único que tenemos.

Confluyen acá dos planteos: el de una mismidad, que es incapaz de dar cuenta de la alteridad y la falta de fundamento para una existencia que no se agota en la solución de las necesidades prácticas de la vida. Contexto éste en el que se inserta la necesidad de una

⁸⁸ Cfr. MERLEAU PONTY, M: *Lo metafísico en el hombre*, op. cit. p. 150.

* Merleau Ponty no utiliza el término metafísica en el sentido heideggeriano de historia del olvido del ser, o de privilegio del ente, tampoco en sentido trascendente, sino que habla de una metafísica *inmanente* a la experiencia humana concreta, la que se vive con cuerpo y alma en idea. Con este significado está más próximo a las *nuevas* nociones de ontología y su concepto de existencia.

⁸⁹ MERLEAU PONTY, M: *Lo metafísico en el hombre*, op. cit., 1977. pp. 152/3. La cursiva es mía.

⁹⁰ IRIBARNE, J.: *La intersubjetividad en Husserl*, Lohlé, Bs. As. 1988. Tomo II, p. 14.



reivindicación de la significación dialógica, de la que nace el interés actual por un pragmatismo semiótico que pudiera sustituir el individualismo reinante por la búsqueda de un consenso intersubjetivo-argumentativo a través del lenguaje.

CONCLUSIÓN

Con este trabajo traté de dar cuenta de cómo se establece entre, el discurso filosófico y su contexto ontosemiótico el diálogo con el sentido intersubjetivo, a través de la constatación del carácter simbólico y representacional del hombre que hace que, su conciencia de la representación sea posible porque en ella se albergan todos los contenidos semióticos de la especie. De aquí nace una semiosis permanente en que el sujeto se construye y deconstruye en su interior, en un proceso de traducción de los signos que surgen de la transformación de las experiencias inmediatas de la vida, en ideas de razón que se convierten en textos –discursos- o palabras a descifrar como fenómeno de expresión compartido.

Así la semiosis humana deviene ontosemiosis como hipóstasis de unión entre una naturaleza óptica –soma- semiótica –sobrentendida- que es la causa seminal de su semántica con una estructura ontológica que es la portadora del arte de interpretación de esos signos entre los que habita como semejante y con sus semejantes, por lo cual lo semejante se da por sobrentendido, tanto en la construcción semántica de la palabra como en el encuentro con el otro, abriéndose así a una intersubjetividad que es, en todos los casos, lo que da forma, lo que in-forma, en sentido fuertemente metafísico la comunicación.

Al participar estructuras ontológicas semejantes en el desarrollo de la ontosemiosis ligando lo óptico señalado por el ser-ahí –su carácter ontológico- con su capacidad espiritual de proferir, escuchar y transmitir los signos lingüísticos que crea para pensar, obrar, conocer y comunicar, lo cual convierte a la existencia, inserta en el inicio en un ámbito de sentido y sinsentido, en el terreno común en el que tenemos que “hacer” nuestras vidas. Dentro de la existencia, los hombres son interlocutores válidos con horizontes propios a comunicar, por lo cual el signo es esencial para el diálogo que aspira a una fusión de esos horizontes en el reconocimiento del otro como igual –semejante-.

Ahora, esa existencia también delata nuestra pertenencia inmemorial a una naturaleza que, al obrar cultura, deviene historia dialéctica-dialógica del ser y del lenguaje a comprender e interpretar ontosemióticamente como lo idéntico, lo común a todos: el mundo percibido expresado en la palabra o en lo textual como sentido y significación. Interpretación y sentido que, ya-ahí desde mi metalenguaje, son el destino de la verdad del existente, más allá de las necesidades prácticas o pragmáticas de la vida y que conlleva el círculo hermenéutico, también permanente, en el que se enclava el conflicto de interpretaciones de la Lebenswelt como texto a revelar, traducir y actualizar para luego transmitir y comunicar. Este es el diálogo semiótico que



nos sustenta como civilización del Verbo textual y oral, que se hizo carne en una naturaleza, a través de la cual habitar entre nosotros como Espíritu, Verdad y Vida, y hoy nos llama a cimentar la “identidad en la diferencia” hegeliana.

Naturaleza, vida, cultura e historia son así el texto a revelar que deviene verdad de un ser-ahí, cuyo destino es interpretativo porque surge de una ontosemiosis que a su vez se autorevela como existencia metafísica con sentido, a pesar del absurdo, al proyectar en idea un mundo como se quisiera que fuese. Destino en el cual estaba escrito, según Heidegger, que el ser nos abandonaría, pero ¿no somos nosotros los que abandonamos el Ser que estábamos llamados a comprender, bajo pretexto de autofundamentación? Una vez más tal soberbia nos convoca a una elucidación que trasciende el ámbito de lo religioso, porque se instala no sólo en lo epistemológico, sino en el total de nuestras vidas.

Porque, lo metafísico en el hombre enraiza con su espíritu y su producto, la palabra que al ser dicha para todo el mundo se manifiesta como el vivir en cuerpo y alma una idea, y porque, científicamente, los cambios civilizatorios que se perciben no corresponden a la evolución natural y biológica del cerebro, sino que son culturales, concretamente de ideas en el depósito inconsciente genético y semiótico de la especie, por lo cual civilización y modo de ser en el mundo serán el resultado de lo que hagamos de ellos: seres cada vez más concientes en su ascenso espiritual o cuenta regresiva al hombre de las cavernas.

Dentro de este contexto, es visible la trayectoria común y la suerte paralela que han corrido el lenguaje, la filosofía de la naturaleza –vista como ontología- y la metafísica: desfundamentación y sin sentido que concurrieron a formar la epistemología y la filosofía positivista –empirismo lógico, análisis lógico del lenguaje-. Porque, la historia del ser es historia del lenguaje y éste último no tiene vida autónoma, desde el momento en que su historia se fundamentaba sobre la base de una naturaleza –ontología- y una cultura –metafísica- que hoy, enfrentan el conflicto común de la desfundamentación de la noción que los mantenía unidos, diferenciándolos, a la vez que los sustentaba y animaba a perseverar en el ser: la de Espíritu.⁹¹

Por ello, lo que trato de reivindicar aquí, como concepto central del humanismo es la noción de Espíritu –influjo- que conlleva la ontosemiosis descrita y cuya tarea es restituir el espíritu que mienta la identidad de lo sobrentendido, para reconstruir los valores sobre los que se asentó, tradicionalmente, la filosofía occidental y cristiana; esto es, reintegrarle su metafísica porque, un pueblo sin metafísica es como un templo sin santuario.

Se podrá objetar que lo que intento reponer es la “famosa” *ratio* socrática, o la arqueología del saber organizada por occidente a partir de él, pero, no se trata sólo de que la razón puede dar cuenta tanto del sentido, como del sinsentido, sino que además se trata de no hacer caso omiso a esa suerte paralela que han corrido el lenguaje y la metafísica que lo

⁹¹ Aliento producido por la respiración y que es signo de la vida, poder divino que obra en todo lo creado. En el caso de la Tercera Persona de la Trinidad es exclusivamente humano y habita en el templo de nuestras almas. Cfr. *Índice bíblico doctrinal* en “Sagrada Biblia”, BAC, Madrid, MCMLXIV, p. 1302.



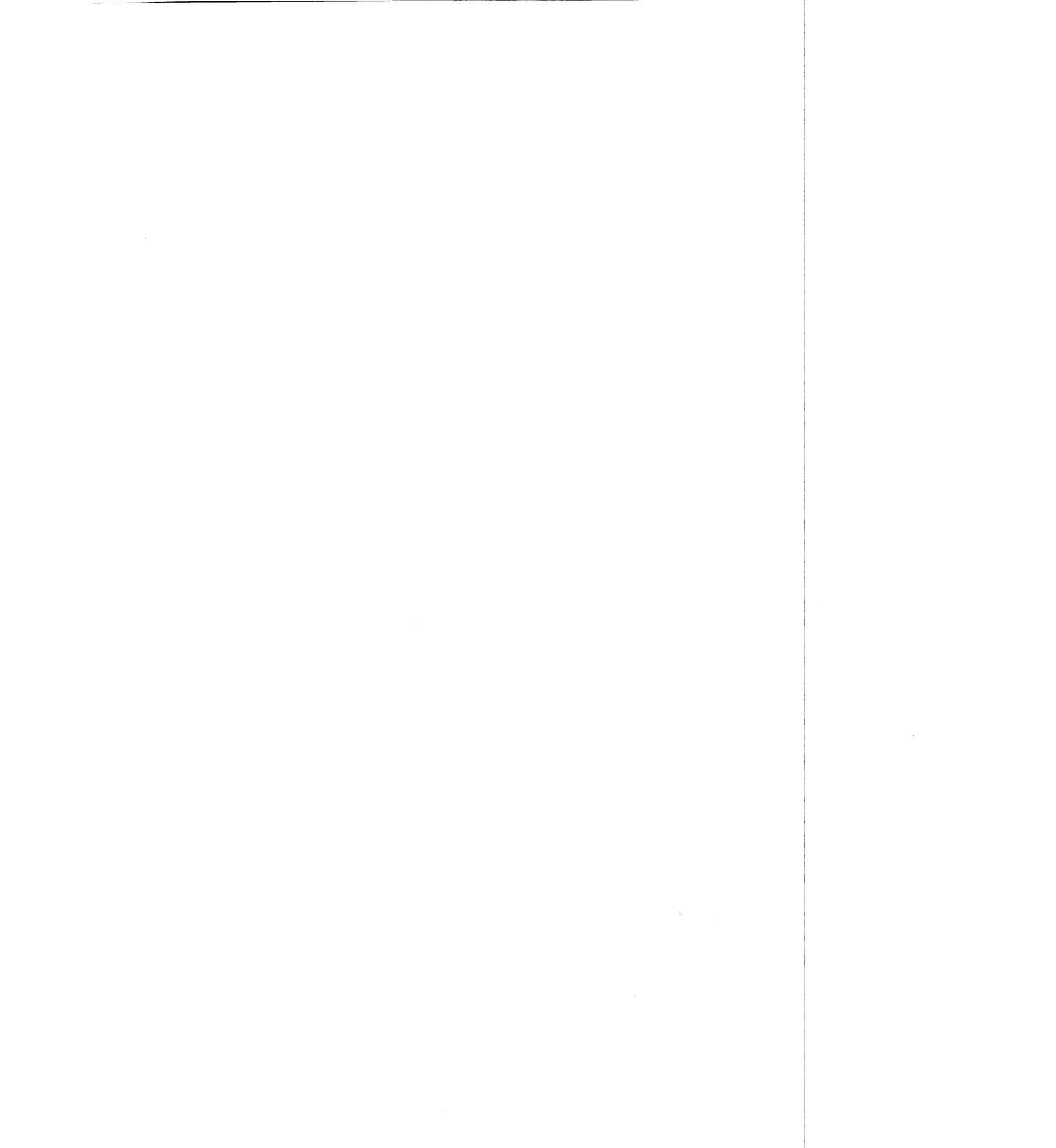
soportaba, si queremos dar cuenta de las graves patologías –traducidas en problemas de gramática de formas de vida- que hoy enfrenta el todo social, junto a los diferentes discursos sociales al tener que justificar el “desde dónde se habla”, para ser acreditados o ignorados como tales.

Puesto que, con la trascendencia dada al espíritu en su devenir histórico y junto a él, a la palabra que significa un mundo, mi interpretación se aleja de una filosofía de la conciencia –a veces etnocentrista-, acusada no sólo de practicar un solipsismo monológico y metodológico de espaldas a la intersubjetividad y a su mundo, sino también de provocar la *desublimación del espíritu*, la pérdida del prestigio filosófico de la subjetividad, junto al descrédito de los valores centrales del humanismo europeo y a sus pretensiones de validez universal.

Además, si antes de que podamos hablar sobre el mundo, éste ya significa para nosotros, es porque existe una naturaleza que obra como reveladora del fenómeno de una vida originariamente significativa que, al expresarse a través del simbolismo que conlleva la palabra, adquiere un exceso de significación que sólo es posible traducir, si se vincula tal expresividad a la interpretación y comprensión del mundo de la vida (*Lebenswelt*) que habitamos. Porque, la ambigüedad del símbolo dice, por analogía, la contenida en la palabra –que es un mundo- y en la vida, siendo al discurso racional al que le compete desvelarla.

Discurso que ya emprendieron otros y del que somos sus herederos, porque no se puede pensar sin supuestos, nos encontramos *siempre ya-ahí* complicados e implicados en un modo de ser, que intenta comprender ese ser del que somos su prolongación, porque en rigor, elegimos nuestro *modo de ser*, pero nunca al margen de los que nos precedieron.

En resumen: La ontosemiosis al devolver al Espíritu su carácter fundante, por el cual el hombre es el único animal que deviene historia –personal y civilizatoria- dentro de una cultura que es su obra, restituiría a la historia del ser –metafísica-, que es historia del lenguaje, su poder de mentar y comunicar tanto el sentido como el sinsentido de ese obrar sobre el fondo, trasfondo de una naturaleza espiritual que nos identifica como parlantes y semejantes. Es el lenguaje quien nos otorga el sentido de pertenencia a una cultura, tradición, religión, etc., es a través de la palabra que lo que pensamos sale a la luz, todo lo bueno y lo malo que alberga el corazón es dicho y hecho hacia fuera, por lo cual puede tanto enmascarar como develar lo real; ahora, siempre transformando el mundo. Y, en este proceso de transformación lo que se ve no es una carencia de racionalidad, sino de un exceso de ella que, por paradójal que parezca condujo, en el nivel de la toma de decisiones, al irracionalismo vigente.





CONOCIMIENTO CIENTÍFICO E INTERPRETACIÓN

Una indagación de sus relaciones desde la *estructura hermenéutica de la experiencia*.*

Héctor R. Bentolila

Introducción

En el siguiente informe reúno dos temáticas que en el pensamiento suelen presentarse de manera separada y asociadas con saberes diferentes: *el conocimiento científico*, identificado especialmente con las ciencias fáctico-naturales y el análisis epistemológico metodológico de las mismas; y *la interpretación*, ligada a la fenomenología y a la ontología del conocimiento desarrollada desde la filosofía hermenéutica. En mi opinión, esta separación de saberes se funda más en razones teóricas o ideológicas que en la realidad misma del saber, donde conocimiento científico e interpretación se presuponen mutuamente.

Trato de explicitar, por lo tanto, una posible manera de abordar la relación entre *conocimiento científico e interpretación*, tomando como eje de la indagación la *estructura hermenéutica de la experiencia*, especialmente a partir de la *hermenéutica filosófica* desarrollada por Hans G. Gadamer en *Verdad y Método*. Al hacerlo, intento pensar más allá de las limitaciones de la auto-comprensión intelectual del conocimiento científico como conocimiento objetivo y racional. Ese intento supone pensar el conocimiento científico desde una perspectiva *filosófica e histórico-hermenéutica* que ve en el adjetivo “científico” una modalidad más de interpretación del conocimiento en general y no su rasgo esencial (universal). Al mismo tiempo, la expresión *más allá* implica una vuelta reflexiva *más acá* del conocer científico; una vuelta que es, antes que nada, un volver a las condiciones de la experiencia posible. Mediante este giro, las condiciones de la experiencia se revelan no sólo como condiciones de la observación planificada y ordenada de la realidad (*experimentación*), sino también como condiciones del acontecer de la comprensión encarnada de nuestra facticidad (*experiencia*). Por tal motivo, la tarea que me propongo toma la forma de una *indagación* sobre la *estructura hermenéutica de la experiencia* en cuanto *a priori* del comprender humano. Dicho *a priori* involucra tanto al conocimiento científico como al conocimiento en general, en cuanto ambos resultan ser modos derivados de la estructura básica de la experiencia. No obstante, cabe aclarar que asumo esta estructura y el *a priori* que conforma no a la manera de una estructura universal última y, por lo tanto, válida absolutamente, sino más bien como un modo de organización general e históricamente variable de nuestra experiencia del mundo, experiencia que se realiza siempre a través de la mediación simbólica del lenguaje y la cultura, y que acontece como transmisión histórica del sentido.

Al emprender la indagación propuesta me sitúo, desde el principio, dentro del terreno ya previamente preparado por la comprensión que del conocimiento científico y de

* Trabajo realizado para el Informe final de Beca de Iniciación – S.G.C. y T. - U.N.N.E. (2011-2003).



la interpretación nos ofrece la historia del pensamiento. En este sentido, mi punto de partida consiste más bien en un punto de llegada *histórico* en el cual confluyen diferentes perspectivas teóricas. Entre otras, he tenido principalmente en cuenta aquellas que introducen la perspectiva histórica dentro de la teoría del conocimiento (epistemología), como por ejemplo, la *filosofía de la ciencia* propuesta por Kuhn y Feyerabend, como también las que provienen de la crítica a la epistemología a través de la filosofía del lenguaje y, sobre todo, las que ahondan en las consecuencias del *giro ontológico* heideggeriano en cuanto *giro hermenéutico*, como la hermenéutica filosófica de Gadamer.

Finalmente, creí conveniente exponer las conclusiones del trabajo agrupándolas en tres capítulos. En ellos me refiero al conocimiento científico como una modalidad de conocimiento desprendida del saber en general, de la crítica de la ciencia a través del análisis de los reduccionismos, de la comprensión de la experiencia y, finalmente de su estructura interpretativa o hermenéutica. Al final de estos capítulos, he agregado como epílogo las conclusiones generales de la investigación con cuadros comparativos y discusiones breves sobre problemas relacionados con el tema y que son puntos de partida para futuras investigaciones.

Cabe, no obstante, aclarar que el informe no agota todas la posibilidades de la problemática tratada. Por el contrario, este trabajo final representa el esquema general de una investigación mucho más amplia que incluye, además de la relación entre conocimiento científico e interpretación y de la descripción de la estructura hermenéutica de la experiencia, una investigación sobre la mediación lingüística e histórica de la experiencia y sobre la posibilidad de redefinir la razón filosófica en tanto *razón experiencial*. Por otra parte, la exposición del informe no mantiene un orden demasiado estricto, sino que incluyo además, cuando lo creo conveniente, una serie de proposiciones a la manera de argumentos o tesis principales generales. En algunos casos, esos argumentos contienen tesis antitéticas que se tratan de comprender desarrollándolas, pero en ningún caso suponen una estructura dialéctica de tesis-antítesis-síntesis, sino que más bien presentan argumentos diferentes que se esgrimen desde una u otra posición y cuyo desarrollo conduce, casi siempre, a un replanteo del tema desde una nueva dirección.

Primera Parte. Conocimiento, ciencia y filosofía.

1. El conocimiento científico y su interpretación filosófica.

El conocimiento científico es un tema recurrente dentro y fuera de la crítica filosófica. En la filosofía en general y especialmente en la filosofía de la ciencia, el interés por el mismo está asociado con una manera particular de concebir el conocimiento, recibida de la filosofía moderna y consolidada más tarde por el positivismo de los siglos XIX y XX. Esta concepción no obstante ha venido renovándose y corrigiendo sus postulados más



radicales a partir de la crítica –en la década del sesenta- de las nuevas filosofías de la ciencia de corte historicista y relativista. A pesar de ello, su influencia en el pensamiento es tan grande que cualquier análisis sobre el conocimiento científico no puede dejar de tomarla en serio como punto de partida para entender la situación del saber en general.

De acuerdo con esa concepción, el conocimiento consiste básicamente en una actividad intelectual en la que intervienen una mente o sujeto cognoscente y un objeto conocido o fenómeno. El adjetivo científico, a su vez, alude a la forma o tipo de conocimiento, en tanto conocimiento probado o verificado por la experiencia. Para el positivismo dicho adjetivo es casi un sinónimo de conocimiento verdadero y funciona como una marca que separa el conocimiento racional y fundamentado de la ciencia del seudoconocimiento no científico. En este sentido, el postulado principal de este modo de pensar afirma que los conocimientos que no pueden ser verificados experimentalmente no son ni verdaderos ni falsos, sino simplemente seudoconocimientos. A este tipo pertenecerían aquellos saberes humanísticos como la historia, la literatura, el arte, o la filosofía; sobre todo cuando esta última se expresa en la forma de la metafísica o la teología.

La legitimación de este modo de entender el conocimiento científico como modelo universal de conocimiento, y por lo tanto válido para todos los saberes, encuentra su punto de anclaje en dos momentos de la historia del pensamiento. El primero está relacionado con la constitución de la ciencia moderna como paradigma de conocimiento frente al modelo de conocimiento representado por la teología o la filosofía medieval. El segundo tiene que ver con la reafirmación y universalización de ese paradigma a partir del esquema de las ciencias físico-naturales y del examen de los criterios de validación del conocimiento científico. En cada uno de ellos, la filosofía cumple un papel importante en cuanto pasa a desempeñar la tarea de análisis del conocimiento científico o metaciencia. En efecto, si ella no ha de quedar limitada a la especulación sobre el mundo o el ser; esto es, si no ha de permanecer como una simple suma de seudoconocimientos vacíos, entonces tendrá que ser encarada de una manera distinta. La filosofía abandonará así sus pretensiones absolutas y se traducirá en análisis y examen crítico de la ciencia. Pasará de ser reflexión sobre los principios del conocer a descripción o fundamentación de la lógica metodológica de la ciencia.

Ahora bien, la concepción del conocimiento científico que pasa de la modernidad hasta nuestros días o *concepción heredada* corre pues junto con una interpretación de la filosofía que es, al mismo tiempo, una interpretación general del saber. Por lo tanto, la tematización del conocimiento científico y de su interpretación filosófica ha de empezar por una descripción de aquellos momentos en los que se instala y consolida la concepción del conocimiento que opera todavía como presupuesto de la filosofía y de la ciencia.

En lo que sigue, emprenderé entonces la tematización del conocimiento científico partiendo de la filosofía moderna, ya que es en ella donde se inaugura la concepción heredada de conocimiento. Luego me detendré brevemente en la reelaboración positivista de esa concepción y en la igualación entre conocimiento verdadero o verificable empíricamente



y ciencias fácticas. Al final, haré una síntesis de lo que presupone este modo de entender el conocimiento confrontándolo con una concepción más amplia del mismo.

1.a. La concepción del conocimiento científico en la filosofía moderna sobre la base de las ciencias matemáticas y físico naturales.

La filosofía moderna emerge como un movimiento de ruptura con el pasado inmediato: la filosofía medieval. Por otro lado, ella se desenvuelve sobre un horizonte en el cual, al mismo tiempo que se producen cambios significativos en el pensamiento, también se redimensionan algunos puntos de vistas anteriores. Esto se ve claramente en el caso de la ciencia física, dentro de la cual el punto de vista aristotélico escolástico del universo es sustituido por una nueva concepción del mismo, basada en la antigua creencia pitagórica de la estructura matemática de la realidad.

Frente al saber fundado en la autoridad de las Sagradas Escrituras o en la metafísica y cosmología aristotélicas, la matemática y la física aparecen en el horizonte del pensamiento moderno como saberes autónomos e independientes. En la filosofía medieval el saber y el conocimiento en general estaban subordinados a la verdad revelada a través de la palabra de Dios guardada en la Biblia. La razón humana, imperfecta frente a la razón divina, se fundaba siempre en esa palabra de la cual recibía el sentido último y en la cual se hallaba el fundamento de todas las cosas. Conocer en este sentido, era “hacer exégesis, que significa leer e interpretar los textos escritos por autoridades y explicar racionalmente el mundo en función de dicha lectura”¹. En este contexto, la matemática era el único saber que escapaba a este tipo de fundamentación, mientras que la física, lentamente, bajo los descubrimientos de Galileo se apartaba cada vez más de la autoridad de Aristóteles y de la cosmología fundada en la tradición.

El aspecto revolucionario de la matemática como ciencia autónoma y radical consistía en que sus enunciados se fundan en “verdades evidentes” llamadas axiomas, esto es, en verdades que la razón descubre por sí misma y no en creencias asumidas irracionalmente y de manera dogmática. De esos axiomas se deducían lógicamente “otros enunciados –teoremas- constituyendo sistemas formales” que daban un esquema racional y justo de la realidad.

Bajo el ideal de la matemática, la filosofía moderna instalaba una nueva tradición basada en el ejercicio de la razón y en el descubrimiento de sus leyes. Dentro de esta tradición el pensamiento asumía la forma de una investigación de la naturaleza y de sus leyes en oposición a la especulación metafísica.

En tal sentido, la ciencia moderna ya no apelará a ninguna verdad externa, sino que se constituirá ella misma en búsqueda de la verdad. No se tratará de interpretar el mundo partiendo de la revelación, sino que se intentará explicarlo mediante leyes generales que la

¹ Eduardo Laso, “El racionalismo y la deducción”, en AAVV, *La ciencia y el imaginario social*, Biblos, Bs. As., 1996, Esther Díaz (editora), p. 152



razón alcanza en su propia marcha. Surge así el ideal de una “matemática universal”, como “ciencia pura de las relaciones y las proposiciones, consideradas de manera independiente de la peculiaridad de los objetos que se expresan en ellas”². Se abandona la especulación en aras de una investigación entendida como actividad en la cual, quienes la ejercitan, “postulan principios tomados como fundamentos, y a partir de ellos elaboran una rigurosa construcción deductiva con la cual organizan y explican la experiencia”³. Pero la investigación no siempre se entiende de este modo: para el empirismo fundado por Bacon, la investigación tiene que comenzar siempre por la observación de la naturaleza y a partir de ella remontarse mediante inducciones cada vez más completas hacia las leyes generales.

Este primer modelo de investigación está representado por la física de *Galileo y Newton*. El método experimental del primero es un claro ejemplo de aplicación de la matemática a la explicación de un fenómeno natural: el movimiento de los planetas. Tal como sostiene en su libro, *Il saggiatore*, el libro de la naturaleza “está escrito en lengua matemática, y los caracteres son triángulos, círculos y otras figuras geométricas, sin cuyo medio es imposible humanamente entender una palabra”⁴. Aunque Galileo no deja de considerar necesaria la observación minuciosa de los hechos y la experimentación, la demostración racional es la única vía segura de fundamentar la teoría y constituye una excelente guía de la observación. Con el mismo espíritu, Newton sentará las bases definitivas de la física moderna en su obra *Principios matemáticos de la filosofía natural* y dejará el camino abierto para las futuras investigaciones en ese orden. La física que surge de esta manera se sostiene así en una precomprensión racional del mundo. Desde ella el universo es representado como un orden mecánico de unidades corpóreas últimas (átomos), cuyas relaciones están determinadas por leyes que permiten establecer conexiones necesarias entre fenómenos y predecir lo que va a ocurrir bajo determinadas circunstancias. En un universo preconcebido matemáticamente, las leyes naturales expresan relaciones equivalentes entre los fenómenos. De ahí que las fórmulas mediante las cuales se enuncian las leyes, como la ley del movimiento de los cuerpos por ejemplo (“ $F = m a$ ”), son

² Ibid.

³ Ibid., p. 153 Un buen ejemplo de este esquema de pensamiento lo constituyen el principio de inercia y la ley de gravedad. “El principio de inercia postula que todo cuerpo abandonado a sí mismo persevera en su estado de quietud, o en el movimiento uniformemente rectilíneo, en tanto y en cuanto no esté forzado por fuerzas que le impriman un cambio de estado. Este principio habla de un cuerpo que no está dado en ninguna experiencia, pues no existe ningún cuerpo abandonado a sí mismo, sino siempre sujeto a alguna fuerza. La ley de inercia exige así una representación de las cosas que contradice la representación habitual y la experiencia cotidiana de las cosas, pero a partir de ella se puede explicar el movimiento de los diferentes cuerpos con los que se confronta dicha experiencia”. Lo mismo puede decirse de la ley de gravedad.

⁴ Elba Coleclough, Claudia Mora y Juan G. Wille, “Las prácticas sociales y el surgimiento de la ciencia moderna”, en AAVV, op. cit., p. 72



reversibles. No importa de qué extremo de la fórmula parte el científico, pues, en la relación de igualdad postulada por la misma, la situación final de un sistema es idéntica a la situación inicial.

Lo matemático es el nuevo rasgo del pensamiento moderno. De acuerdo con esto, el conocimiento es “una manera de concebir las cosas que no parte de las cosas mismas, sino de principios elaborados por la razón, desde los cuales las cosas se determinan”. Conocer es entonces “concebir de antemano aquello que debe ser determinante para todo objeto como tal”. Lo concebido de esta forma, el objeto de conocimiento, se conoce “de manera independiente de la experiencia, desde principios a priori elaborados por la propia razón”⁵. El objeto de conocimiento no es el objeto real, sino una representación intelectual (teórica) del mismo construida sobre la base de lo dado a la conciencia del sujeto en la experiencia y construido racionalmente.

Los principios desde los cuales la razón elabora la representación de las cosas son “una construcción mental hecha por el científico que establece las condiciones de posibilidad de la experiencia del objeto”⁶. Sólo después interviene el experimento como un corolario de ese proceso de anteponer a las cosas un orden previamente postulado y proyectado intelectualmente. La noción de experiencia se estrecha pues en la idea de experimento como “materialización de un proyecto teórico que prefigura un determinado modo de acercamiento a las cosas”.⁷

Esta concepción moderna del conocimiento halla su fundamentación filosófica más potente en tres frentes distintos: el de la filosofía racionalista de Descartes, el del empirismo de Bacon y Hume, y el del criticismo de Kant. Me detendré entonces en cada uno de ellos para describir de qué forma se engarzan el modelo matemático de explicación de la naturaleza con la fundamentación filosófica del conocimiento.

Desde Descartes a Kant

Partiendo del modelo axiomático de la geometría euclídeana, René Descartes se propone construir una fundamentación del conocimiento que abarque a la totalidad del saber mediante un método seguro y cierto para guiarse en el pensamiento. Dicho método tiene que permitirnos arribar a principios universales y absolutamente necesarios, de los cuales sea posible derivar luego todas las demás operaciones y reglas del pensamiento. Estos principios, como los axiomas de la matemática o de la geometría, tienen que ser evidentes en sí mismos, indemostrables -porque no requieren de ninguna demostración para probar su

⁵ Ibid.

⁶ Ibid.

⁷ Mónica Giardina, “Una visión crítica de la ciencia y de la técnica a partir del problema del método”, en AAVV, *La Posciencia. El conocimiento científico en las postrimerías de la modernidad*, Biblos, Bs. As., 2000, Esther Díaz (editora), p. 201



verdad-, y ciertos, porque no pudiéndose dudar de ellos son el fundamento de todo conocimiento.

Por tal motivo, el pensador francés comienza dudando primero de las representaciones que nos vienen a través de los sentidos, puesto que estos nos engañan siempre, y luego extiende la duda a todo el saber recibido por la educación o la tradición. Pero empleando la duda como método, el filósofo descubre el hecho de que aunque dudara de todo, no podría dudar de que duda, o sea de que piensa. Por otra parte, aunque existiera algún “*genio maligno*” que se complaciera en engañarlo, él mismo debería ser algo para poder ser engañado. Ese algo es su propio pensar: “*pienso, luego existo*” es, pues, la primera certeza indubitable y el primer axioma del pensamiento. De este axioma se deducirán luego todas las demás enunciados o teoremas que conforman el sistema de la filosofía cartesiana y el edificio del saber en general. Del mismo axioma se deriva también un criterio universal para distinguir la verdad, según el cual, la verdad de una proposición se reconoce cuando las ideas que contiene se presentan a la razón de una manera clara y distinta.

Como es sabido a partir de este criterio, Descartes establecerá tres tipos de verdades, según el grado de claridad y distinción de las ideas o representaciones mentales de las cosas: las *verdades adventicias* o ideas que se forman con las impresiones de los sentidos, las *verdades facticias* o ideas que construimos con la imaginación y las *verdades innatas* o ideas que se descubren independientemente de la experiencia y proporcionan la base segura de todo conocimiento. Detrás de esta jeraquización de las ideas está la convicción de que el único conocimiento que puede ser válido es aquél al que llegamos examinando nuestra propia razón mediante una duda metódica.

A diferencia de Descartes, el fundador del empirismo R. Bacon considera que toda ciencia debe fundarse en la experiencia, de la cual se derivan en última instancia todo conocimiento. Es cierto que la experiencia muchas veces nos engaña pero ello se debe a que en nuestras observaciones nos manejamos con supuestos o ídolos que entorpecen la investigación de la naturaleza. La primera función del entendimiento es, pues, liberarse de estos ídolos. Comprendido esto, el camino para alcanzar el conocimiento científico o explicación es el de la observación y experimentación. De ella se infieren las generalizaciones de la ciencia y no del examen de la razón ni de razonamientos silogísticos.

Si Descartes había absolutizado el modelo deductivo (axiomático) de la matemática como el método por excelencia de la ciencia y la filosofía, Bacon planteaba como único método para llegar a conocimientos válidos el método inductivo. De acuerdo con éste, los axiomas se constituyen gradualmente mediante la generalización de casos particulares observados.

El empirismo de Bacon alcanza su desarrollo más pleno en el pensamiento de Hume. Para éste, el conocimiento deriva de la experiencia, “considerada como una sucesión



animada de percepciones distintas, diferentes y separables”⁸. Esas experiencias se sintetizan en el espíritu mediante las reglas psicológicas de la imaginación, pasión, asociación, etc. La conexión que establecen estas reglas con las impresiones recibidas de los sentidos en la experiencia generan un hábito o tendencia, “que es la impresión de reflexión” dejada por lo efectos de esas reglas o principios en el sujeto. Hume distingue dos formas de conocimiento, el conocimiento matemático, que es analítico y procede mediante principios de la razón, y el conocimiento científico o sintético, que se obtiene como resultado de las elaboraciones de la imaginación con los datos de los sentidos. Mientras el primero tiene por objeto la relación entre ideas, el segundo tiene que ver con las cuestiones de hecho, de manera que para que sea válido, para que tenga valor de conocimiento científico tiene que fundarse en la experiencia, es decir, representar exactamente una impresión. Si la impresión falta, el conocimiento no es objetivo sino producto de nuestra imaginación como sucede cuando se piensa en la idea de “centauro” o de “Dios”. Estas no tienen ningún correlato empírico, por tanto son un producto de la imaginación cuando combinamos diferentes impresiones: la de “caballo” con un “ser alado”, o consideramos el conjunto de cualidades características de nuestro espíritu y las aumentamos ilimitadamente.

Con el desarrollo alcanzado por la ciencia moderna a partir de Galileo, Torricelli y Newton, comienza para Kant “un nuevo día” no sólo en la física, sino también en la filosofía. El cambio de método en la investigación de la naturaleza exige a la vez una transformación del pensamiento y del saber, de la cual la filosofía no puede quedar eximida⁹. Precisamente en ella, ese cambio significaba un giro radical del pensamiento, similar al que en la física había llevado adelante Copérnico. Este había reemplazado la cosmología aristotélica, que colocaba a la tierra en el centro del universo, por un modelo heliocéntrico que explicaba mejor el movimiento de los planetas. De la misma manera, para Kant, el *giro copernicano* de la filosofía reemplazaba la concepción clásica según la cual “todos nuestros conocimientos deben regularse por los objetos” por su contraria, según la cual son los objetos los que “deben reglarse por nuestros conocimientos.”¹⁰

⁸ María Elena García, Eduardo Laso y Amalia Tocco, “El empirismo y la inducción”, en AAVV, *La ciencia y el imaginario social*, op. cit., pp. 138-142

⁹ I. Kant, *Crítica de la Razón Pura. Estética trascendental y analítica trascendental*, trad. José del Perojo, Losada S. A., 4ª edic., 1961, p. 130. El nuevo día para la física comenzó según Kant cuando “Se comprendió que la razón sólo descubre lo que ella ha producido según sus propios planes; que debe marchar por delante con los principios de sus juicios determinados según leyes constantes, y obligar a la naturaleza a que responda a lo que la propone, en vez de ser esta última quien la dirija y maneje. De otro modo no sería posible coordinar en una ley necesaria observaciones accidentales que al azar se han hecho sin plan ni dirección, cuando precisamente es lo que la razón busca y necesita. La razón se presenta ante la naturaleza, por decirlo así, llevando en una mano sus principios (...), y en la otra, las experiencias que por esos principios ha establecido; haciendo esto, podrá saber algo de ella, ciertamente que no a la manera de un escolar que deja al maestro decir cuanto le place, antes bien, como verdadero juez que obliga a los testigos a responder a las preguntas que les dirige.”

¹⁰ *Ibid.*, p. 132



La nueva forma de entender la ciencia se correspondía en la filosofía kantiana con una concepción trascendental del conocimiento que antepone al simple conocimiento de los objetos (*intentio recta*), “la manera que tenemos de conocerlos, en tanto que sea posible a priori”¹¹ (*intentio obliqua*). El análisis del conocimiento asumía así la forma de una reflexión crítica sobre las condiciones de posibilidad de la experiencia, por medio de la cual nos son dados los objetos, primero en la intuición como fenómeno y, luego en el entendimiento, como objeto de conocimiento. Pero ello implicaba a su vez una crítica de la razón en cuanto facultad superior que “proporciona los principios del conocimiento a priori”, es decir, las formas, categorías y esquemas universales, encargados de realizar la síntesis trascendental del conocimiento en cuanto síntesis trascendental de nuestras representaciones de objetos en la experiencia.

La crítica de la razón hallaba su modelo en la física de newtoniana. Newton había podido establecer una representación del universo con validez absoluta mediante el postulado de las leyes universales de la gravitación y del movimiento de los planetas. Kant, igualmente, se proponía definir el funcionamiento universal del entendimiento, -productor de nuestras representaciones-, mediante el postulado de una estructura apriórica del conocimiento: el *Yo pienso trascendental*. La representación física del sistema del universo encontraba así su fundamentación gnoseológica en el sistema de la razón pura. Este sistema incluía, junto a los principios y reglas universales del entendimiento, la reglas universales de la acción, uniendo así, a la fundamentación del orden físico del universo (el reino de la causalidad natural), la fundamentación del orden moral de la libertad (el reino de los fines). En ambos casos la conformación del sistema está precedida por la crítica de la razón pura, de la razón que aspira a traspasar los límites que le impone la experiencia. Para Kant, una razón iluminada por la crítica es una razón autónoma que, operando dentro del esquema de la experiencia posible no se aventura a perderse en la mera especulación metafísica, sino que “se somete al tribunal que ella misma representa, en tanto descubre en él los principios por los cuales se dirige”.¹²

Para una razón que se mueve dentro de los límites de la experiencia y con los principios que ella descubre mediante la crítica, el conocimiento consiste en una síntesis de representaciones en la que convergen las facultades de la sensibilidad y del entendimiento. Mediante la primera le son dados, al sujeto de conocimiento, una variabilidad de fenómenos en la intuición. Mediante la segunda, el sujeto descubre espontáneamente los conceptos puros del entendimiento. La sensibilidad no puede conocer y el entendimiento no puede intuir, por lo tanto, dice Kant, las intuiciones son “ciegas”, los conceptos son “vacíos”. Es necesario que, entre ambos, medie otra facultad que reúna en el juicio de experiencia intuición y pensamiento; esa es la *facultad trascendental de la imaginación* o esquema que

¹¹ Ibid., p.163

¹² Cfr. Kant, *Crítica de la Razón Pura*, op. cit., p. 121



hace posible “la subsunción de las intuiciones en conceptos” y, por lo tanto, la obtención de un conocimiento objetivo¹³. Dicho conocimiento es pues el resultado de sucesivas síntesis que se fundan definitivamente en la unidad de la apercepción trascendental o yo pienso, “el cual debe poder acompañar a todas mis representaciones; pues si fuera de otro modo habría en mí algo representado que no podría pensarse”.¹⁴

El área dentro de la cual se lleva a cabo el conocimiento y su punto de partida es la experiencia. No es posible conocer nada que no se halle dentro de la “experiencia posible”. El primer resultado de la síntesis del conocimiento en ella es la representación de los sentidos o *fenómeno*, es decir, la organización de las impresiones bajo las *formas puras de la intuición*: espacio y tiempo. El segundo resultado es la elaboración del objeto de conocimiento sobre las representaciones de la intuición; elaboración que se da a través de las *categorías* del entendimiento en el juicio de experiencia¹⁵. Entre ambas síntesis interviene la síntesis de la imaginación trascendental o *el esquema* que no es sino “la representación de un procedimiento universal de la imaginación para proporcionar su imagen a un concepto”¹⁶. En suma, la concepción general del conocimiento se presenta en Kant como una construcción subjetiva de la realidad hecha bajo el esquema trascendental de las condiciones de posibilidad del conocimiento. Estas condiciones integran la estructura *a priori* (universal e independiente de la experiencia) del *Yo pienso* trascendental.

Puede decirse que, con Kant, queda definitivamente configurada una interpretación filosófica del conocimiento que dominará por largo tiempo en la filosofía y en la ciencia. Dicha concepción acentúa el aspecto intelectualivo racional del proceso de conocimiento reduciendo la relación cognoscitiva al modelo sujeto-objeto. La perdurabilidad de la interpretación tiene su explicación en el hecho de que ella combina el rigor del método trascendental -en la fundamentación de la validez de los juicios- con el control crítico de la experiencia.

1.b. Consolidación de la concepción moderna de conocimiento mediante la identificación positivista de conocimiento y ciencia fáctica.

El ideal de conocimiento promovido desde la modernidad y desarrollado bajo la influencia de las ciencias (matemática y física), alcanzará en los siglos XIX y XX una concreción más radical de la mano del positivismo. Al igual que la filosofía moderna, éste se constituirá como un movimiento de oposición al discurso metafísico e idealista de la filosofía anterior, considerado a partir de ahora como un sinsentido no-científico. El punto de partida positivista es la defensa de una concepción general de la ciencia que une al rigor

¹³ Juan J. Colella y Silvia D. Maeso, “El conocimiento en Kant”, en AAVV, op. cit., p. 83-84

¹⁴ Kant, op. cit., p. 247 y ss.

¹⁵ Cfr. Op. cit., p. 213

¹⁶ Ibid.



del análisis lógico sobre la validez de las proposiciones científicas, una teoría empirista del conocimiento.

En la historia de la filosofía el positivismo alude en primer lugar a la doctrina de la ciencia fundada por Auguste Comte. Esta comprende, además de una teoría de la ciencia, un programa de transformación de la sociedad y una religión. En segundo lugar, el positivismo es la filosofía del empirismo lógico del Círculo de Viena, o simplemente, del positivismo lógico. Pero no es mi interés hacer aquí una historia del positivismo, la cual requeriría un trabajo aparte. Mi propósito es enumerar algunos rasgos característicos del positivismo que influyen en la consolidación de una concepción “fuerte” del conocimiento y la ciencia. Su importancia reside en que, aún cuando sus postulados principales fueron rechazados o revisados en las últimas décadas, sus presupuestos siguen vigentes, así como su estrategia de defensa de la ciencia. Esta última sigue teniendo todavía muchos adeptos.¹⁷

Algunos de los rasgos característicos que definen la concepción positivista del conocimiento pueden sintetizarse en la siguiente lista:

1. autocomprensión científicista de la ciencia (fe de la ciencia en sí misma) que se traduce en “el convencimiento de que hay identificar el conocimiento con la ciencia”¹⁸, especialmente con las ciencias fácticas,
2. renuncia a toda reflexión de carácter subjetivo por considerarla psicológica y, por tanto, alejada del único y verdadero objeto de análisis metacientífico o filosófico: el lenguaje en que la ciencia se expresa (positivismo lógico) y los métodos de validación de las teorías científicas (metodología de la ciencia),
3. fundamentación del conocimiento sobre una base racional y objetiva, lo cual implica la elección del método científico como único camino para alcanzar conocimiento seguro y la adopción un criterio empirista de la verdad: *verificacionismo*,¹⁹
4. separación del conocimiento científico de los saberes no científicos mediante el recurso de la distinción metodológica entre “contexto de descubrimiento” y “contexto de validación”. Sólo este último es el tema propio del análisis de la ciencia,²⁰

¹⁷ Alan Chalmers, *La ciencia y cómo se elabora*, trad. Eulalia Pérez Sedeño, Siglo XXI edit., España, 1990, p. 4 y ss.

¹⁸ María Cristina Gracia, “Las ciencias sociales en Habermas” en AAVV, *La ciencia y el imaginario social*, op. cit., pp. 240-241.

¹⁹ Harold Brown, *La nueva filosofía de la ciencia*, trad. Guillermo S. Díez y H. Maraud González, 3ª ed., Tecnos, Madrid, 1994, p. 25.

²⁰ Rubén Pardo “Verdad e historicidad. El conocimiento y sus fracturas” en AAVV, *La posciencia. El conocimiento científico en las postrimerías de la modernidad*, Esther Díaz (edit), Biblos, Bs. Aires, 2000, pp. 60-61.



5. ampliación del esquema de la ciencia a los demás saberes, ampliación que va unida al intento reduccionista de promover una concepción general de la ciencia pretendidamente universal y ahistórica.²¹

Los rasgos mencionados convierten al positivismo en una actitud cognoscitiva objetivista en cuanto al modo de abordar la experiencia. Dicha actitud recorta la realidad experimentada dentro de los marcos previamente impuestos por un determinado paradigma de la ciencia que se ha absolutizado acríticamente y que se asume como único válido. Partiendo de esto, el conocimiento no puede ser comprendido más que en la forma de una operación de cálculo o inferencia de la realidad dirigido a dominarla racionalmente y a explicarla. La racionalidad que entra en juego aquí es instrumental; es decir, una racionalidad que se resuelve como relación medible o calculable en términos de medios y fines. El medio es siempre un conocimiento validado o garantizado metodológicamente, el fin, el progreso mismo de la ciencia en la medida en que se supone implica el mejoramiento de las prácticas de control de la naturaleza. En suma, el positivismo significa el final de la teoría del conocimiento que se convierte en teoría de la ciencia y, al mismo tiempo, una apreciación valorativa (ideológica) de esta última.

Respecto al primer rasgo, “el conocimiento para el positivismo se encuentra implícitamente definido por la realidad de la ciencia”²². Analizar la realidad de la ciencia es dar con una definición del conocimiento. En este sentido sólo hay dos formas de investigación que producen conocimiento: “la investigación empírica, que es tarea de las diversas ciencias, y el análisis lógico de la ciencia, que es tarea de la filosofía”²³. Ambos tipos de investigación contienen una concepción del conocimiento. Conocer es para la investigación empírica la manera de relacionar las generalizaciones elaboradas a partir de la experiencia con la observación directa de los hechos o estados de cosas que ellas representan. Por otro lado, la relación entre generalizaciones empíricas y los hechos observados es una relación mediada simbólicamente, por lo cual, es preciso que la correspondencia entre signos y cosas esté adecuadamente fundada y garantizada lógicamente y metodológicamente. Este conocimiento es el que aporta la investigación filosófica.

Al reemplazar la teoría del conocimiento por la teoría de la ciencia el positivismo “reniega de la reflexión”. Para Habermas, uno de sus principales críticos, el positivismo “dogmatiza la creencia de las ciencias en sí mismas, impidiendo una investigación dirigida hacia la autorreflexión” sobre las condiciones de posibilidad del conocimiento, a favor del objetivismo. Este objetivismo se alimenta de la suposición de que “las informaciones científicas captan descriptivamente la realidad”. Bajo este supuesto se cae, según Habermas, en una “ilusión” objetivista, puesto que “esta postura no concibe el objeto como constituido,

²¹ Esta característica está relacionada con el intento positivista de hallar una “teoría unificada de la ciencia” (Hantfling, 1981, cap. 6) Cfr. Alan Chalmers, op. cit., p. 5

²² María Cristina Gracia, op. cit., p. 240

²³ Harold Brown, op. cit., p. 25



no considera las condiciones trascendentales de objetivación, sino que dogmatiza la interpretación precientífica del conocimiento como duplicación de la realidad”.²⁴

La renuncia a la reflexión está enraizada en la estrategia positivista de defensa de la ciencia como conocimiento fundado sobre una base racional y empírica. La base racional está dada por el empleo del método científico para alcanzar un conocimiento seguro, así como por la adopción de la “teoría verificacionista del significado”²⁵ como único criterio para determinar la verdad o falsedad de los enunciados científicos. La base empírica tiene que ver necesariamente con la fundamentación del conocimiento directamente en la experiencia. La validez de las proposiciones de la ciencia no se apoyan en ninguna autoevidencia intuitiva del sujeto, sino en la referencia objetiva de las mismas a los hechos de la experiencia.

Finalmente, a pesar de las críticas, la concepción positivista del conocimiento ha encontrado la manera de sobrevivir dentro de la epistemología apelando a una diferenciación entre ámbitos de conocimiento. El ámbito de la *facticidad* o de lo histórico, referido a la génesis del conocimiento y de la ciencia y el ámbito de la *validez* o de la estructura lógica de la verdad. H. Reichenbach ha separado estos planos mediante una distinción que se ha vuelto clásica entre los partidarios de una concepción “fuerte” de la ciencia: la distinción entre contexto de descubrimiento y contexto de justificación (punto 5). En el contexto de descubrimiento lo que interesa son las causas o factores sociales e históricos que intervienen en el proceso de producción del conocimiento o en su génesis. Contrariamente, en el de justificación lo que importa son los elementos que hacen a la validación de las teorías. El positivismo está ligado aquí al convencimiento de que ambos contextos pueden ser abordados independientemente o, más aún, de que los problemas que atañen al contexto de justificación son los únicos de los que debe ocuparse el análisis. De la solución a esos problemas quedan excluidos los factores históricos o ideológicos.

Esta distinción ha sido redefinida desde el racionalismo crítico por Imre Lakatos en términos de “historia interna” y “externa” de la ciencia: mientras la *historia externa* narra el desarrollo de la ideas científicas en relación con las prácticas sociales que las hicieron posibles, la *historia interna* relata simplemente el despliegue de la *lógica* misma de las ideas científicas.²⁶

La persistencia de esta distinción positivista aún en autores como Lakatos tiene que ver con su rechazo al *escepticismo radical* para el cual carece de valor la distinción entre contextos puesto que, desde el escepticismo, no puede defenderse nada semejante a una

²⁴ María Cristina Gracia, op. cit., p. 241

²⁵ La tesis principal del verificacionismo sostiene que “una proposición contingente es significativa (o verdadera) si y solo si puede ser verificada empíricamente, es decir, si y sólo si hay un método empírico para decidir si es verdadera o falsa; si no existe dicho método, es una pseudo-proposición carente de significado” H. Brown, *Ibid.*, p 25

²⁶ Rubén Pardo, *ibid.*, p.61



concepción a-histórica de las normas y métodos que guían la investigación científico. Para la “teoría anarquista de la ciencia” propuesta por Feyerabend, por ejemplo, la ciencia es semejante a la astrología y al vudú, y la evaluación de las teorías científicas es una cuestión de opinión o de gusto (no habría un criterio racional último de evaluación de las teorías: “todo vale”).²⁷

La prueba más palpable de que dichos supuestos continúan operando en las concepciones del conocimiento y de la ciencia es la insistencia con que algunas epistemologías siguen trazando una línea divisoria entre las decisiones y creencias de los científicos y la aceptabilidad de las afirmaciones científicas (A. Chalmers). Lo que está en juego aquí es la objetividad del conocimiento científico, que lo convierte en conocimiento intersubjetivo y verificable, en oposición a las creencias o interpretaciones subjetivas e “infundadas” sobre el mundo. Pero tras esta cuestión lo que se discute, en realidad, es la racionalidad o irracionalidad del conocimiento científico y el grado de relativismo que se está dispuesto a aceptar.

En el marco de estas disputas lo que subsiste como trasfondo es la idea del conocimiento científico como una representación abstracta (teórica) de la realidad, representación elaborada por un sujeto capaz de reflejarla total o parcialmente. Dicha idea, tal como lo han demostrado algunos pensadores, no está suficientemente cuestionada (Ch. Taylor -R. Rorty). Por lo tanto, aunque nadie niega que el tipo de conocimiento producido por las ciencias consiste en una interpretación de la realidad en la que de hecho influyen factores subjetivos o ideológicos, no todos están de acuerdo en el sentido con que debe ser asumida dicha interpretación. Para algunos, se trata siempre de una interpretación racional del mundo, cuya racionalidad no depende tanto de su capacidad para reflejar fielmente la realidad, como de la *manera* en que llega a convertirse en una representación confiable de la misma. Para otros, una interpretación científica o filosófica del mundo no tiene más valor que la que procede de los mitos o la literatura y, al igual que cualquier otra, su sentido es asegurado por el conjunto de acciones con las que está entrelazada.

En torno a este debate gira la crisis de la ciencia en cuanto conocimiento, crisis que tiene que ver con la ruptura del modelo de conocimiento promovido desde la modernidad y afianzado por el positivismo. La ruptura de este modelo se expresa actualmente en la reformulación de la ciencia y del conocimiento científico bajo nuevos paradigmas de la ciencia (de la complejidad, por ej), y en la crítica filosófica que parten de Nietzsche y Heidegger.

²⁷ Cfr. Alan Chalmers, *ibid.*, pp.6-7



1.c. Crítica de la concepción moderna y positivista del conocimiento a partir de su reformulación en términos de interpretación.

Los modelos de conocimiento a los que me referí anteriormente bajo los rótulos de filosofía moderna y de positivismo contienen puntos de vista que se complementan y potencian entre sí. Entre esos puntos de vista pueden mencionarse los siguientes:

a. ambos modelos se originan enfrentándose a la metafísica y como una superación racional de ésta. De este modo, cada uno a su tiempo opone, al saber especulativo primero y al pensamiento idealista después, la argumentación crítica y el conocimiento de hechos fundado en la experiencia.

b. la filosofía moderna y, de manera más radical, el positivismo asumen la esencia de la ciencia como investigación, esto es, como un proceso por el cual un determinado dominio de entes –naturaleza, historia, sociedad- pueden ser objetivados y controlados racionalmente mediante el conocimiento de las leyes o reglas que los gobiernan.

c. En los dos casos, el conocer que investiga tiene como *telos* la representación objetiva de la realidad. El conocimiento mismo es representación, y su fundamento de verdad descansa en la formulación de un método para distinguir las representaciones ciertas o empíricamente verificadas, de las representaciones confusas o falsas.

d. Para la epistemología moderna y positivista la formulación del método va unida a la búsqueda y establecimiento de un criterio último de fundamentación mediante el cual se pueda separar el conocimiento filosófico o científico de la mera opinión o pseudoconocimiento. De un lado, dicho criterio recae en la identidad subjetiva de la autoconciencia, del otro lado, en la observación controlada de hechos.

e. Asimismo, estos criterios, como las epistemologías que los sostienen, participan mutuamente del paradigma intelectualista del conocimiento. Éste interpreta el conocimiento bajo el esquema dualista de la relación entre Sujeto y objeto o entre enunciados proposicionales y estados de cosas. Cualquier tratamiento sobre el mismo queda reducido así al plano racional o intelectual de la experiencia mediante la referencia exclusiva a alguno de los polos de la relación.

f. Finalmente, para las dos epistemologías, la experiencia en la que se da o se obtiene conocimiento consiste en el contacto objetivador con la realidad por el cual algo es dado como algo a una conciencia o mente. Dicho contacto supone siempre cierto distanciamiento del mundo por parte del sujeto o agente cognoscente.

Estos puntos de vista configuran una red de conceptos comunes que continúan operando todavía en la base de algunas de las teorizaciones sobre el conocimiento y la ciencia. Las teorías del conocimiento concebidas de esta forma resultan sin embargo cada vez más difíciles de mantener, sobre todo si se tienen en cuenta las críticas que los modelos mencionados han recibido dentro de la filosofía, especialmente las críticas provenientes de la hermenéutica filosófica iniciada por Heidegger y de la filosofía de la ciencia. Mi interés al considerar la concepción moderna y positivista del conocimiento desde la crítica filosófica



está motivado por el intento de mostrar de qué manera tal concepción implica necesariamente un concepto reductivo de conocimiento; concepto que de esta forma puede ser relativizado o reformulado en términos de interpretación.

Dentro de esta última, la crítica se ha enriquecido además con los aportes de las ciencias biológicas y cognitivas. Ellas vienen proponiendo desde hace tiempo un concepto de conocimiento más amplio que el de mera facultad intelectual de representación, admisible sólo para el sujeto humano. Para dichas ciencias el conocimiento constituye básicamente una función autorreguladora de la vida que incluye, además de la función intelectual de elaborar representaciones teóricas sobre la realidad, las funciones más originarias relacionadas con la conservación y mantenimiento de la vida en todas sus formas.

Dentro de la filosofía, la crítica a la concepción moderna del conocimiento y a lo que ella involucra viene de mucho antes y tiene su principal exponente en la figura de dos pensadores emblemáticos: Nietzsche y Heidegger. Nietzsche elabora la crítica a la modernidad como un cuestionamiento a la metafísica de Occidente y anuncia lo que para él constituye un acontecimiento histórico fundamental: el *advenimiento del nihilismo*, es decir la pérdida de validez de los valores considerados fundamentales (Dios, la ciencia y el progreso, entre otros). El nihilismo se funda en una interpretación del mundo determinada por el cristianismo y según la cual la vida, con su devenir y sus cambios inherentes, es suprimida como valor y reprimida a causa de la exaltación de la razón. Así, “la esencial aversión al devenir (odio a lo cambiante, a lo temporal) propio de la metafísica, produce la acción de convertir la nada (*nihil*), lo que no existe, en realidad suprema”. Esta misma aversión es la que da lugar a la separación entre “verdad” e “historicidad”.²⁸

Lo que une el nihilismo, la metafísica y la ciencia es la negación de la temporalidad e historicidad esencial a todo proceso de conocimiento, negación “que opera mediante el ardid de separar “verdad” y “devenir” como dos instancias distintas y hasta contrapuestas: la primera, sinónimo de “realidad”; el segundo, indicio de “apariencia”.²⁹

La consumación del nihilismo que funda la metafísica y el conocimiento científico en los mismos supuestos negadores de la vida se sintetizan en la frase de Nietzsche “Dios ha muerto”. La muerte de Dios implica para el pensador alemán la conversión del mundo en un proceso de interpretación infinita y la interpretación moderna de la ciencia en una “fábula”. Frente al concepto de conocimiento como representación propio de la modernidad Nietzsche defenderá una concepción *perspectivista* del saber, la cual se basa en el reconocimiento de la interpretación y de la “ficción” como condiciones ineludibles de la vida y del conocimiento.

²⁸ Daniel Pardo, “Nietzsche y el redescubrimiento de la historicidad”, en AAVV, *La Posciencia. El conocimiento científico en las postrimerías de la modernidad*, op.cit., pp. 184 y 187

²⁹ Ibid. 188



De igual manera, ante la violencia ejercida por la metafísica racionalista y su ideal de ciencia se afirma el componente creativo de toda comprensión y la imposibilidad de toda verdad absoluta que puede hacerse valer como fundamento último. El nuevo infinito de Nietzsche es la afirmación del mundo y de la vida como “infinitos de interpretación”, como multiplicidad de perspectivas, porque el conocimiento mismo es interpretación. En otro sentido, frente a la afirmación positivista “sólo hay hechos”, Nietzsche opondrá la afirmación “sólo hay interpretaciones”. No hay, por lo tanto, un sujeto, al modo de un sustrato que, desde la objetividad –distanciamiento abstractivo del mundo-, reproduzca o refleje la realidad. El sujeto no es otra cosa que un conjunto de fuerzas interpretativas o de “intérpretes” que son siempre intérpretes históricos.³⁰

Prosiguiendo la crítica de Nietzsche, pero ya en el siglo XX, Heidegger colocará como eje de su filosofía, la crítica a la idea de conocimiento como representación. Esta concepción oculta el problema filosófico fundamental: el problema del ser, que no puede ser reducido a lo meramente presente ante los ojos, y que no puede ser aprehendido a través de la demostración de fundamentos últimos. La superación del nihilismo coincide, para Heidegger, con el fin de la “época de la imagen del mundo”, que significa “el mundo comprendido como imagen”³¹. El fin de esta época significa para Heidegger asumir la *diferencia* entre ser y ente como la diferencia que está en todo pensar, y que sólo puede ser comprendida por el *Dasein* bajo la forma del “comprender” que es ya “interpretación”. El conocimiento asume, de este modo, en Heidegger, el sentido de una modalidad de la existencia que se funda en el “pre-comprender” previo del “ser-en-el-mundo”. La concepción moderna del conocimiento tiene que ser relativizada y puesta al nivel de las interpretaciones con que la existencia humana se comprende temporalmente. Como lo haré mas adelante cuando vuelva a detenerme en Heidegger, esta concepción del conocimiento tiene importantes consecuencias para la idea de ciencia que defiende la epistemología positivista y conlleva una nueva manera de entender la experiencia.

Para Heidegger el hecho más sobresaliente que introduce la modernidad es que a partir de ella la ciencia se piensa como investigación. A partir de este momento, “el conocer se instala a sí mismo como proceso en un dominio del ente, de la naturaleza o de la historia”.³² Dicho proceso anticipa intelectualmente de qué modo deben ser las cosas convirtiendo el ser en el ente objetivo a que apunta la conciencia. De esta forma, la crítica moderna a la metafísica no consigue, para Heidegger, sino afianzar aún más los postulados de la metafísica de Occidente.

³⁰ Cfr. *Ibid.*, pp. 190-1

³¹ Martín Heidegger, *Sendas Perdidas*, trad. José R. Armengol, Losada S. A., Buenos Aires, 1960, pp. 78, 80 y ss.

³² M. Heidegger, *Sendas Perdidas*, op. cit., p. 69



2. Crítica de la ciencia, reduccionismo y filosofía.

La ciencia se presenta, desde la modernidad, y en cuanto conocimiento racional, objetivo y fundamentado, como único modelo. Pero la ciencia, concebida de este modo y tal como se ha desarrollado anteriormente, ha demostrado ser un concepto unilateral de conocimiento, porque el conocimiento científico no agota todo el conocimiento sino que consiste más bien en una modalidad de interpretación de la experiencia. Por otro lado, el concepto mismo de ciencia, tal como hoy lo entendemos se funda en un concepto epocal que reconoce un doble origen: el moderno, al que ya me he referido, y otro más antiguo, que se remonta a Grecia. En este segundo caso, la ciencia está relacionada con el concepto de *episteme* como conocimiento racional. Actualmente, frente a estas concepciones, se sostiene desde la epistemología una concepción de la ciencia más cercana a la *doxa* (opinión) que a la *episteme*, y en la cual la racionalidad alude no tanto a la forma de conocimiento como a los métodos de validación del mismo. A esta concepción actual de la ciencia se la denomina concepción *estándar* o *hipotética*.³³ La ciencia sería entonces un conjunto de creencias u opiniones sobre el mundo agrupadas coherentemente en un sistema de ideas y “validadas” por la “experiencia”. El método utilizado para validar es el método hipotético-deductivo, que consta de dos niveles: el lógico –que comprende el plano de la deducciones de las consecuencias de la hipótesis o conjeturas propuestas como posible explicación de un fenómeno dado- y el empírico –que consiste en la contrastación de esas consecuencias observacionales con los hechos.

Pero esta concepción *standard* se apoya en la separación entre contextos de justificación o validación y contexto de descubrimiento. El contexto de descubrimiento escaparía al interés propio de la ciencia, que se centra no en el origen del conocimiento sino en su fundamentación metodológica.

Ahora bien, tanto la concepción *standard* como la *hipotética* han sido objeto de numerosas críticas por parte de la sociología de la ciencia y de las “nuevas epistemologías” surgidas en la década del 60 como reacción al modelo racionalista de la lógica de la ciencia desarrollado por Popper.³⁴

Las críticas que provienen de epistemologías como las de Kuhn, Lakatos y Feyerabend que ponen el acento en el carácter histórico e interpretativo del conocimiento y

³³ Cfr. G. Klimovsky, *Las desventuras del conocimiento científico. Una introducción a la epistemología*, Bs. As., A-Z, 1995, pp. 131 y 341

³⁴ Si bien para algunos se trata de una sola concepción, Klimovsky diferencia una concepción *standard* y una *hipotética*. Ambas son complementarias y suelen incluso mencionarse como equivalentes, pero la concepción *standard* tiene que ver más con una visión general de la ciencia desde el punto de vista metodológico, mientras que la concepción *hipotética* alude al carácter provisional de las afirmaciones de la ciencia y se relaciona con la objetividad del conocimiento científico.



hacen hincapié en el valor relativo de las creencias u opiniones de la ciencia, tratando de mostrar la continuidad entre el proceso de origen y gestación del conocimiento (descubrimiento) y su fundamentación (justificación). Si tenemos en cuenta esta concepción, no podría diferenciarse el conocimiento científico de los demás, ya que consistiría en interpretaciones comparables a las “metáforas poéticas” (Feyerabend) o a “juegos lingüísticos inconmensurables” (Kuhn).

2.a. La ciencia cuestionada se defiende. Esquema del debate sobre la objetividad del conocimiento científico.

Klimovsky (1995), con el título de “la ciencia en el banquillo de los acusados”, va a enumerar los núcleos principales de los cuestionamientos que suelen hacerse a la ciencia desde la filosofía, la sociología y desde la ciencia misma, contraargumentando los mismos desde una posición cercana a lo que se considera el “punto de vista fuerte” de la ciencia. El desarrollo de este debate puede mostrarse en el siguiente esquema de un modo más claro.

Sobre el *progreso*
de la ciencia

Frente a la opinión escéptica de algunos pensadores “innovadores” (como es el caso de Feyerabend) que niegan el progreso de la ciencia, Klimovsky adhiere a la tesis “reaccionaria” de quienes piensan que en la historia de la ciencia se advierte una marcha zigzagueante pero progresiva hacia resultados cognoscitivos y prácticos cada vez más confiables, de importancia crucial para la comprensión de la realidad natural, humana y social, y a la vez para el diseño de estrategias destinadas a actuar sobre ellas en beneficio de nuestra especie.

Sobre las críticas a la
experiencia.
Realismo

Frente a los argumentos que pretenden “desmitificar” el papel de la experiencia como controladora del conocimiento científico y poner en duda que tal instancia *otorgue* objetividad a la ciencia, se admite el aspecto hipotético de las afirmaciones acerca de la experiencia. Pero se señala que cuando se adoptan tales hipótesis no todo lo que subsigue en materia metodológica es arbitrario y mera opinión ya que en nuestra práctica y en nuestras acciones se muestran ciertos modos de discurso y de dividir el continuo de la realidad en “objetos” y “acontecimientos”. De algún modo la realidad “hace presión” sobre nosotros a través de los hechos que nos permiten establecer relaciones con ella. Por lo tanto la



experiencia no es arbitraria: nos permite adoptar una base empírica; luego se verá si ésta es adecuada o no.³⁵

Sobre los
argumentos
contrarios a la
objetividad de la
ciencia

Las objeciones al valor probatorio de la experiencia no tienen, según Klimovsky, entidad suficiente para negar la objetividad de la ciencia. No cabe duda de que el aparato lingüístico y de pensamiento del que disponemos interviene decisivamente en la construcción del conocimiento a través de conceptos y teorías. Pero, como se sostiene desde la epistemología genética de Piaget, en la construcción del conocimiento intervienen tres dimensiones concurrentes: la actividad del sujeto, los propios objetos y las estructuras reconocibles por el primero. El conocimiento científico no es por tanto “objetivo” en un sentido ingenuo, sino que deriva de una conjunción de actividades que corresponden al sujeto con otras que la realidad impone. La objetividad de la ciencia se pone de manifiesto en la capacidad eliminadora de teorías inadecuadas mediante el método científico y no en los ingenuos reflejos de la realidad en nuestras concepciones. Para Klimovsky, las estructuras que adoptamos para construir el conocimiento no son antojadizas, y se comprende que en algún sentido son *isomorfas* con las reales o al menos aproximativamente representativas de ellas.

Sobre el
convencionalismo
en ciencia.

Según el punto de vista *convencionalista* las afirmaciones científicas no tienen capacidad informativa, ya que serían meras convenciones acerca de cómo “conviene hablar” de la experiencia. En este caso, las leyes científicas serían definiciones para discurrir acerca del mundo y, por lo tanto, no tendría sentido preguntarse por la verdad o adecuación de un conocimiento. Ahora bien, aunque hay que reconocer cierto aspecto convencionalista de la ciencia, es posible describir la realidad según teorías alternativas y puede ocurrir que, durante cierto tiempo, no se logre producir una “situación de experiencia crucial” que permita adoptar una teoría en lugar de otra. Ante esta situación, que

³⁵ G. Klimovsky, ob. cit., p.399



suele llamarse “subdeterminación de teorías por la experiencia”, el que se adopte una teoría y no otra introduce un elemento convencional. Pero en la mayoría de los casos la experiencia y la práctica permiten eliminar una teoría, lo cual nos obliga a escoger la teoría alternativa. Cuando esto ocurre, la permanencia de una teoría sobreviviente en el campo científico no es asunto de convención, sino que resulta del modo en que la realidad y la experiencia han presionado sobre nuestras concepciones.

*Racionalidad
de la ciencia.*

Nuestra tesis acerca de que la ciencia no es mera opinión sino que se fundamenta en una metodología que le otorga objetividad nos permite afirmar, además, que el pensamiento científico posee *racionalidad*. El empleo metódico de estructuras lógicas, la actividad del científico sobre la base de ciertos procedimientos y el respeto a la experiencia como piedra de toque para sostener ciertas afirmaciones, separa el conocimiento científico, expresado por medio de teorías, de las creencias o visiones del mundo a las que pudiésemos adherir por razones estéticas, religiosas o ideológicas. La objetividad de la ciencia es en cierto modo una definición de su racionalidad.³⁶

*La neutralidad
valorativa de la
ciencia.*

Se sostiene a veces que en el discurso científico y en la construcción de teorías hay presupuestos valorativos o ideológicos ocultos, como consecuencia de lo cual quien los adopte queda inhibido para cierto tipo de comprensión de la realidad. Sería necesario, por tanto, en el examen del contexto de descubrimiento, poner en evidencia los aspectos ideológicos y políticos que llevan a un investigador o a una comunidad a adoptar una teoría y no otra. Frente a esta tesis caben dos puntos de vistas contrarios.

1. Aunque hubiese conexiones entre aspectos valorativos e ideológicos y la elección de teorías científicas, el método científico ofrece criterios para analizar y criticar una teoría como portadora de

³⁶ Ibid, p. 401



conocimientos que son independientes de los factores ideológicos que la teoría pudiese contener.³⁷

2. Las teorías científicas pueden ser consideradas desde una perspectiva más epistemológica a partir de dos puntos de vista independientes: a) el de sus conexiones con aspectos éticos y valorativos, y b) el de su valor epistemológico como constituyentes de conocimiento. Las teorías científicas no son meras opiniones, pues existen instrumentos lógicos y empíricos, independientes de la esfera valorativa, que las pone a prueba, que estiman sus méritos y defectos. (p. 403)

Los argumentos de Klimovsky presentan las críticas a la ciencia desde una perspectiva que las asume y al mismo tiempo responde a ellas adoptando un punto de vista cercano a la concepción estándar de la ciencia desde un punto de vista más flexible.

2.b. La reducción científica y la crítica filosófica de la ciencia. Dos modos de reduccionismo.

Otro modo de plantear la cuestión del alcance del conocimiento científico es tomar como eje de análisis la función reductiva del método de la ciencia. De esta forma entran en juego no sólo la visión que la ciencia tiene de sí misma, sino también la actitud científica de recortar la realidad desde una determinada teoría general del mundo que se propone como básica: el reduccionismo.

Bajo el concepto de reducción se enuncia uno de los problemas más importantes de la epistemología, el problema de en qué sentido un determinado orden de cosas puede ser caracterizado o explicado por otro. Este es un problema central en las ciencias pero involucra también a la reflexión filosófica, sobre todo a aquella relacionada con la filosofía de la ciencia.

El reduccionismo constituye una actitud frente al mundo, un modo de entender la ciencia: el reduccionismo cientificista y, finalmente una forma de asumir la crítica a la ciencia: el reduccionismo filosófico.

Sobre este punto, la primera tesis o argumento dice: *el reduccionismo como actitud general de conocimiento constituye un procedimiento eficaz de análisis de la realidad, pero cuando se une a una pretensión de haber encontrado un punto de vista fundamental absoluto se convierte en un instrumento ideológico.*

Nuestro conocimiento del mundo o de la naturaleza consiste, en términos generales, en un acto de adaptación y de ajustamiento que se produce como respuesta a algo

³⁷ Ibid., p.402



cuya realidad no podemos hacer entrar en nuestros esquemas cognoscitivos previos. Es decir, aquellos esquemas con los que ya contábamos antes del encuentro con lo nuevo y que forman nuestra cosmovisión de las cosas. En el acto por el cual nuestro conocimiento de las cosas cambia y logra adaptarse interviene, además, otro aspecto importante relacionado con la manera en que el conocimiento resultante puede ser incorporado e integrado a una concepción del mundo más general. Con este aspecto está vinculada esa actitud frente al mundo o a la naturaleza que considera que ciertos conocimientos pueden finalmente ser explicados y ordenados por otros que tienen por objeto realidades más simples y fundamentales. A esta actitud refiere el rótulo de reduccionismo y consiste en el enunciado de que los “objetos o ámbitos de cierta naturaleza pueden, al fin y a la postre, definirse o caracterizarse en términos o en componentes que corresponden a otros ámbitos, de naturaleza distinta”.³⁸

Visto de este modo, el reduccionismo puede interpretarse como un procedimiento útil de explicación, mediante el cual el conocimiento que tenemos acerca de una determinada realidad puede ser puesto bajo otro conocimiento que la comprende mejor. Pero el reduccionismo también puede adoptar otra forma cuando al procedimiento anterior va asociado a la pretensión de haber demostrado un punto de vista más fundamental al cual todo el conocimiento de un campo tiene que ser reducido³⁹. En este caso, a la actitud metodológica de la reducción va unida una postura filosófica y epistemológica referida al modo específico en que cierta área del saber tiene que ser entendida.

En ciencia, el reduccionismo implica también un enunciado acerca del orden de la naturaleza. Éste considera que no sólo hay fenómenos y leyes que los explican, sino también un cierto orden o jerarquía de los conocimientos según el cual “algunas verdades son menos fundamentales que otras a las que las anteriores pueden ser reducidas”⁴⁰. El estudio y análisis de estas verdades más fundamentales aportan, por tanto, las leyes fundamentales o principios generales a los cuales pueden reducirse todas o casi todas las leyes de la naturaleza.

Este punto de vista tiene, sin embargo, sus opositores tanto fuera como dentro de la ciencia. Dentro de la ciencia, los antirreduccionistas están representados por aquellos científicos que no aceptan que las leyes de la ciencia en que trabajan descansan en leyes más profundas como las de la física de partículas por ejemplo. Pero las razones que fundan el rechazo al reduccionismo científico dentro de la misma ciencia tienen por lo general sus raíces en problemas más ligados con la política científica que con propio objeto de la ciencia. El enojo de algunos físicos con sus colegas, promotores de una teoría unificada con

³⁸ Gregorio Klimovsky. *Las desventuras del conocimiento científico*. Una introducción a la epistemología, A-Z, Buenos Aires, 2ª edic., 1995, pp. 273 ss.

³⁹ Cfr. la presentación que hace Jorge Estrella a la obra *La imaginación de la naturaleza*. Las fronteras de la visión científica. Edic. a cargo de John Cornwell, Editorial Universitaria, Chile, 1995, pp. 11 y 12.

⁴⁰ S. Weimberg. *El sueño de una teoría final*, Grijalbo, Barcelona, 1995. P. 49



base en la física de partículas elementales, se presenta como una cuestión de competencia por la financiación de una u otra posición. Pero esta discusión tiene poco que ver con la realidad de la que se ocupa la física o con las teorías que sustenta. De esta manera, el reduccionismo se afirma cada vez más en algunas líneas de las ciencias duras sin ninguna cuota de reflexión crítica sobre los límites de la reducción y sus consecuencias para los otros campos del saber.

Fuera de la ciencia, desde la reflexión filosófica, los conceptos de reducción o de reduccionismo no gozan de buena fama. Su falta de prestigio obedece a que, en la mayoría de los casos, el uso de dichos conceptos se confunde con los intentos de extender una perspectiva determinada de conocimiento al resto del saber. El reduccionismo es visto así como la radicalización de un enfoque que se presenta como una actitud científica genuina pero que esconde en realidad un interés ideológico. En tal sentido, suele acusarse de reduccionista la tendencia de la ciencia -en especial de las ciencias naturales llamadas duras como la física o la química- a imponer su modo de ver el mundo como modelo válido de conocimiento.

Las sospechas de reduccionismo, no obstante no alcanzan sólo a las ciencias, sino que llegan también hasta la misma filosofía. La modernidad distingue el orden fenoménico y el orden del pensamiento o de la razón. La función central de este último es la de “determinar los primeros principios que rigen el mundo” y bajo los cuales la naturaleza puede ser “controlada” y “manipulada”⁴¹. De la misma manera el hombre que piensa y conoce, (pero también que siente y actúa), es reducido a un sujeto de conocimiento. Kant concibe así un sujeto apriórico: el “Yo pienso que debe poder acompañar a todas mis representaciones”⁴² puesto que representa en sí mismo las condiciones trascendentales del conocimiento. De este sujeto abstracto y puro participan todos los sujetos concretos, en tanto que garantiza la objetividad del conocimiento bajo la forma de las condiciones de la sensibilidad: espacio y tiempo, y las condiciones del pensamiento: las categorías del entendimiento.

Dentro de esta perspectiva el sujeto se enfrenta a la naturaleza como a un objeto y en esta relación él mismo, así como los otros sujetos quedan también reducidos a objeto de conocimiento. Lo que desde la misma filosofía -especialmente a partir de la crítica posmoderna- se cuestiona en este modo de pensar es esa actitud, característica de la modernidad, de reducir el conocimiento de la realidad a su aspecto racional y de concebir el logos de la filosofía desde el punto de vista de la razón elevada a categoría de sustancia del mundo. Este reduccionismo marca el programa racionalista dentro del cual la razón se

⁴¹ Rubén Pardo. “Verdad e Historicidad. El conocimiento científico y sus fracturas”, en AAVV *La posciencia*. El conocimiento científico en las postrimerías de la modernidad, E. Díaz (editora), Biblos, Buenos Aires, 2000, p.48.

⁴² Immanuel Kant. *Crítica de la Razón Pura*, Trad. José del Perojo, Losada, Buenos Aires, 4ª edic., 1961, p. 247



presenta como “algo autónomo, con fuerza, con poder para desentrañar lo real”. La realidad concebida racionalmente carece de misterio y se “ofrece transparente a la mente humana”.⁴³

Como lo afirma Heidegger, la modernidad inaugura la “época de la imagen del mundo”, es decir, ese modo de pensar para el cual el mundo es antes que nada el mundo que la razón transparente, por tanto, su imagen. En este esquema la “metafísica de la razón como sustancia del mundo” lleva a su consumación la metafísica del “olvido del ser”. El ser es comprendido mediante el modo de la presencia, de lo que está ahí enfrente, *ob-jectum*, bajo la forma del útil o “lo a-la-mano”. Precisamente, en la reducción del ser a mera presencia y en la objetivación racionalizadora de la realidad ve el filósofo el destino particular del pensar de occidente y su concreción en la técnica.

Efectivamente, el esquema reductivo moderno sirve de sustento a la ciencia y a partir de él toma forma la conciencia positivista de fines del siglo XIX que dominará todavía gran parte de la conciencia del siglo XX. De acuerdo con esta, el conocimiento científico es un conocimiento objetivo, racional y empíricamente fundado. Además, el mismo no procede de la especulación sobre el mundo como es común de la metafísica, sino que, por el contrario, extrae sus resultados de la experiencia.

Una forma usual de reduccionismo que sustenta la concepción cientifista del conocimiento es aquella consistente en la pretensión de extrapolar el método de las ciencias naturales al resto de las ciencias. La concepción estándar de este método es el método hipotético deductivo y puede ser resumido en la afirmación de que nuestros conocimientos de la naturaleza representan una respuesta adaptativa frente a algo que se presenta como problema. Dicha respuesta es siempre una conjetura o hipótesis con la que se afirma algo acerca del mundo o de la naturaleza y cuya verdad tiene que ser corroborada o contrastada experimentalmente. Pero este método deja fuera todos aquellos factores subjetivos e históricos que intervienen en la elaboración de la respuesta al problema.

De la generalización de este método se deriva una consecuencia importante para las ciencias sociales en particular: la reducción del sujeto, o bien a un objeto más de conocimiento como los objetos de la naturaleza, o bien a una variable subjetiva. Se olvida, por tanto, que el sujeto está siempre involucrado en toda búsqueda o planteo de problemas, y que, además, esa variable subjetiva no siempre puede ser controlada y su estudio sólo puede encararse indirectamente mediante el análisis de la conducta.

Esta reducción, común entre quienes defienden la perspectiva cientifista, permitiría hacer del mundo natural o social un objeto más controlable a través del procedimiento de búsqueda de patrones comunes a partir de los hechos, patrones que constituyen las leyes de la naturaleza o de la sociedad.

⁴³ Carlos Nieto Blanco. La conciencia lingüística de la filosofía. Ensayo de una crítica de la razón lingüística, Trotta, Madrid, 1997, pp. 87 ss.



En las ciencias fácticas el reduccionismo se convierte en una estrategia para reducir un orden complejo a otro más simple que se supone o postula como básico más elemental.

Desde el punto de vista de las ciencias fácticas, el término reduccionismo toma un sentido menos polémico al considerarse la reducción como una estrategia positiva de conocimiento mediante la cual se intentan englobar un determinado orden o estado de cosas en otro que se postula como mejor o más efectivo. De esta manera, la ciencia en general considera el orden de los fenómenos reduciéndolo al orden de las leyes con las cuales cree poder explicarlos. En ello conjetura no sólo que hay fenómenos y leyes que los rigen, sino también que “somos capaces de interpretar esas leyes”. Por otra parte, “cuando la ciencia explica un orden de fenómenos, usualmente recurre a fenómenos (y sus leyes) del nivel inferior”⁴⁴. Así, la ciencia busca comprensiones cada vez más amplias y eficaces de la naturaleza; no se conforma con la simple observación de hechos aleatorios, busca patrones comunes, regularidades que pueden ser enunciadas proposicionalmente y constituyen la base del conocimiento científico.

Una de las características más importantes de la ciencia es que, más allá de cuál sea el objeto que asume como problema de investigación constituye un conocimiento explicativo y, explicar, al menos en un sentido primigenio, consiste justamente en subsumir el trozo de realidad que se quiere entender en un determinado orden de leyes. Cuando la ciencia explica lo que hace es poner una diversidad de fenómenos bajo leyes generales que conjetura y luego somete a prueba. En síntesis puede decirse que la ciencia procede a reducir la variedad y complejidad del mundo a patrones o leyes universales que, si bien pueden fracasar en su intento de dar cuenta de lo que quieren explicar (esto es, pueden resultar refutadas más tarde), ofrecen una representación formal de la realidad que la vuelve más predecible y, por tanto, manejable.

En este sentido, la reducción consiste en “una actitud hacia la naturaleza”, una actitud que es propia de la ciencia y que, como dice Weimberg: “No es ni más ni menos que la percepción de que los principios científicos son los que son debido a principios científicos más profundos (y, en algunos casos, accidentes históricos) y que todos estos principios pueden ser rastreados hasta un sencillo y conexo conjunto de leyes”⁴⁵.

En la frase resuena la idea de una teoría unificada; idea en la que todavía moviliza a muchos teóricos, especialmente provenientes de la física de partículas elementales a favor de la cual parece orientarse el reduccionismo de Weimberg. Sin embargo, cabría preguntarse aquí si dicha unificación es posible o no, en tanto puede ir en contra de algunos postulados de la física actual como, por ejemplo, aquellos que se refieren a los problemas suscitados por las teorías emergentistas de la naturaleza o por las “estructuras disipativas” estudiadas

⁴⁴ Jorge Estrella, op. cit., p.10

⁴⁵ S. Weimberg, op. cit., p. 50



por I. Prigogine. El reduccionismo de Weimberg en tanto pretensión de hallar una teoría unificada no resulta demasiado plausible ya que desde la perspectiva de Prigogine puede mostrarse que dentro de la física misma “la actividad productora de entropía no conduce necesariamente a la uniformidad o a la nivelación”, que sería lo esperable teniendo en cuenta el principio de la termodinámica, sino más bien conduce a órdenes nuevos y “más complejos”.⁴⁶

Sin embargo, frente a esta crítica el reduccionismo defendido por Weimberg no se ve afectado puesto que para dicho autor, “la actitud reduccionista” no consiste en una afirmación sobre el mundo, sino que más bien, “proporciona un filtro útil que ahorra a los científicos de todos los campos una pérdida de su tiempo en ideas que nos son dignas de ser seguidas”⁴⁷. Pero entonces cabría que nos preguntemos todavía ¿cuáles son esas ideas que Weimberg considera no dignas de seguirse? ¿Acaso son aquellas ideas que pueden poner en duda la utilidad de la reducción o sus posibles derivaciones? Con esto creo, se tiene la impresión de que cualquier crítica que pudiera hacerse contra el reduccionismo queda de entrada desacreditada puesto que, en la medida en que introduce una sospecha hacia dicha actitud, pueden estar las ideas a no ser seguidas. En tal sentido, la posición reductivista cede entonces a una actitud dogmática que la inmuniza contra toda posibilidad de una autocrítica.

Cabe tener en cuenta que en cuanto postura general, el reduccionismo no consiste sólo en una manera de simplificar un orden determinado de problemas reduciéndolo a otro, sino que en él intervienen, además, las intenciones del científico que efectúa lleva a cabo la reducción. Como dice M. Midgley “examinar esas intenciones no es un ejercicio de psicoanálisis irrelevante, porque las reducciones formales no aparecen por sí mismas (...) No son gratuitas”.⁴⁸

Por tanto, ya sea que seamos unos férreos defensores del reduccionismo, ya sea que nos opongamos a él siempre juegan en esas actitudes ideales y proyectos que forman parte de una “iniciativa mayor” como pueden ser “reformular por completo el panorama intelectual” o definir una perspectiva diferente para el estudio de un campo específico de alguna disciplina. En todos estos casos los intereses individuales y colectivos del científico también forman parte de la decisión a favor o en contra de la reducción. Por lo tanto, la reducción “nunca tiene un valor neutral, nunca está dirigida a la simplicidad”⁴⁹ como al parecer sostienen quienes la defienden. De esta manera, aún entre aquellos intentos reduccionistas más formales como los que se llevan a cabo entre la química y la física de partículas, la reducción de una a la otra está influida casi siempre por un juicio de valor concerniente a lo que se entiende por “más real” o “más fundamental”. Allí, la física de partículas lleva las de

⁴⁶ Cfr. Jorge Estrella. *¿Tiempo o eternidad?*, Dolmen, Chile, 1994, pp. 45 ss

⁴⁷ Weimberg, *Ibid.*, p. 58

⁴⁸ Mary Midgley. “Megalomanías reduccionista”, en AAVV *La imaginación de la naturaleza*, op. cit., p. 181

⁴⁹ M. Midgley, *Ibid.*, p. 184



ganar, puesto que se presenta como un conocimiento capaz de alcanzar los elementos más simples y fundamentales de la realidad.

En filosofía el reduccionismo va unida a la crítica del cientifismo y asume la forma de un relativismo epistemológica que reduce el orden del conocimiento objetivo a creencias subjetivas o a “juegos de lenguaje” inconmensurables.

Entre quienes resaltan los aspectos subjetivos y valorativos que intervienen en la reducción están también aquellas posturas filosóficas que desde una perspectiva de interpretación antirreduccionista de la ciencia levantan sus críticas a ésta como discurso de poder. Dichas ellas, la ciencia es vista como una forma de conocimiento homogeneizador y supresor de las diferencias. Sin embargo, el antirreduccionismo que profesan no está exento de caer en un reduccionismo opuesto. Este, por lo general, puede tomar la forma de un subjetivismo irracionalista ligado con la revalorización de la experiencia estética –como sucede en las corrientes posmodernistas-, o derivar en un relativismo lingüístico que reduce los saberes a una pluralidad de “juegos de lenguaje”. En ambos sentidos, la crítica a la ciencia viene reforzada también por las crisis de la razón moderna. Dicha crisis se manifiesta como resultado de la incapacidad de la propia razón para reflejar la variedad de sentidos que puede asumir la experiencia del mundo. La razón moderna que sirve de fundamento a la ciencia deviene razón instrumental, mero cálculo de medios para alcanzar ciertos fines: “comienza siendo determinación de los primeros principios que rigen el mundo (dicta fines y valores), luego, deviene mero cálculo de medios (para alcanzar un fin dado) y, en su última transformación, se reduce a control práctico o manipulación (vale decir, técnica)”⁵⁰. De la razón así concebida resulta una racionalidad abstracta, vacía de contenido; en suma, una racionalidad que no puede integrar en su propia marcha lo universal y lo concreto, el orden estático de los conceptos con el orden emergente de lo diverso y complejo que integra también la génesis de las ideas.

Con la crisis de la razón moderna queda allanado el camino para la crítica de la ciencia. La imagen positiva de la ciencia como productora de conocimientos y de progreso se resume en la expresión de la racionalidad instrumental que hace del conocimiento un procedimiento de control, obligando a los hechos a acomodarse a leyes universales. Bajo esta mirada, la ciencia consiste en un dispositivo de poder que, bajo la apariencia de un saber objetivo y racionalmente fundado, deja fuera de sí los componentes subjetivos, valorativos o históricos de la experiencia, irreductibles a patrones generales o leyes universales.

Entre quienes llevan a cabo esta crítica a la ciencia se encuentran aquellas doctrinas filosóficas que conforman el arco de la posmodernidad y que asumiendo una actitud radical se proponen la tarea de deconstruir los conceptos legitimados por la tradición moderna. En

⁵⁰ R. Pardo. *Ibid.*, p.48



esa tarea no se busca destruir la ciencia con el fin de proponer otra cosa puesto que se descrea de las propuestas finales y superadoras. Lo que se pretende es mostrar los intereses no explicitados, así como la multiplicidad de sentidos que puede asumir la comprensión del mundo y una experiencia no racionalizadora, en fin, todo aquello que el reduccionismo cientifista deja fuera.

Ahora bien, en su actividad des-fundamentadora, la perspectiva posmoderna promueve una imagen fragmentaria del mundo que se apoya en una actitud comprensivista o hermenéutica la ciencia. En este marco, lo que la ciencia llama mundo o naturaleza no es más que una interpretación entre otras posibles. “Todo es interpretación” y la ciencia es presentada como un modo de saber entre otros.

Como dice Lyotard “el saber científico no es todo el saber”, sino que siempre ha estado en competencia con otro saber: “el narrativo”⁵¹. Frente a éste el saber científico se coloca en aparente ventaja puesto que, en tanto saber racional, ofrece un conocimiento sistemático y fundado del cual el saber narrativo carece. A pesar de ello la ciencia moderna apela al relato como forma de legitimarse ante los demás saberes, y lo hace contando la historia de la ciencia como la epopeya por la conquista de la razón en oposición a los dogmas de la tradición. La ciencia para legitimarse cuenta su historia y de esta forma se convierte en un relato más, solo que, mientras el saber narrativo se funda en la “pragmática de su transmisión” sin preocuparse por legitimar su propio discurso, la ciencia apela a “la argumentación y a la administración de pruebas” como formas de legitimación de sí misma⁵². Pero esta diferencia no anula el hecho de que el saber científico constituye también un relato.

Más llamativa es para Lyotard la situación de la ciencia en las sociedades posindustrializadas. En ellas el saber “es producido para ser vendido” dejando de ser su propio fin, “pierde su valor de uso” y pasa a ser considerado por su “valor de cambio”⁵³. En tal sentido, las ciencias ya no necesitan apelar al relato como procedimiento de legitimación. Su legitimación depende ahora de la “optimización de sus actuaciones”, la cual queda garantizada por “la pragmática de las relaciones *input-output*” en que se basa la mayor “performatividad”⁵⁴.

En este nuevo contexto la ciencia queda reducida a un conjunto de “jugadas” que definen las reglas de juego de la actividad que representan. Tomando como punto de partida la noción de juegos de lenguaje del segundo Wittgenstein, Lyotard compara los distintos saberes, entre ellos el de la ciencia, con juegos de lenguaje inconmensurables cuyas reglas se especifican en las jugadas que los participantes de cada juego ejecutan. Cualquier tipo de

⁵¹ J. F. Lyotard. *La condición posmoderna*. Informe sobre el saber, Trad. Mariano A. Rato, Teorema, Madrid, 1987, p. 22.

⁵² *Ibid.*, pp. 56 y caps. 6 y 7

⁵³ *Ibid.*, p. 16

⁵⁴ *Ibid.*, cap. 11, pp. 82, 83 ss.



enunciado es considerado, de esta manera, “como una jugada” dentro de un juego. A su vez, en cada juego “hablar es combatir” y los “actos de lenguaje derivan de una agonística general”⁵⁵.

Pero en estas consideraciones cabe tener en cuenta un aspecto que tiene que ver precisamente con las consecuencias de reducir el saber a “juegos de lenguaje”. Dichas consecuencias nos conducen a un relativismo de múltiples juegos de lenguaje no conmensurables y, principalmente, a una suerte de autorreferencialidad que inmuniza al planteo general contra toda crítica. Así, si tanto la ciencia como cualquier otra forma de saber puede ser entendido como un juego de lenguaje, ¿desde qué juego de lenguaje se lleva a cabo dicha reducción? Por otro lado, si no existe este juego ¿desde qué lugar puede llevarse a cabo la elección por un juego en vez de otro?

El reduccionismo filosófico corre de esta forma la misma suerte que el reduccionismo cientificista que pretende combatir. Cualquier intento de discutir críticamente la validez del juego de lenguaje de dicha reducción tropezaría ya con la dificultad de que, la discusión misma constituye ya una jugada hecha desde un juego de lenguaje específico, el cual podría ser incommensurable con el que se quiere someter a discusión. Esta forma de reduccionismo quedaría de esta manera inmunizada contra la crítica.

El reduccionismo filosófico como el representado por la propuesta de Lyotard, así como el de aquellas posturas posmodernas que lanzan sus críticas hacia la ciencia moderna y la razón que la sustenta, se ven envueltos en una paradoja. Con la pretensión de no caer en los reduccionismos modernos, ellas asumen la apariencia de un pensar más radical y desfundamentador. Sin embargo, en la generalización de sus puntos de vistas, o bien reducen la tarea de la filosofía a presentar los elementos de la experiencia que no son tenidos en cuenta por la ciencia moderna, o bien reduce la ciencia y todo el saber a juegos de lenguaje incommensurables.

Como puede verse, tanto desde la perspectiva de la ciencia como desde la filosofía, el reduccionismo se presenta como la tentación de universalizar un punto de vista que se cree más adecuado para dar cuenta de toda la realidad. En esta actitud está involucrada siempre una cuestión valorativa acerca de qué es lo más esencial o lo más importante. En casos extremos esta manera de encarar el examen del mundo puede llegar hasta el extremo de reducir todo a un aspecto y sacar de ahí todas las consecuencias posibles. Ejemplos de este tipo se encuentran en la historia de la ciencia y de la filosofía. M. Midgley ha llamado a estas formas de reduccionismo “piezas de Megalomanía Reductiva” y cita tres casos históricos: 1) la voluntad de poder nietzscheana. El mundo es voluntad de poder y nada más fuera de eso; 2) el argumento esgrimido por R. Dawkins de que nosotros, y todos los otros animales, somos máquinas creadas por nuestros genes; 3) el argumento de J. Bernal de que

⁵⁵ Ibid., p. 27



una vez que el hombre se acostumbre a vivir en el espacio, es poco probable que se detenga hasta haber recorrido y colonizado gran parte del Universo.⁵⁶

A estos ejemplos podrían agregarse una lista mayor de reduccionismos provenientes de las diferentes ramas de la ciencia y la filosofía, pero ante esta situación nos preguntamos si es posible ser reduccionista sin caer en los extremos citados o sin derivar en posiciones absolutistas como las analizadas. Creo que dicha posibilidad depende de cómo juzguemos el reduccionismo. La reducción como actitud cognoscitiva resulta sin duda un procedimiento útil a la hora de ofrecer una explicación sobre la naturaleza y de hecho, así se la valora dentro de las ciencias naturales principalmente. Pero en mi opinión el ejercicio de la actitud reduccionista tiene que ir acompañado de un examen crítico del término reducción y de sus alcances metodológicos. La falta de dicho examen conduce en la mayoría de los casos a posturas dogmáticas extremas que conviene dejar de lado. En esa tarea el reduccionismo puede cumplir una función crítica en el sentido de “proporcionar un filtro útil” para descartar aquellas posiciones unilaterales que más bien detienen y opacan la marcha del conocimiento en lugar de abrir caminos más claros de comprensión.

Segunda Parte. La estructura de la experiencia y el conocimiento científico.

1. Etimología del concepto de experiencia.

El término *experiencia*, en un sentido muy general, admite varios usos. Se habla de experiencia para referirse a la aprehensión, por parte de un sujeto o agente, de una realidad, una forma de ser, un modo de hacer, una manera de vivir, etc. Dicha aprehensión es un modo de conocer algo inmediatamente antes de todo juicio formulado sobre lo aprehendido. La experiencia, como receptividad de algo que todavía no ha sido elaborado a través de procesos de pensamiento, designa simplemente el contacto de una realidad con otra o el encuentro de un ser con otro ser, y lo conocido de esta forma es siempre algo concreto, singular. Por otro lado, la experiencia también se refiere a la práctica, como cuando decimos que Pedro o María son “experimentados” o que “tienen experiencia” en un oficio determinado. El uso de la palabra experiencia se relaciona aquí con la adquisición de hábitos que se encarnan en el cuerpo del sujeto como modos de hacer y de sentir que se han vuelto naturales mediante la práctica repetida de un oficio o tarea.

En un sentido más específico, la experiencia alude al acto de confirmación o testificación de los juicios que construimos o inferimos a partir de la observación de la realidad o reflexionando sobre ella. En cualquier caso, se dice que un juicio ha sido confirmado empíricamente o por la experiencia. Bajo este punto de vista la experiencia supone un doble movimiento del pensamiento por medio del cual el sujeto toma distancia de

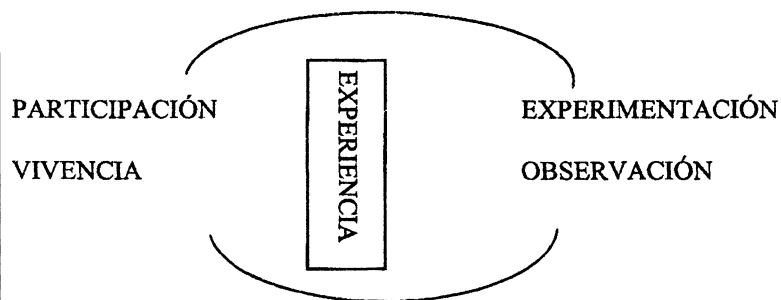
⁵⁶ M. Midgley, *Ibid.*, p.183



las cosas y las analiza desde una perspectiva externa (objetiva) para volver nuevamente a ella contrastando los “juicios de experiencia”.

El distanciamiento significa “ruptura” con la experiencia inmediata de las cosas tal como son aprehendidas pre-judicativamente en la vivencia originaria del mundo. Mediante dicha ruptura se consigue una nueva experiencia de las cosas como objetos de conocimiento o representación. Pero la experiencia del “objeto” conseguida de esta forma y expresada en “juicios de experiencia” exige, para ser validada, la vuelta a la experiencia primaria a partir de la cual se originó.

Este doble sentido de experiencia que constituye el movimiento del pensamiento es el que se ha vuelto común en la filosofía. En ella, la palabra experiencia designa, unas veces, el momento metodológico de confirmación empírica, y otras veces, el hecho de “vivir” algo dado antes de toda reflexión. En el primer sentido, la experiencia alude a la observación y a la toma de distancia objetivadora de la realidad. En el segundo sentido, la experiencia consiste en la participación del sujeto en el mundo y el lugar en el que acontece el pensamiento en relación a la vida. El conocimiento que se obtiene de este modo es inmediato y está más vinculado con la función sostenedora de la vida del sujeto que con el sujeto mismo en cuanto observador desinteresado del mundo.



Aquí se presenta uno de los problemas más importantes de la filosofía, que tiene que ver necesariamente con el tema que nos ocupa: el conocimiento científico y la interpretación. El primero supone la experiencia objetivadora y la ruptura con la experiencia originaria del “mundo de la vida”. Sin embargo, esta experiencia originaria es, ya siempre interpretada por la historia y la tradición, las que, a su vez, influyen de manera decisiva en la experiencia de segundo orden que constituyen las ciencias, por ejemplo. Las observaciones no son nunca observaciones puras o directas de los objetos, sino que se dan siempre mediadas por las teorías o interpretaciones previas a los objetos. Dichas teorías funcionan, a



la vez, como obstáculos epistemológicos que pueden hacer avanzar el conocimiento o detenerlo.

La solución de esta cuestión va desde los que conceden el máximo de autonomía al proceso de observación hasta los que la niegan en función de la interpretación que interviene siempre en ella. No es que los primeros supongan que es posible la observación pura de hechos, pero sí mantienen la convicción de que, en todo caso, la interpretación que se da con toda observación puede ser controlada mediante procedimientos racionales. La experiencia de la que se habla es una experiencia ordenada y producida artificialmente mediante el diseño y el cálculo de las condiciones iniciales (experimentación). Contrariamente, dentro del punto de vista que niega la posibilidad de una observación libre de prejuicios, aún en la ciencia, también se presentan problemas. Si la experiencia señala el movimiento del pensamiento que acontece en la participación o pertenencia del sujeto al mundo, se vuelve entonces difícil dar cuenta del distanciamiento necesario que supone toda interpretación. Como dice Ricoeur, la interpretación introduce siempre una diferencia en el *continuum* de interpretaciones del “mundo de la vida”. Dicho acto supone un momento crítico y por lo tanto se presenta el problema de responder a la pregunta ¿cómo es posible que se dé algún tipo de distancia crítica en una conciencia de pertenencia definida por el rechazo del distanciamiento?⁵⁷ La alternativa a este dilema ha sido elaborada, en el campo de la hermenéutica filosófica, por Gadamer, a través de su idea de la “conciencia de la historia efectual” (*Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*). De acuerdo con ésta, nuestra comprensión o experiencia del mundo, científica o vital, parte siempre de la situación histórica en que se encuentra el agente que la realiza. Dicha comprensión está en todo momento bajo los efectos de la historia que actúa en ella limitándola. Bajo esta perspectiva, que desarrollará más adelante, el movimiento del pensamiento que es la experiencia es asumido como movimiento dialéctico en el cual *distancia* y *pertenencia* no se excluyen ni son alternativas opuestas, sino que por el contrario, se complementan entre sí en el continuum de interpretaciones. Para Gadamer, la condición finita del hombre que hace ciencia y comprende (observa y participa) “excluye desde el principio todo sobrevuelo, toda síntesis a la manera hegeliana, así como toda mirada objetivadora y abstractiva a la manera del positivismo”⁵⁸. Pero de la afirmación de la pertenencia no se infiere que ella sea un encierro en un punto de vista subjetivista ya que “en toda situación, el horizonte en el que se comprende es susceptible de ampliarse o ensancharse”.⁵⁹

La idea de distancia cobra, en Gadamer, un sentido profundo y distinto a la distancia epistemológica del sujeto cognoscente respecto del objeto observado. La distancia gadameriana es una distancia de horizontes, que transcurre temporalmente según la

⁵⁷ Paul Ricoeur, *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, trad. Pablo Corona, Bs. As., F.C.E., 2001, pp. 93 y ss.

⁵⁸ Ibid.

⁵⁹ Ibid.



estructura interpretativa o hermenéutica de la existencia humana. En esa distancia no hay ruptura definitiva entre “mundo de la vida” y ciencia o conocimiento científico; las rupturas son, más bien, nuevos movimientos o giros en el pensamiento que suponen cambios o desplazamientos de situación y horizonte. La experiencia que “comprende” acontece como una *fusión de horizontes* en la cual se da siempre una ganancia en comprensión.⁶⁰

Ahora bien, el doble significado de experiencia al que me he referido hasta aquí, se encuentra en toda la historia de la filosofía, y de un modo especial, en dos tradiciones diferentes: la tradición epistemológica que arranca a partir de Kant, y la hermenéutica iniciada por Heidegger y continuada por Gadamer.

El primero en llevar adelante una reflexión sistemática sobre la experiencia es Kant en su *Crítica de la Razón Pura*. Las condiciones de la experiencia aparecen tematizadas allí en relación con la fundamentación del uso legítimo de la Razón mediante la crítica de la razón pura de la metafísica especulativa. A dicha razón que procede yendo más allá de la experiencia, Kant opone una razón fundada en el examen de las condiciones de la experiencia, las cuales coinciden con “las condiciones de posibilidad del objeto de la experiencia”.

La experiencia de la que habla Kant es la experiencia como medio en el que tiene lugar el conocimiento en tanto síntesis de representaciones. Dicha experiencia se articula en síntesis intelectuales mediante las categorías del entendimiento, que tienen la facultad de organizar los datos de la intuición en conceptos. Para Kant, la descripción de las condiciones de la experiencia, señala las condiciones de posibilidad del conocimiento.

Estas condiciones son formales y definen la estructura universal y necesaria del conocimiento como resultado de una doble síntesis de los sentidos y del entendimiento. Mediante las condiciones formales de la sensibilidad las experiencias caóticas de los sentidos son sintetizadas (organizadas) primeramente en la intuición por las formas puras del espacio y del tiempo. De la misma manera, mediante las condiciones formales del entendimiento los fenómenos que se dan en la intuición son sintetizados u organizados por las categorías del entendimiento en tanto objeto de conocimiento.

Por otra parte, para Kant la experiencia del objeto de conocimiento no tendría más que una validez subjetiva y no podría aspirar a la validez objetiva de la ciencia, si no permaneciera referida siempre a la unidad de la autoconciencia en el Yo pienso “que debe poder acompañar a todas mis representaciones”⁶¹. La experiencia de esta unidad asumida como experiencia interna de la unidad de las diferentes representaciones en la unidad de la autoconciencia o apercepción trascendental constituye la condición de posibilidad de todo conocimiento objetivo.

⁶⁰ Cfr. *Ibid.* pp. 94, 95 y ss.

⁶¹ Cfr. I. Kant, *Crítica de la Razón Pura*, Analítica Trascendental, 16, op. cit., pp.247 y ss.



La fundamentación kantiana del conocimiento, sin embargo, constituye una descripción unilateral de la experiencia, ya que Kant describe las condiciones de posibilidad de la experiencia como si el sujeto supiera o pudiera reconocerlas antes de tener experiencias. Ésta es interpretada según el esquema de un sujeto “que no pertenece al mundo”, que está fuera de él. A pesar de ello, dicha concepción hace hincapié en un tema importante: la constitución del mundo como resultado de las operaciones del entendimiento y como acto de la libertad inaugurado por un sujeto autónomo. Este movimiento constitutivo forma parte del proceso de toda experiencia humana, en cuanto ella articula, en todo momento, una interpretación del mundo que le es propia y que instala, sobre el mundo natural, el mundo del hombre. Este es un mundo de teorías e ideas que prefiguran, de algún modo, nuestras percepciones posteriores encaminándolas en un sentido más que en otro. Dicho mundo, no es, por otra parte, un mundo estático, sino que se da en movimiento y es estructurado temporalmente.

En otra dirección, la hermenéutica iniciada por Heidegger, tal como se halla expuesta en *Ser y Tiempo*, y como se prolonga luego en sus obras tardías (*De camino al habla*), profundiza el sentido de la experiencia como pertenencia del sujeto al mundo bajo el modo del “estar arrojado histórico” del ser del *Dasein*. Ya en las lecciones sobre *Hermenéutica y facticidad*, que Heidegger impartiera durante los años 20, este sentido de la experiencia aparece claramente configurado como interpretación de la existencia humana. La hermenéutica de la facticidad consiste en el desarrollo de esa interpretación y en la ineludible realidad de la “facticidad del *Dasein*”.⁶²

Como es sabido, Heidegger emplea la expresión alemana “*Dasein*” o “*ser-ahí*” para referirse a la existencia humana, en tanto dicha existencia no es algo acabado o concluido, sino algo que tiene que hacerse constantemente, una y otra vez. De esta manera, la existencia humana no puede concebirse como una “instancia puntual” o una “sustancia” que a la manera del *cogito* cartesiano pudiera hacerse trasparente para sí. Al contrario, el *Dasein* es un “*ser-en-el-mundo*”, un “entorno de apertura del ser, como entorno de orientación actuante en el que nos movemos diariamente”⁶³. Dicho entorno o mundo es un mundo vital y tiene sentido histórico, por lo tanto, no se confunde con el mundo de la ciencia en cuanto conjunto de hechos, sino que representa el “plexo de relaciones” dentro de las cuales se mueve el *Dasein* en el modo de la preocupación. Mundo es aquello de lo que el *ser-ahí* se ocupa y de lo que se *cuida* en cada caso. La hermenéutica de la *facticidad* se ocupa pues de lo que “obra por detrás del lenguaje o previamente a él”, es decir, ella consiste en la

⁶² Gadamer, Op. Cit., p 319 y ss.

⁶³ Carlos Gutierrez, *¿Círculo o diálogo? El comprender de Heidegger a Gadamer*, en ARETÉ, Rev. de Filosofía, Vol. XII, N° 1. 2000, pp 133-143, p. 133,4



“interpretación del cuidar fundamental de la existencia humana”, cuidar que se despliega antes de todo juzgar proposicional y del cual da cuenta el *comprender previo* o existencial.⁶⁴

Para Heidegger el comprender previo o primario dentro del cual se mueve la existencia humana tiene el sentido de un “entenderse con algo que indica menos un saber que una habilidad o el dominio de una práctica”⁶⁵. En cuanto modo básico de ser del Dasein, dicho comprender constituye uno de los existenciarios de la estructura “ser-en-el-mundo”, razón por la cual se diferencia de toda comprensión intelectual o secundaria; no se trata de una “manera de conocer” sino de un “estar bien orientado” en el mundo motivado por la preocupación. Este comprender o entender cotidiano que se da en el mundo de la vida permanece siempre inexpressado. No obstante, todas las “cosas”, así como los “acontecimientos con los que tratamos en nuestro mundo vivencial están preinterpretados por este entender anticipado *como cosas para uno u otro uso*”⁶⁶. El *como* designa la manera no expresada del Dasein de tratar las cosas. En el párrafo 33 de *Ser y tiempo*, Heidegger se refiere a este “*como hermenéutico*” originario que realiza el pre-entender interpretativo del mundo circundante del Dasein por oposición al “*como apofántico*” del estar interpretado de las cosas en la proposición. A diferencia de éste, el como hermético indica sencillamente nuestro comportamiento en tanto guiado por ciertos proyectos no explícitos que encarnan las posibilidades. Frente al entender teórico de la ciencia, cuya relación con el mundo presupone una ruptura con la precomprensión del mundo de la vida y se da mediatizada por una experiencia ordenada conceptualmente, la relación inmediata del Dasein con su mundo circundante consiste en el “*saber como*” operativo e interpretativo del comprender humano que se realiza en el modus de los “proyectos entendedores”.

De la descripción del Dasein que hace Heidegger se desprende pues la *irrebasabilidad* irrevocable de nuestra “facticidad”. La experiencia de dicha facticidad, la que en *Ser y Tiempo* es asumida como el estado de yecto de la existencia del Dasein, su estar *arrojado* al mundo y proyectándose en sus posibilidades, hacen que el entender del mundo de la vida se sitúe “dentro de perspectivas previamente dadas que guían las expectativas de encontrar sentido”. Ahora bien, entre las perspectivas que predeterminan los modos de realización del cuidado en la comprensión, se encuentra la posibilidad de la *caída* del Dasein, del encubrimiento de su facticidad por modos inauténticos a los que se abandona cuando se deja llevar por las “*habladuría*” o “*avidez de novedades*” que forman parte de la comprensibilidad de “término medio”.

Frente al carácter acrítica del precomprender determinado por nuestra situación de *estar yectos* en la existencia bajo el modo del proyectar entendedor, la hermenéutica se revela como extremadamente crítica. En tal sentido, ella consiste en “el desarrollo de las

⁶⁴ Ibid. p. 134; Cfr. también, Jean Grondin, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, trad. Angela A. de Pilári, Herder, Barcelona, 1999, p. 140

⁶⁵ Jean Grondin, op. cit., p. 140

⁶⁶ Ibid., 141



posibilidades del comprender”⁶⁷. Puede decirse entonces que “la interpretación trata de ayudar al entender previo a volverse transparente”⁶⁸. Así al retornar reflexivamente a la estructura previa, la interpretación procura despejar o aclarar el trasfondo, en su estar interpretado, desde el cual el entender corre el peligro de dejarse conducir por conceptos de una tradición no cuestionada.

En el movimiento que impone la interpretación de la facticidad como desarrollo del entender cotidiano, se percibe la circularidad propia de la comprensión o “círculo hermenéutico”. La exhortación de Heidegger a entrar en este círculo de manera correcta significa aquí que la tarea principal de la interpretación es la de elaborar e interpretar para sí misma sus propios conceptos previos, de manera que el ser de las cosas pueda aparecer tal como es.

La hermenéutica de la facticidad, tal como surge de estas consideraciones representa una primera aproximación ontológica a la estructura interpretativa de la experiencia y su forma dialéctica. Dicha estructura es la que pone de manifiesto Gadamer completando el sentido ontológico del comprender como modo de ser del Dasein con el sentido dialógico según el cual comprender es *entenderse* unos con otros, *ponerse de acuerdo*. No es cierto, como suele opinarse, que la concepción gadameriana del comprender como acuerdo implique una discontinuidad con la hermenéutica inicial de Heidegger. Al contrario, ella no hace sino radicalizarla afirmando la historicidad del comprender del estado de yecto constitutivo de la facticidad del Dasein.

2. Experiencia y conocimiento científico como lógica de la investigación.

Una concepción totalmente distinta a la anterior es la concepción de experiencia que proviene de la epistemología de Karl Popper. Para este filósofo la experiencia es el *método* de la investigación científica⁶⁹, cuya meta final es siempre la justificación de los enunciados teóricos con los que la ciencia explica un determinado conjunto de hechos problemáticos. La epistemología de Popper se mantiene dentro de la tradición kantiana, de modo que pretende elaborar una concepción de la experiencia que refleje el modo universal de proceder de la ciencia, especialmente de la ciencia empírica. Sin embargo, se aparta de los presupuestos de esta tradición en la medida en que intenta construir una *epistemología sin sujeto de conocimiento*,⁷⁰ es decir, sin partir de los presupuestos psicologistas de la teoría moderna del conocimiento. Su epistemología, por otro lado, es una metodología de la

⁶⁷ Martín Heidegger, *Ser y Tiempo*, trad. J. Gaos, 2ª edic., F.C.E., México, 1962, p. 166

⁶⁸ Grondin, op. cit. p. 144.

⁶⁹ Cfr. Karl Popper, *La lógica de la investigación científica*, trad. Victor Sanchez Zavala, 5ª ed., Madrid, Tecnos, 1980, p. 38

⁷⁰ Cfr. Karl Popper, *Conocimiento objetivo, un enfoque evolucionista*, trad. Carlos S. Santos, 4ª edic., Madrid, Tecnos, 1992, pp.106 y ss



ciencia racional empírica, razón por la cual se opone también a toda fundamentación inductivista del conocimiento. Según esta el conocimiento resulta de la generalización a partir de la observación de casos particulares, mientras que la justificación se produce mediante la aplicación de un criterio verificacionista como método para probar la verdad o falsedad de los enunciados generalizados.

El camino adoptado por Popper es en cambio *deductivista y antiinductivista*. Entiende el conocimiento como una *disposición* a comportarse de determinada manera por lo que el estudio del mismo y de su origen quedan fuera del contexto de análisis epistemológico⁷¹. El epistemólogo se ocupa más bien de las conexiones lógicas que pudiera haber entre los enunciados de diferente nivel teórico o, mejor dicho, entre las conjeturas o representaciones que el científico propone como hipótesis explicativa de un hecho y los enunciados básicos que se deducen de aquella. El conocimiento científico es siempre *falible* y por tanto en lugar de hablar de conocimiento verdadero o falso prefiere hablar en términos de *corroboración*.

Desde el punto de vista de Popper, la experiencia constituye no sólo el método para contrastar representaciones, sino también es un poderoso criterio para distinguir el sistema teórico de la ciencia, de otros sistemas teóricos, como el de la metafísica por ejemplo. En cuanto método de contrastación, la experiencia es asumida como la lógica de la investigación científica en tanto lógica de las conjeturas y refutaciones. Es decir como el conjunto de condiciones metodológicas por el cual las opiniones que el científico sostiene frente al mundo son examinadas críticamente (lógicamente) y contrastadas o testificadas empíricamente. En cuanto criterio de demarcación, la experiencia señala el límite o alcance de toda teoría científica. Entre los requisitos que establece Popper como necesarios para reconocer un sistema teórico empírico (científico) está, además del de ser *sintético* (representar de un modo no contradictorio) y *posible*, el de satisfacer el criterio de demarcación de la *experiencia*, es decir, no ser metafísico, sino representar un mundo posible.⁷²

Desde su concepción racionalista del conocimiento y teniendo en cuenta la experiencia como método y límite de las representaciones científicas, Popper admite como sistema científico sólo aquel que es susceptible de testificación empírica. Teniendo en cuenta este criterio y la falibilidad del conocimiento, su justificación no puede fundarse en ningún sentido en la verificación como piensa el inductivismo, sino que por el contrario debe apoyarse en el carácter falsable de toda afirmación sobre el mundo. La manera que tiene la ciencia de saber si un enunciado teórico está justificado no es mediante ningún procedimiento de verificación -puesto que la probabilidad de que algo sea verdadero es siempre igual a 0-, sino intentando refutarlo. La propuesta de Popper se basa como él dice

⁷¹ Cfr. K. Popper, *La lógica de la investigación científica*, op. cit., p. 94

⁷² Ibid. pp. 38-39



en una cierta asimetría entre verificación y falsabilidad: “*asimetría* que deriva de la forma lógica de los enunciados universales. Estos jamás son deductibles de enunciados singulares, pero sí pueden estar en contradicción con estos últimos.”⁷³ Por medio de inferencias deductivas (valiéndose de la regla del *Modus Tollens* de la lógica clásica) es posible argüir para Popper de la verdad de enunciados singulares la falsedad de enunciados universales. Lo único que puede probarse de esta manera es la falsedad.

Pero lo que parece claro desde el punto de vista *lógico*: la justificación de la validez del sistema teórico de la ciencia mediante la prueba de la falsedad, desde el punto de vista *empírico* presenta serios problemas. Uno de ellos es el denominado *problema de la base empírica* o de la relación entre las *experiencias perceptivas* y los *enunciados básicos* que funcionan como falsadores de las teorías.

Según el esquema *hipotético deductivo* que sostiene Popper, las conjeturas o hipótesis de alto nivel teórico que se proponen como posibles explicaciones de un problema de la realidad, defienden su derecho a ser tenidas en cuenta dentro del sistema de la ciencia de dos maneras: lógicamente, mediante la derivación deductiva de las consecuencias observacionales o enunciados básicos de la teoría y, empíricamente testificando dichos enunciados por medio de la experiencia. Pero si los que falsan las teorías son enunciados básicos es porque guardan algún tipo de conexión con las experiencias perceptivas. Si esta conexión es negada entonces ¿cómo se explica la relación entre experiencias perceptivas y enunciado básicos sin caer en soluciones inductivistas o psicologistas?

Popper considera que la justificación sólo puede darse entre enunciados pero no entre enunciados y observaciones o percepciones subjetivas. Nuestras experiencias subjetivas o sentimientos de convicción no pueden justificar objetivamente ningún enunciado, por lo tanto la evidencia sentida subjetivamente de la conexión entre percepción y enunciado o representación no puede servir de criterio de fundamentación⁷⁴. Para evitar caer en el psicologismo, Popper establece una distinción entre *justificación de enunciados* y *justificación de la aceptación* de enunciados. La primera es de orden lógico y corresponde a la metodología de la ciencia, la segunda es de carácter pragmático o convencional y queda siempre fuera del análisis. La aceptación de enunciados básicos como posibles *falsadores* es resultado de una convención de los miembros de la comunidad científica que deciden aceptarlos provisionalmente. Esta decisión no es ninguna fundamentación porque está fuera de toda razón, y se apoya únicamente en el interés de no proseguir la cadena de fundamentaciones hasta el infinito. Los enunciados básicos que se aceptan de este modo tienen la forma de enunciados existenciales singulares como por ejemplo “hay tal y cual cosa en la región k” o “hay un cuervo blanco en el espacio t”. Además los enunciados existenciales tienen que cumplir con un requisito material: el evento al que se refieren ha de

⁷³ Ibid. p. 41

⁷⁴ Ibid. p. 42-43



ser “observable”, es decir, “se requiere que los enunciados básicos sean contrastables intersubjetivamente por observación”.⁷⁵

Ahora bien, la aceptación de enunciados básicos aunque es *convencional* no es arbitraria. La decisión de aceptar un enunciado es una decisión a la que se llega como *veredicto de un jurado*, siguiendo un procedimiento gobernado por reglas que hacen posible la aplicación de un sistema y el juicio sobre el mismo. Por otro lado, dice Popper, “hay que admitir que los enunciados básicos en los que nos detenemos, que decidimos aceptar como satisfactorios y suficientemente contrastados, tiene el carácter de dogmas; pero únicamente en la medida en que desistamos de justificarlos por otros argumentos”. Pero este dogmatismo es inofensivo puesto que en cualquier momento los enunciados aceptados de esta forma se pueden continuar contrastando. La cadena deductiva es en principio infinita, sin embargo, este tipo de “regresión infinita” es inocuo, “ya que en nuestra teoría no se pretende probar ningún enunciado por medio de ella”. Finalmente Popper admite también que “la decisión de aceptar un enunciado básico y darse por satisfecho con él tiene una conexión causal con nuestras experiencias, especialmente con nuestras experiencias perceptivas; pero no tratamos de justificar enunciados básicos por medio de ellas: las experiencias pueden motivar una decisión, y, en consecuencia, la adopción o rechazo de un enunciado”, pero no pueden justificarlo.⁷⁶

En esta solución se claramente la estrechez del concepto popperiano de experiencia, la cual queda reducida en su esquema al sentido de la observación objetivadora de lo percibido externamente y de lo que de esta manera entra al cuerpo del sistema mediante la decisión intersubjetiva de los que observan lo mismo. En este sentido, la observación popperiana parece consistir en el *máximo distanciamiento* del mundo, distanciamiento que pude convertir no sólo al mundo, sino también al sujeto en objeto de conocimiento. Pero esto modo de entender la experiencia se apoya en el olvido de la “*condición encarnada*” del agente que hace ciencia. Esta condición se refiere a la necesaria pertenencia y vinculación de todas nuestras acciones al mundo, el cual no es primariamente mundo de objetos, sino el mundo de las necesidades y proyectos del hombre. Este mundo con su historia y las interpretaciones que lo contienen configuran el horizonte de posibilidades de interpretación de los hombres. En tal sentido, las experiencias que intervienen en la decisión de un enunciado básico son mucho más que meras percepciones y

⁷⁵ Ibid. p. 98

⁷⁶ Cfr. Ibid. 100-101. Respecto a la imposibilidad de justificar las decisiones Popper compara la elección de enunciados básicos con lo que sucede con el veredicto del jurado. Frete a este, “el fallo del juez es razonado: necesita una justificación, y la incluye. El juez trata de justificarlos por medio de otros enunciados –o deducirlo lógicamente de ellos-: a saber, los enunciados del sistema legal, combinados con el veredicto (que desempeña el papel de condiciones iniciales); y de ahí que sea posible apelar frente a un fallo, apoyándose en razones lógicas. Por el contrario solo cabe apelar frente a la decisión de un jurado poniendo en tela de juicio si se ha llegado a ella de acuerdo con *reglas de procedimiento aceptadas*: o sea desde un punto de vista *formal*, pero no en cuanto a su contenido. (el subrayado es mío) p. 105



no se reducen a ser simples motivos para elegir. Dichas experiencias están constituidas por las interpretaciones con que los agentes desarrollan la comprensión que tienen del mundo y que se interiorizan como hábitos distintos. En el caso del científico, la decisión por un enunciado básico en lugar de otro está influida por la manera de interpretar el mundo según el hábito que su ciencia ha desarrollado en él.

Todo lo que Popper pone en el contexto de descubrimiento de la ciencia como objeto de estudio de la psicología o la sociología y, por lo tanto, fuera del contexto de justificación que corresponde a la teoría de la ciencia es precisamente lo que interviene siempre en cualquier actividad. Sin embargo, el modo de interpretar el mundo científico, las reglas que supone esa interpretación y los hábitos que genera condicionan la conducta del científico. Las limitaciones de la teoría de la ciencia popperiana pueden verse mejor comparando dicha teoría con la concepción hermenéutica de la experiencia y del conocimiento.

Tercera Parte. Hermenéutica de la experiencia, conocimiento científico e interpretación.

1. La estructura hermenéutica de la experiencia.

La hermenéutica filosófica de Gadamer se ofrece como una hermenéutica que, pasando por alto la crítica nihilista de la ciencia que realizan Nietzsche y Heidegger, ahonda en la estructura interpretativa de “la experiencia real que es el pensar”. Me propongo entonces, ofrecer una descripción de esta estructura tomando como hilo conductor la propuesta de Gadamer en su obra *Verdad y Método*.

En la manera de asumir la hermenéutica, Gadamer se aparta de la tradición normativa o metodológica de la hermenéutica desarrolladas por Schleiermacher y Dilthey bajo el esquema de la exégesis bíblica o de la interpretación jurídica. Su hermenéutica sigue las huellas dejadas por la hermenéutica de Heidegger, es decir, no en “el sentido de una metodología, sino en el de una teoría de la experiencia real que es el pensar”⁷⁷. Por otra parte, Gadamer encuentra en la fenomenología del espíritu de Hegel y en su análisis de la experiencia la raíz del problema hermenéutico: “la dimensión histórica de la razón”. En consecuencia, entiende la experiencia del pensar como una experiencia dialéctica que reúne en sí misma la propia vida del espíritu. Pero en confrontación con Hegel, para quien “la vida del espíritu consiste más en bien en reconocerse a sí mismo en el ser otro”; -el espíritu se orienta hacia “lo positivo que se le aparece como extraño, y tiene que aprender a reconciliarse con ello reconociéndolo como propio”-, Gadamer considera el

⁷⁷ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método I*, Fundamentos de una hermenéutica filosófica, tras. Ana A. Aparicio y Rafael de Agapito, 5ª edic., Sígueme, Salamanca, 1993, p. 19



“comportamiento histórico del espíritu” no al modo de una superación formal, sino como “una experiencia que experimenta realidad y es ella misma real”.⁷⁸

Vista de esta manera, la experiencia hermenéutica se distancia considerablemente, hasta oponérsele, del modelo de experiencia de la ciencia moderna. Sin embargo, en tanto ella resume el aspecto originario del pensar y del conocer, constituye al mismo tiempo “el presupuesto necesario de la ciencia misma”. Hay, pues, una ambigüedad del sentido de experiencia que se anuncia ya en el título de verdad y método. En este caso, la preposición conjuntiva no une los términos sino que los separa, refiriéndolos a instancias opuestas: la experiencia del “acontecer del ser” en que la verdad se hace manifiesta y la del método que reduce la experiencia de verdad al procedimiento de constatación de la correspondencia entre enunciado y mundo.

Gadamer dirige su crítica hacia el planteo de la ciencia moderna que asimila la verdad al método, asimilación que se traslada también al intento de autonomización de las ciencias del espíritu. Con este fin, el punto de partida de su argumentación es el problema de la “correcta comprensión de las ciencias del espíritu frente a las ciencias de la naturaleza”. Sobre esta base rechaza el punto de vista del historicismo defendido por Dilthey, que aún cuando parte de la historicidad general del saber humano continúa centrando el problema de la comprensión de las ciencias del espíritu en la cuestión del método (comprensión por oposición a explicación). Al mismo tiempo, defiende la especificidad hermenéutica de las ciencias del espíritu oponiendo a la abstracción objetivadora del método la experiencia viva del pensar: mientras la primera busca liberar a la experiencia de los elementos subjetivos o interpretativos mediante su ordenación y organización metodológica, la segunda afirma su carácter histórico-lingüístico. La experiencia en la que nos hallamos y desde la cual nos orientamos *comprendiendo* acontece siempre como interpretación, es decir, desde distintas perspectivas.

Lo que Gadamer quiere mostrar es que la aclaración (elaboración) que la interpretación hace del comprender habitual de la facticidad es un proceso que se da o acontece en la historia y es determinada por ella. Ahora bien, el comprender es para dicho autor antes que nada “acuerdo respecto a algo”.⁷⁹ Este algo que representa el “sobre qué” y el “en qué” los hombres están de acuerdo no son objetos en sí mismo arbitrarios, sino que señalan más bien “el camino y el objetivo del comprender”.⁸⁰ Es aquello sobre lo cual los hombres se entienden inmediatamente. De otra manera, se puede decir que representa el “marco de referencias” desde el cual se orientan y que se halla no explicitado. Cuando dos personas se entienden, dice Gadamer, esto quiere decir que “no solo se entienden en esto y

⁷⁸ Cfr. *Ibid.*, pp. 420, 1.

⁷⁹ Gadamer, *op. cit.* pág. 232.

⁸⁰ Gadamer, *op. cit.* pág. 233



lo otro, sino en todas las cosas esenciales que unen a los hombres”.⁸¹ Por tal motivo, la comprensión se vuelve un problema o se convierte en una tarea especial “sólo en el momento en que esta vida natural en el referirse conjuntamente a las mismas cosas, que es un referirse a una cosa común, experimenta alguna distorsión”.⁸² Es entonces cuando se explicita algún contenido de nuestro “marco referencial” como tema de opinión, convirtiéndose en un “dato fijo” que se interpreta como la opinión de otro, del texto, de la tradición.

El modelo que utiliza Gadamer para hacer visible la realidad histórica del comprender es el modelo del texto. Cuando alguien emprende una lectura no se enfrenta al texto desde una posición neutral porque no puede cancelar sus opiniones ni sus posiciones previas respecto al contenido que se ofrece. Lo que la lectura exige es simplemente estar abierto al texto, lo cual quiere decir que se pone la opinión del otro en relación con el conjunto de las opiniones propias. Comprender un texto en este sentido significa “dejarse decir algo por él” haciendo que las opiniones que manifiesta entren en diálogo con las opiniones previas o prejuicios del intérprete de manera que, por esta vía, pasado y presente se superen en una nueva comprensión o acuerdo. A partir de este modelo, la comprensión se entiende “*más que como una acción de la subjetividad como un desplazarse uno mismo hacia un acontecer de la tradición*, en el que el pasado y el presente se hallan en continua mediación”.⁸³ La hermenéutica de la experiencia tiene por tanto que mostrar en la comprensión la realidad histórica misma. Todo comprender acontece en un momento determinado y es, al mismo tiempo, “*efecto de la historia*”. Por otro lado, comprender es interpretar y toda interpretación tiene que hacer consciente la propia situación hermenéutica, es decir, la vinculación del pensamiento a un determinado horizonte histórico –llegamos a comprender por “fusión de horizontes”-. La situación hermenéutica nos pone así ante la tarea de atender a los propios “prejuicios” (juicios previos) que orientan nuestra comprensión, no con el fin de eliminarlos, sino con el propósito de elaborarlos con el objeto de aclarar los proyectos y expectativas que forman parte de nuestro horizonte de comprensión. En realidad, dice Gadamer, “mucho antes de que nos comprendamos a nosotros mismos en la reflexión, nos estamos comprendiendo de una manera autoevidente en la familia, la sociedad o el estado en que vivimos”⁸⁴. En esa comprensión “los prejuicios son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser”.⁸⁵

Por otra parte, tener presentes los prejuicios que intervienen en nuestra comprensión cotidiana, elaborándolos a partir de una interpretación adecuada no es otra

⁸¹ Ibid.

⁸² Ibid.

⁸³ Gadamer, op. cit., pág. 360

⁸⁴ Gadamer, op. cit., p.344.

⁸⁵ Ibid.



cosa que aceptar los límites de la comprensión, que se presenta siempre bajo los efectos de la historia y es ella misma efectual. Queda abierto así otro rasgo importante del comprender: en la comprensión que hacemos en cada caso opera ya el “principio de la historia efectual”. Tal como lo expresa el mismo Gadamer, “cuando intentamos comprender un fenómeno histórico desde la distancia histórica que determina nuestra situación hermenéutica en general, nos hallamos siempre bajo los efectos de esta historia efectual”⁸⁶. La circularidad hermenéutica del comprender se expresa aquí en los términos de un pensar que experimenta en su propio movimiento el devenir de la historia, esto es, de un pensar situado en el tiempo. “La conciencia de la historia efectual es, en primer lugar conciencia de esta situación hermenéutica”⁸⁷. Es la historia efectual que opera en toda comprensión la que “determina por adelantado lo que nos va a parecer cuestionable y objeto de investigación” y ella “sigue siendo operante aún allí donde se afirmado ya la metodología de la moderna ciencia histórica, haciendo de lo que ha devenido históricamente, de lo transmitido por la historia, un objeto que se trata de establecer igual que un dato experimental”⁸⁸. Sólo el desconocimiento de dicha situación hermenéutica pudo, y puede todavía, conducir a interpretar la experiencia del mundo teleológicamente como un momento objetivo para alcanzar la verdad. La experiencia hermenéutica a través de la cual el comprender (interpretar) hace posible la aclaración de nuestros prejuicios sobre el mundo y por medio de la cual acordamos o consensuamos nuestras opiniones acerca de algo; dicha experiencia no se reduce a ser sólo un momento confirmatorio (experimentación) de nuestras creencias o afirmaciones sobre la realidad. “El concepto de experiencia y la esencia de la experiencia hermenéutica” reclaman así una dilucidación de la estructura interpretativa de la experiencia en general, de la cual la experiencia científica sólo representa una parte.

Uno de los aportes más importantes de *Verdad y Método*, como señalé anteriormente, consiste justamente en la descripción de la estructura de la experiencia hermenéutica, tarea que tiene por objeto hacer manifiesta la radical movilidad del pensar que transcurre en el tiempo y *es historia*. Este pensar es una experiencia viva que no se deja someter a ningún cánón y que, cuando lo hace como es el caso en la ciencia, lo hace a condición del “olvido” de la situación originaria de donde parte.

Para Gadamer lo que importa tener en cuenta en el análisis de la “conciencia de la historia efectual” es que tiene “la estructura de la experiencia”. Esto es lo que tanto la tradición hermenéutica anterior a Heidegger, como la ciencia moderna no reconocen. La hermenéutica de Dilthey, aún cuando se funda en una “filosofía de la vida” y afirma el carácter comprensivo de las ciencias del espíritu, ofrece, sin embargo, una teoría de la experiencia que, en la medida en que se orienta por el intento de establecer un criterio de

⁸⁶ Gadamer, op. cit, p. 371.

⁸⁷ Gadamer, op. cit. p. 372.

⁸⁸ Gadamer, op. cit. p. 18.



autonomía de dicha ciencia, “desatiende la historicidad interna de la experiencia”. A la vez, la ciencia moderna tiene como objetivo principal “objetivar la experiencia hasta dejarla libre de cualquier momento histórico”⁸⁹. En tal sentido, la ciencia “rompe” con la comprensión cotidiana del mundo de la vida invirtiendo la relación natural por un relación objetiva y objetivable cuya expresión se condensa en el esquema *Sujeto-Objeto*. Dentro de esta perspectiva es lógico que la experiencia quede en todo momento relegada a la observación de hechos o de casos que se traducen en juicios de percepción. El concepto de experiencia deriva aquí del papel que cumplen las experiencias en la inducción. En ella, la experiencia es, pues, ordenada y configurada metodológicamente como el punto de partida del conocimiento, al mismo tiempo que como el fin hacia el cual tienden nuestras conjeturas sobre la realidad en tanto tienen que ser confirmadas o refutadas. Una de las características de las experiencias científicas es su repetitividad, ya que al poder ser repetidas por cualquiera queda garantizada la objetividad e intersubjetividad del conocimiento que ellas aportan.

Ahora bien, ¿de qué manera la estructura interpretativa de la experiencia que se desprende del la conciencia de la historia efectual puede ampliar el concepto de experiencia que deriva de la concepción científica del mundo? La respuesta a esta pregunta nos introduce de lleno en la descripción que Gadamer hace de esta estructura. Para él “la experiencia está esencialmente referida a su continuada confirmación, y cuando esta falta ella se convierte necesariamente en otra distinta”⁹⁰. Esto hace de la experiencia un principio abierto: toda experiencia está abierta siempre a nuevas experiencias. Para ilustrar este carácter, Gadamer se vale de una metáfora de Aristóteles con la cual éste explica la lógica por la cual una experiencia no confirmada se convierte en otra distinta. Aristóteles compara las diversas observaciones que uno hace con un “ejército en fuga”. Al igual que dicho ejército, las observaciones “también son fugaces, no se quedan donde estaban”. Hasta que en la fuga generalizada “una determinada observación se ve confirmada en el marco de una experiencia repetida, entonces se detiene. Con ello se forma un primer foco fijo dentro de la fuga general. Si a éste se le empiezan a añadir otros, al final el ejército de fugitivos acaba deteniéndose y obedeciendo de nuevo a la unidad de mando. El dominio unitario del conjunto es aquí una imagen de la ciencia”⁹¹. Pero aunque con esta metáfora, Aristóteles piensa la experiencia por referencia a la ciencia, especialmente a la formación de conceptos, Gadamer considera que ella ilustra el momento decisivo de la esencia de la experiencia: su estar permanentemente abierta a nuevas experiencias. De esta manera puede decirse que en la facticidad de la existencia que en cada caso es comprendiendo, “la experiencia tiene lugar como un acontecer del que nadie es dueño, que no está determinada por el peso propio de

⁸⁹ Cfr. Gadamer, op. cit., p. 421

⁹⁰ Gadamer, op. cit. p. 427

⁹¹ Gadamer, op. cit., p. 427



una u otra observación sino que en ella todo viene a ordenarse de una manera realmente impenetrable”⁹². La experiencia que se tiene “con esto o con lo otro” surge de repente y “vale hasta que aparezca otra experiencia nueva”.

Por otra parte, la “unidad” que emerge de la experiencia no es todavía la del concepto, pero la hace posible. A ella alude la “generalidad de la experiencia” y se ubica entre las diversas percepciones individuales y la “generalidad del concepto”. A partir de esta distinción la experiencia comprende dos momentos: el momento positivo de la experiencia, por el cual éstas se integran en nuestras expectativas y las confirman (momento inductivo) y, un momento negativo, que se da cuando “nuestras expectativas resultan frustradas por una novedad no anticipada”. Este sentido negativo de la experiencia tiene para Gadamer un efecto productivo, puesto que “el hecho inesperado proporciona al que posee experiencia una nueva experiencia”⁹³. En este pasar de una experiencia a otra se revela la estructura interpretativa de la experiencia determinada por la conciencia de la historia efectual.

La particular apertura por la que se accede a una nueva experiencia desde una experiencia previa, que se nos ha develado como error o equivocación, hace de la comprensión interpretadora un evento o suceso irreplicable y, por lo tanto histórico. En este sentido no es posible hacer dos veces la misma experiencia. “Una misma cosa no puede convertirse para uno en una experiencia nueva. Sólo un nuevo hecho inesperado puede proporcionar al que posee experiencia una nueva experiencia”⁹⁴. El movimiento que define el paso de la experiencia previa a la nueva tiene la forma de “la inversión de la conciencia”, y a través de ésta el saber se reconcilia con lo extraño apropiándose de él. Gadamer apela aquí a Hegel para mostrar la verdadera esencia de la experiencia que consiste en ser un movimiento dialéctico en el cual el “que experimenta se hace consciente de su experiencia” ganando de este modo “un nuevo horizonte dentro del cual algo puede convertirse para el en experiencia”. La vuelta reflexiva en que consiste dicha inversión hace posible la revisión de nuestros conceptos y la adecuada interpretación de los prejuicios de los habíamos partido en la experiencia inicial. En este giro hermenéutico hacia nuestra comprensión habitual la dialéctica de la experiencia se consume en la “apertura de la experiencia que es puesta en funcionamiento por la experiencia misma”.⁹⁵

Por lo tanto, la experiencia es experiencia de nuestra propia historicidad y forma parte de la esencial finitud del hombre. En tanto historicidad que se desenvuelve en el tiempo y se comprende siempre de modo diferente la experiencia tiene que ver también con la *tradición*. Pero “la tradición no es simple acontecer que pudiera conocerse o dominarse

⁹² Gadamer, op. cit., p. 428

⁹³ Gadamer, op. cit., p. 429

⁹⁴ Ibid.

⁹⁵ Cfr. Gadamer, op. cit. p.432



por la experiencia, sino que es *lenguaje*, esto es, habla por sí misma como lo hace un tú”⁹⁶. La actividad aclaratoria de nuestra situación hermenéutica (interpretación) y de la experiencia que surge en ella tiene que ser realizada como diálogo. El tú que la tradición representa no es un objeto sino que se comporta respecto a objetos, y la comprensión que media entre el tú y el intérprete acontece en la conversación. De esta manera, “comprender lo que alguien dice es ponerse de acuerdo en la cosa, no ponerse en el lugar del otro y reproducir sus vivencias”⁹⁷.

En la experiencia del comprender el lenguaje constituye el *medio* o condición de posibilidad del acuerdo entre interlocutores y del *consenso* sobre la cosa. El problema hermenéutico se convierte así en el problema del correcto acuerdo sobre un asunto que se manifiesta en la conversación. Como puede verse, la experiencia, para Gadamer tiene una estructura interpretativa que se expresa a través de los acuerdos mediados lingüísticamente. En ella, el lenguaje es “el medio universal en el que se realiza la comprensión misma. La forma de realización de la comprensión es la interpretación”⁹⁸

Cuando se compara la estructura de la experiencia que se manifiesta en el análisis de la hermenéutica de la facticidad de Heidegger con el desarrollo que esta alcanza en la hermenéutica de Gadamer se puede ver con claridad la transformación lingüístico-dialógica del comprender heideggeriano, que es visto ahora como acuerdo intersubjetivo. El modo de ese acuerdo es el diálogo en la forma de la pregunta y la respuesta. Dicho diálogo a su vez se entiende como una conversación ininterrumpida con la historia de la tradición que opera en nuestras experiencias del mundo. Al igual que el entender práctico, pre-predicativo (comprensión) de Heidegger, el comprender gadameriano también se da en el mundo de la vida y constituye el núcleo de la estructura de la experiencia.

En la experiencia del mundo de la vida la comprensión, en cuanto “acuerdo intersubjetivo en la cosa”, presupone el lenguaje del cual los interlocutores participan mediante la conversación. El lenguaje es así el medio en el cual se realiza la comprensión. Pero en la medida en que la tradición habla en el lenguaje como un tú, el lenguaje resulta el presupuesto necesario e ineludible de la comunicación cotidiana. Por otra parte, toda comprensión es interpretación, una interpretación cuyo sentido queda asegurado en la conversación por los presupuestos del lenguaje que los interlocutores comparten. Cuando los presupuestos que articulan el marco referencial de los hablantes resultan problematizados, la interpretación se convierte en necesidad de una nueva comprensión o acuerdo. En este sentido, la interpretación, cuya meta consiste en aclarar la comprensión, asume la forma de la inversión de la conciencia de la experiencia. Cuando la comprensión sostenida por el acuerdo sobre algo a partir del lenguaje compartido en la conversación

⁹⁶ Gadamer, op. cit., p.434

⁹⁷ Gadamer, op. cit., p. 461

⁹⁸ Gadamer, op. cit., p. 467



experimenta alguna distorsión, entonces la interpretación cotidiana del mundo se vuelve sobre sí en un esfuerzo por aclarar el lenguaje, que asume la forma de un preguntar y responder por la tradición. Esta actitud reflexiva de la interpretación se asienta sobre la estructura esencialmente abierta de la experiencia. Cada interpretación que los interlocutores hacen para aclarar el lenguaje que hablan deviene en una nueva experiencia y constituye un movimiento más en el acontecer de la experiencia general. En ella, como dice Gadamer, “el ser que se interpreta es lenguaje”.

Finalmente, queda aclarada así la estructura interpretativa de la experiencia en la hermenéutica de Gadamer. Ella se manifiesta en el modo de ser del Dasein en tanto ese modo de ser consiste en el acuerdo lingüístico e intersubjetivo acerca de algo, acuerdo que es sostenido por el lenguaje que habla a través del tú de la historia de la tradición. Al mismo tiempo, la comprensión es un acuerdo que se realiza siempre y constantemente en el mundo como interpretación. En tal acuerdo, la experiencia adquiere la forma de una experiencia interpretativa del mundo. Dicha experiencia es una tarea constante y en cada caso diferente, puesto que es esencialmente dialéctica. Cada interpretación consiste en la elaboración de una comprensión o acuerdo distorsionado cuya solución adquiere para los interlocutores el sentido de un nuevo acuerdo sobre un horizonte también renovado.

2. Conocimiento científico e interpretación.

La idea de vincular conocimiento científico e interpretación está apoyada en la estructura hermenéutica de la experiencia, tal como ella quedó descripta a partir de la hermenéutica de Gadamer. Es fácil entender entonces en qué sentido el conocimiento científico constituye una modalidad de la interpretación de la existencia fundada en la estructura primaria del comprender previo del Dasein como “ser-en-el-mundo”.

Por otro lado, la ampliación del concepto de experiencia que abarca tanto la participación o pertenencia del ser del hombre en el mundo, como la interpretación de la existencia que este realiza comprendiendo, en la medida en que se encuentra “ya siempre” bajo los “efectos de la historia”; dicha ampliación supone un cambio en el modo de entender el conocimiento. Este ya no puede seguir comprendiéndose desde el esquema de la representación puesto que toda representación se da desde el principio dentro de una determinada situación histórica u horizonte de interpretación del ser-ahí del hombre (Dasein). La representación además presupone el distanciamiento del ser del agente que interpreta del mundo y, por lo tanto, un cierto grado de abstracción que convierte la experiencia del pensar –en cuanto experiencia del ser- en una simple investigación sobre el ente (es decir en metafísica). Al hacerlo así, la representación sólo asume un momento de la experiencia, el momento de la observación de hechos, olvidando o suprimiendo intelectualmente el momento protagónico que encierra toda relación al mundo.



El conocimiento considerado en su pleno sentido es él mismo experiencia; la experiencia del pensar que acontece históricamente y mediada por los signos o por el lenguaje. El conocimiento no es solamente un modo de interpretación de la existencia, sino que constituye al mismo tiempo, en cuanto experiencia, el modo general de relacionarse la vida dentro de la esfera de posibilidades del ser. Una de las maneras que tiene de suceder y concretarse dicha relación es lo que comunmente se entiende por conocimiento científico, es decir, conocimiento fundamentado, racional, metódico y con pretensión de objetividad.

Desde este punto de vista, conocimiento científico e interpretación no designan términos opuestos ni suponen ninguna discontinuidad en el pensamiento y la experiencia. Al contrario, los dos convergen en el hombre como dos posibilidades de un mismo todo: la expresión de la vida. Pero esta no incluye solo la vida del sujeto como voluntad dirigida o enfrentada a un objeto, sino que se extiende a toda existencia, tanto la existencia abierta de del ser-ahí con otros del hombre, como la existencia de los animales, las plantas y los entes materiales. Conocer en este sentido es articular alguna de las posibilidades del ser dentro de la totalidad de la vida. Cada articulación es una manera en que se da la experiencia y que en el caso del existente humano tiene una estructura interpretativa.

Conclusión

La indagación sobre la estructura de la experiencia a partir de las perspectivas epistemológica y hermenéutica hizo posible explicitar dos maneras distintas de concebir la relación de conocimiento: como *relación* entre las proposiciones o conjeturas en la mente del científico y los hechos observados objetivamente (intersubjetivamente), o como "*fusión de horizontes*" entre el mundo del intérprete y el mundo del texto, en cuanto este último constituye la respuesta de otro intérprete al mismo problema desde otro tiempo. En los dos casos, la experiencia o bien se refiere a la observación y, como tal, implica un método de demarcación del saber en general entre conocimiento científico y no científico, o bien consiste en las maneras en que acontece la interpretación entre agentes o intérpretes pertenecientes al mundo.

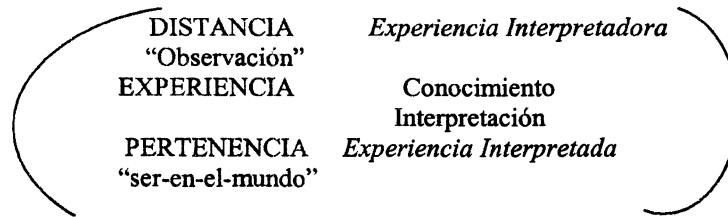
De esta forma conocimiento científico e interpretación se oponen como modos contrapuestos de dirigirse a las cosas a los que van unido tanto la pretensión científicista de afirmar el modelo de las ciencias empíricas como modelo universal de conocimiento, como la pretensión contraria (historicista) de reservar para la ciencias del espíritu un modo particular de acceso a la realidad. Ambas pretensiones son las que se juegan como dije en el debate explicación-comprensión, debate que cada tanto reaparece bajo nuevas perspectivas. Sobre esto sólo puede decirse que los términos "explicación" y "comprensión" nombran dos alternativas reduccionistas que se traducen: del lado de la primera, en "la tesis de no diferenciación, de la continuidad epistemológica entre ciencias naturales y ciencias del



hombre”, del lado de la segunda, en la tesis de la “reivindicación de una irreductibilidad y de una especificidad de las ciencias del hombre”.⁹⁹

Pero como se desprende de mi análisis de la hermenéutica de Heidegger y Gadamer, el conocimiento científico constituye una modalidad más del comprender del *Dasein*, que deriva de la estructura del comprender previo del hombre en cuanto “ser-en-el-mundo”. La estructura de este comprender -que es interpretación- es la estructura hermenéutica de la experiencia. De acuerdo con ésta, la manera en que el *Dasein* se orienta en el mundo es según el modo de los proyectos entendedores y de la preocupación en la que el hombre se ocupa de las cosas. Por lo tanto, el modo de los proyectos entendedores y de la preocupación del científico presupone las mismas “condiciones” del intérprete en el mundo de la vida.

A partir de este punto de vista y de las consecuencias que Gadamer saca del análisis de Heidegger ha quedado de manifiesto cómo la estructura hermenéutica de la experiencia nos permite ampliar la concepción del conocimiento superando las limitaciones y posibles reducciones de la teoría de la ciencia. Esta estructura puede ser esquematizada de la siguiente manera:



La experiencia, por tanto, se presenta, de manera general, como el contacto o encuentro de un ser con otro ser que se expresan en diferentes interpretaciones una de las cuales es la que llamamos conocimiento científico. Éste surge, como puse de manifiesto, de la manera en que se articulan ciertas prácticas humanas en la sociedad occidental y que dan origen a una forma específica de comprender el mundo. Para la modernidad y el positivismo esa comprensión era determinada por el modo de dirigirse el sujeto al mundo en la medida en que ambos son pensados como términos contrapuestos de la relación de conocimiento. La hermenéutica, en cambio, ha mostrado que entre ambos términos de la relación interviene la interpretación, que tiene historia y determina –como tradición o efecto de la historia acontecida- las posibles maneras de orientarse los intérpretes a las cosas. Ese modo de orientarse no es ya el de la representación sino el del diálogo o de la conversación entre intérpretes. Al mismo tiempo, el doble aspecto de la experiencia –como distanciamiento y como pertenencia- cobra ahora un nuevo sentido. La distancia objetivadora que introduce

⁹⁹ Cfr. Paul Ricoeur, *Del texto a la acción*, op. cit., pp. 149 ss.



toda acción del sujeto o intérprete respecto de la cosa que se comprende no implica una huida del mundo hacia un punto abstracto “en ninguna parte” desde donde dirigir la mirada u observación sobre los acontecimientos y “hechos” del mundo. El intérprete mismo es un acontecimiento que sucede en el mundo y no puede abstraerse de él. Por tanto, la distancia temporal entre intérpretes se resuelve en la *comprensión* como “fusión de horizontes”.

En cuanto tal, el movimiento de la experiencia que va de la pertenencia a la distancia y viceversa, se presenta bajo un nuevo rasgo: el movimiento dialéctico entre “experiencia interpretada” y “experiencia interpretadora”. La primera se refiere a nuestra condición de agentes encarnados en el mundo y es la interpretación en la que “nos encontramos” como miembros de una comunidad de interpretación; la segunda, alude al sentido o significación (interpretación) “creada” por el intérprete -o los intérpretes-, que si bien implica una “ganancia” respecto a la anterior no se da sino mediada intersubjetivamente por los signos o el lenguaje y afectada por la historia. En este punto es donde más claramente se muestra la complejidad del “círculo hermenéutico” que caracteriza a la experiencia.

La indagación sobre el conocimiento científico, sus críticas en la filosofía contemporánea y su relación con la experiencia, si bien me permitió delimitar y definir el marco teórico de una problemática importante para la filosofía: la relación entre conocimiento, interpretación y experiencia; sin embargo, no agota todas las posibilidades que ofrece una temática tan amplia. Un aspecto a tener en cuenta a partir de este trabajo es aquel que se refiere a las maneras como se articula la estructura hermenéutica de la experiencia físico-biológica, histórica, social, lingüística, etc. Cada una de ellas merece una investigación aparte y constituyen el marco de referencia de la teoría de la experiencia sobre la cual intento establecer una perspectiva diferente en la consideración del conocimiento, la experiencia y el lenguaje.