



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**



**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
POSGRADO EN FILOSOFÍA**

**EL ESTATUS EPISTEMOLÓGICO DEL PRINCIPIO  
DEL FALIBILISMO Y EL PROBLEMA DE LA  
JUSTIFICACIÓN DEL CONOCIMIENTO.**

**TESIS**

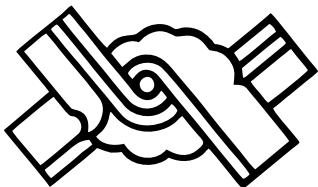
**QUE PARA OBTENER EL GRADO DE:**

**MAESTRO EN FILOSOFÍA**

**PRESENTA**

**EDGAR SERNA RAMÍREZ**

**TUTOR:  
DR. AMBROSIO VELASCO GÓMEZ**



**CIUDAD UNIVERSITARIA**

**SEPTIEMBRE, 2010**



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

**El estatus epistemológico del principio del falibilismo  
y el problema de la justificación del conocimiento**

**Por Edgar Serna Ramírez**



*Dedico este trabajo a mi amigo Arturo  
y a mi maestro Manuel Pontes.*



## Preámbulo

Durante la realización de este trabajo he procedido exponiendo las ideas de mis maestros y de otros autores para explorar más aún su potencial heurístico, o, en su caso, para examinarlas críticamente. Esta manera de proceder me ha llevado a cometer una pequeña e inocua indiscreción: la de referirme a los autores, de cuyas ideas he aprendido tanto y que aquí cito y discuto, sin anteponer siempre el grado académico (por lo que aprovecho este breve espacio para hacerlo). Hay dos razones. Porque si lo hiciera con unos tendría que hacerlo con todos, por una parte, y porque, además, resulta tedioso tener que reiterar lo que ya es bastante claro, a saber, que todos los maestros de los que he hecho lo posible por aprender tienen un gran nivel académico y, lo que es más importante, porque todos, sin duda, garantizan la calidad, el esfuerzo y la honestidad intelectual que he tratado de imprimir a mi propio trabajo. Desde luego, de todos los errores e imprecisiones que haya cometido en el mismo sólo yo soy responsable.

Agradezco al Dr. Ambrosio Velasco y a la Dra. Ana Rosa Pérez Ransanz lo que, con respecto a la discusión en el ámbito de la epistemología y de la filosofía de la ciencia, he aprendido durante sus clases, a las que he tenido la fortuna de asistir. Con sus respectivas ideas, es bastante claro que ellos mismos participan en la discusión actual sobre epistemología y permiten, además, que en nuestro país haya un elevado nivel en este terreno. Junto con el Dr. Olivé y el Dr. Raúl Alcalá, forman parte directamente de la tradición en el debate filosófico que alcanzó una cima, en lo particular, a lo largo del siglo pasado en Europa y en Estados Unidos; sin duda, todos ellos se han integrado a una de las discusiones filosóficas más atractivas y apasionantes que haya tenido lugar.

Por ejemplo, al estudiar y difundir los cuatro, receptiva y críticamente, la obra de Larry Laudan, quien hereda, y continúa directamente, el debate propiciado por filósofos como T.-S. Kuhn, K.-R. Popper e I. Lakatos, han sabido merecer los éxitos académicos que entretanto han alcanzado, y que todos los que hemos sido sus alumnos reconocemos.

Los trabajos del Dr. León Olivé, junto con las discusiones que ha mantenido con otros autores sobre problemas epistemológicos tales como el del realismo, la verdad, el pluralismo, han sido para mí sobremanera provechosos. Sin embargo, no he podido aquí realizar un estudio minucioso de sus ideas debido a que he acotado sobremanera la lista de autores con los que he trabajado (admito que esta es una omisión importante que, espero, pueda subsanar después). Su exposición de la filosofía de la Laudan, por ejemplo, es muy esclarecedora.

Es mucho lo que, a todos, el Dr. Luis Villoro nos sigue enseñando. En lo que se refiere a mi particular caso, fue (y aún sigue siendo) su insistente y apasionada argumentación en defensa del principal problema de la epistemología y de la filosofía política, que es, para él, el problema general de la validez o legitimidad o justificación (en ambos ámbitos: tanto del conocimiento, como de las distintas concepciones sobre el bien común o la vida buena), lo que más influencia ha tenido en mi estudio.

La labor académica tanto de las Doctoras Margarita Valdés y Claudia Lorena García, como de los doctores Guillermo Hurtado, Raúl Alcalá, Carlos Pereda y Ricardo Sandoval, ha sido muy estimulante con respecto a los problemas que discuto aquí. Aun cuando haya aspectos en los que me

separo de sus posiciones al abordar ciertas ideas y problemas, empero es enorme el caudal de cosas que he aprendido gracias a sus clases y/o sus escritos.

De las primeras, por ejemplo, tengo muy presentes sus clases sobre epistemología y filosofía del lenguaje: la Dra. Valdés me hizo tomar conciencia, por ejemplo, de los alcances y límites de la filosofía del lenguaje ordinario, y de la necesidad de abordar los problemas filosóficos con rigor y precisión, mientras que en las clases de la Dra. Claudia Lorena obtuve un amplio y esclarecedor panorama de los peculiares problemas de la epistemología contemporánea. Con respecto al Dr. Raúl Alcalá, sus escritos sobre diversos aspectos en la obra de T.-S. Kuhn, así como sus investigaciones con respecto a los tipos de racionalidad y la relación que mantienen con el concepto de tradición, han enriquecido mi trabajo y espero que esa influencia haya quedado estampada a lo largo de las páginas del presente estudio.

A su vez, dado que el Dr. Ricardo Sandoval conoce muy bien la discusión epistemológica entre los autores cuyas reflexiones he estudiado y examinado durante este trabajo, sus comentarios al mismo fueron muy importantes, pues, gracias a ellos, han quedado a la vista posibles puntos débiles en mi argumentación y, también, distintas maneras de explorar las soluciones que propongo a ciertos problemas; por todo esto, quiero decir aquí que aprecio mucho la atención, la generosidad y el cuidado con el que ha leído este escrito.

Las ideas del Dr. Guillermo Hurtado con relación al estatus del principio del falibilismo han sido, sobre todo, un estímulo para la discusión que realizo aquí; asimismo he aprendido mucho de las clases y de los artículos que ha publicado el Dr. Carlos Pereda; en lo particular, me ha parecido especialmente significativo su análisis del concepto aristotélico de *prudencia*.

Aun cuando sus ideas se vinculen poco con el tipo de debate a que se aboca mi investigación, no puedo, sin embargo, ni debo, dejar de mencionar que sin los cursos que tomé con el Dr. Ricardo Horneffer este estudio sencillamente no hubiera tenido lugar, pues él me enseñó (y me permitió confirmar lo que ya antes turbia y confusamente intuía) que la labor filosófica, además de buscar establecer límites, también se propone investigar cuáles puedan ser las posibilidades en latencia. El filósofo no es el que establece verdades, sino quien las *busca*.

Para hacer explícita la posición que defiendo y para aclarar los argumentos que presento en este trabajo, recurro al método del contraste discursivo: señalo mis puntos de vista cuando expongo, recupero y/o critico las ideas de otros autores. Procedo así porque albergo la convicción de que, para saber qué plantea alguien es *más* o, al menos, *tan* importante, averiguar, no sólo cuáles son las tesis que afirma, sino también *cuáles son las que rechaza*. Esto último tiene cierta relevancia porque la aportación original de un autor puede aquilatarse sólo debido a su discusión con otros filósofos, esto es, en relación con las tradiciones en las cuales se sitúa y de las cuales se desprende.



## **Introducción**

### **Ramificaciones del problema principal: las distintas maneras como se ha intentado dar cuenta del problema de la objetividad.**

#### **§ 1. La clasificación sobre las tres formas de dar cuenta del problema epistemológico de la objetividad y los dos propósitos principales de este estudio.**

Es fundamental delinear y definir la estructura de conceptos y distinciones sin los que este trabajo no hubiera podido llevarse a cabo. Tal armazón o estructura se halla detrás de los argumentos, además de que los vuelve coherentes.

Teniendo en cuenta tal objetivo he llevado a cabo esta introducción; aquí establezco, en primer lugar, una clasificación que me ha permitido delimitar los problemas que abordo, y que se refiere a la específica manera como se ha ramificado el problema epistemológico de la objetividad.

En lo que sigue aclaro, en suma, cuál es el problema a que se aboca mi estudio, junto con las preguntas que se desprenden del mismo. Para empezar, es conveniente dejar claro cuál es el punto de partida.

La epistemología es la rama de la filosofía que se propone dar cuenta de la objetividad en la adquisición del conocimiento,<sup>1</sup> al tiempo que explica cómo se desarrolla y progresa.

---

<sup>1</sup> Por *conocimiento* me refiero al conocimiento *proposicional* (es decir, aquél referido a la cuestión de *qué* sea algo, en general). No tomo en cuenta, por ende, el llamado conocimiento acerca de *cómo hacer algo*.

Si el lector desea investigar más las distinciones entre el conocimiento proposicional y el conocimiento acerca de cómo hacer algo, acuda a *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Second edition, p. 273 y ss.: “epistemology,” “Kinds of Knowledge;” General Editor: Robert Audi, Cambridge University Press, 1995.

Sin embargo, durante este trabajo presupongo que, durante los procesos de discusión sobre la validez del conocimiento, lo que se confronta, en todo caso, *no son únicamente enunciados entre sí*. Sigo a Habermas en cuanto a que admito, más bien, que en los debates se confrontan pretensiones de validez vinculadas a los enunciados al afirmarlos (esta posición la formula Habermas en el contexto de la defensa que hace de una teoría consensual de la verdad *basada en la pragmática de las afirmaciones*). En este momento sólo puedo suscribir esta posición dogmáticamente. Durante el capítulo tres aclararé los motivos por los que, en este punto, estoy de acuerdo con dicho autor.

Que aborde aquí los problemas de la epistemología bajo los términos del conocimiento proposicional no significa que ignore ni rechace la tesis en cuanto a que, durante los procesos de adquisición, incremento, desarrollo, sustitución o rechazo del conocimiento, jamás se confrontan enunciados de forma aislada, sino conjuntos sistemáticos de enunciados entrelazados unos con otros.

Con todo, si bien no cuestiono la importancia de la tesis de Duhem-Quine [véase: *Can theories be refuted? Essays on the Duhem-Quine Thesis*, edited by S. G. Harding, Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1976] sí me parece adecuado observar, empero, que la misma en modo alguno vuelve improcedente que sigamos refiriéndonos, tal y como lo hago aquí, al conocimiento proposicional. Esto se vuelve claro tan

Tomando en cuenta esto, cabe ahora recordar que las preguntas que se propone resolver el epistemólogo son las siguientes:

- 1) ¿En dónde radica la justificación del conocimiento?
- 2) ¿Por qué el saber es válido o legítimo no sólo para mí, o para un grupo particular, sino para quien sea?
- 3) ¿Por qué el avance del conocimiento no puede sustentarse en la mera persecución de intereses particulares, es decir, en la satisfacción de objetivos, fines y propósitos individuales o colectivos?

La separación entre la génesis y la validez de nuestras creencias, que las preguntas 2) y 3) ponen de relieve, no está acompañada del problema de la objetividad, como si de alguna manera pudiera considerarse que son cosas distintas; más bien (y por ahora sólo puedo expresar esto de modo tajante) ocurre que tal deslinde y aquél problema son una y la misma cosa: el deslinde origen/validez *es* el problema de la objetividad.<sup>2</sup> Y se trata, además, del problema que constituye la *premisa heurística* en el presente estudio.

Con relación al mismo, distingo, en términos analíticos, tres maneras con base en las que se ha intentado dar cuenta de ella:

a) la clásica definición tripartita del conocimiento (en la que se ha identificado el saber con la certeza<sup>3</sup>),

b) la tradición metodológica substantiva en epistemología (bajo los términos de la cual se ha intentado justificar el conocimiento, ya no estipulando una definición gracias a la que se especifiquen condiciones necesarias y suficientes para identificarlo, sino con base en la formulación de *reglas y métodos* que indicarían al científico o investigador *cómo y cuándo* seleccionar o rechazar una, o varias, propuestas teóricas<sup>4</sup>) y

---

pronto como advertimos que la crítica pública se lleva a cabo usualmente confrontando enunciados unos con otros, *sin* que sea forzoso que se hayan prescrito reglas metodológicas estrictas que determinen, sin ambigüedad, qué elegir y qué abandonar.

Además, la enseñanza que nos arroja el haber admitido el carácter holístico de las contrastaciones con las que se busca examinar la validez o justificación *inter-teórica*, no es que las contrastaciones o la discusión pública sean imposibles, sino que una refutación total y definitiva, *aquí y ahora*, sí lo es.

<sup>2</sup> Más adelante, en el § 3.2 de esta introducción, justifico por qué he identificado el dualismo origen/validez y el problema de la objetividad.

Esto lo hago cuando delimito 1) una específica concepción *epistemológica*, procedimental y naturalizada de la objetividad, en relación con otras posibilidades de concebirla, por ejemplo, con respecto a 1.1) una concepción epistemológica substantiva naturalizada, 1.2) una concepción epistemológica substantiva no-naturalizada o, en fin, 1.3) una concepción epistemológica procedimental, no naturalizada, de la objetividad; y, además, todas estas posibilidades en contraste, también, con 2) una concepción *causal* de la objetividad.

Allí mismo explico *qué* significa cada una de estas posibilidades, esto es, *qué* significa que una concepción sobre la objetividad sea epistemológica o causal, procedimental o substantiva, naturalizada o metafísica.

<sup>3</sup> Es importante aclarar que retomo el problema de la definición tripartita del conocimiento *tal y como resurge* en relación con los contraejemplos frente a la misma que Edmund Gettier expuso en el artículo de 1963: "Is justified true belief knowledge?" (publicado por primera vez en *Analysis*, Vol. 23, 1963).

<sup>4</sup> Y abordo esto tomando como casos paradigmáticos de la misma lo planteado por R. Descartes [*Discurso del método* (1637), varias ediciones] y F. Bacon [*Novum Organum Scientiarum* (1620), varias ediciones]. Entre los pensadores del siglo veinte, K.-R. Popper [*The logic of scientific discovery* (1934), New York: Science Editions, 1961] fue uno de los más destacados representantes de esta posición.

c) el programa metafísico en pos de un fundamento último del conocimiento y de la ética,<sup>5</sup> que se logre alcanzar a través de una filosofía primera (con ayuda del cual lo que se ha buscado es dar cuenta de la *autonomía* de la reflexión filosófica, en oposición -al menos durante el siglo veinte- al proyecto de una *naturalización* de la teoría del conocimiento<sup>6</sup>).

La primera se refiere a la pregunta de *qué* es el conocimiento, la segunda alude a la cuestión sobre *cómo* se realiza el cambio científico y la tercera, por último, concierne a la pregunta de *cuál* es el estatus de la epistemología.

(La primer cuestión se refiere a *qué* es el conocimiento *objetivo*, la segunda alude a la pregunta acerca de *cómo* es que se realiza *imparcialmente* el cambio teórico-conceptual y la tercera, en fin, tematiza el problema de si la epistemología es autónoma, tomando en cuenta que el propósito de esta disciplina ha sido históricamente el de dar cuenta de la *justificación* o *validez* del conocimiento).

Justifico esta clasificación porque, a mi juicio, nos permite sistematizar los argumentos, encontrar afinidades o diferencias importantes en la obra de los autores que se han ocupado de encarar y resolver el problema de la objetividad y, en especial, porque nos permite detectar, con mayor precisión, posibles puntos débiles en sus ideas o, por el contrario, aciertos o implicaciones que se pueden extraer de sus argumentos, los cuales, de otro modo, hubieran pasado inadvertidos. Esta clasificación, en suma, establece las coordenadas que permiten orientar y brindar orden a esta investigación.

Cabe aclarar que no se trata de una clasificación que esté pensada bajo los términos de una jerarquía; no hay nada que impida que pudieran formularse las tres exigencias de objetividad al unísono, dos de ellas pero no la otra, o una sola, cualquiera que sea, sin las demás.

---

<sup>5</sup> El programa metafísico busca la fundamentación, no sólo del conocimiento sino, también, de la ética. Como es bien sabido, Kant realizó las tres grandes críticas con respecto a *una sola razón*, que se ramifica empero en diversos ámbitos de investigación filosófica; la unidad de la razón es, desde luego, *formal*. La razón teórica y la razón práctica constituyen usos y aplicaciones distintos de una sola razón. Lo que indica esto es que el programa metafísico abarca tanto el ámbito práctico como el teórico.

Por lo demás, no debe confundirse este tipo de fundamentación metafísica con el llamado fundacionismo, pues éste se vincula con una específica idea o tesis sobre la justificación epistémica, y forma parte de la concepción de la objetividad que se refiere a la definición tripartita del saber, en la que se identifica el conocimiento con la certeza (véase el § 3.1 y el § 3.2. del capítulo uno).

No es forzoso satisfacer las exigencias del fundacionismo para emprender una fundamentación metafísica; y, a la inversa, es posible, sin duda, brindar argumentos a favor, o en contra, de la postura fundacionista *independientemente* de que se decida participar en el programa metafísico.

<sup>6</sup> Los representantes de esta posición son, por ejemplo, bajo los términos de una filosofía de la conciencia, R. Descartes [*Meditaciones metafísicas* (1641), varias ediciones], I. Kant [*Crítica de la razón pura* (1781, 1787), Madrid: Alfaguara, 2002] y, después del giro lingüístico, K.-O. Apel [*La transformación de la filosofía* (1972, 1973), Madrid: Taurus, 1985].

La expresión “fundamento último” podría parecer redundante. En efecto, podría uno suponer que, si se trata de un fundamento, es obvio que es también “último” e “irrebasable.” Pero no es redundante, porque también solemos decir, con respecto, digamos, a quien defiende cierto punto de vista, que lo ha *fundamentado* bien, es decir, que ha brindado buenas razones para sustentar sus ideas. Y esta noción acerca de lo que significa *fundamentar* una afirmación (brindando buenas razones), no debe confundirse con el programa metafísico en pos de un fundamento último de la ética y del conocimiento que se alcance a través de una filosofía primera.

Afirmo 1) que lo opuesto a la clásica definición tripartita es el escepticismo, 2) que lo contrario de la tradición metodológica substantiva en epistemología, es el irracionalismo y que, por último, 3) el programa metafísico en pos de un fundamento último del saber se opone al relativismo.

Enseguida, adelanto mi respuesta a posibles críticas, que aquí anticipo, con respecto a esta forma de clasificar los modos de dar cuenta de la objetividad. En específico, presentaré los siguientes posibles contraejemplos.

Se podría señalar, digamos, i) que todo aquel que se proponga especificar, merced a reglas metodológicas, qué propuesta teórica se deba elegir y qué otra, en cambio, rechazar, se opone también a, por lo menos, *una clase* de relativismo (el que se refiere, digamos, a la tesis de que los criterios metodológicos sean, siempre, históricos o contextuales); o que lo mismo sucede con quien identifique el conocimiento con la certeza, es decir, ii) se dirá de éste que, al hacerlo, rechaza la tesis de que el conocimiento sea siempre relativo a una situación histórica específica y de que dependa, así, de un grupo particular o, inclusive, de un individuo concreto.

También se puede replicar, a esta manera de clasificar las tres tentativas por dar cuenta de la objetividad en la teoría del conocimiento, iii) que quien se propone establecer criterios unívocos de selección *interteórica*, lleva a cabo dicha labor con el propósito de combatir *una clase* específica de escepticismo, a saber, aquél en relación con la posibilidad misma de que haya (o no) tales criterios y de que, además, podamos (o no) conocerlos.

Algo análogo se podría decir con respecto al irracionalismo; por ejemplo, iv) que quien prosigue el programa metafísico, defendiendo la posibilidad de una filosofía primera, se opone a *cierto tipo* de irracionalismo: aquél con base en el que se diría que la ausencia de un fundamento último del conocimiento sólo puede propiciar una concepción irracional, o sea, efímera, mutable o histórica (y, por esto, acaso arbitraria), del conocimiento.

O, en fin, v) que identificar el conocimiento con la certeza significa mostrar por qué no hay, o por qué no puede haber, ningún viso de irracionalidad en el mismo, pues si ocurriera que éste no es seguro ni definitivo, entonces tendría que ser, por ende, *irracional* cualquier intento de apresarlos con una definición (habiendo definido el término “irracional,” en este caso, como la suposición de que el conocimiento no sea certero ni definitivo, en el sentido de que, por ejemplo, si un amigo nuestro nos dijera que piensa ir en avión a Tokio, pero que no “sabe” si llegará a salvo, le decimos que es “irracional” que haga ese viaje).

Estos contraejemplos a la clasificación que he propuesto mostrarían que, en realidad, no hay una delimitación clara ni precisa de estos problemas filosóficos.

Pero es claro que, si así lo queremos, siempre podríamos hallar distinciones sutiles entre tipos de relativismo, de irracionalismo o de escepticismo. Con ello, sin duda ampliaríamos su significado, pero también pospondríamos, acaso indefinidamente, la discusión.

A lo largo de este trabajo he decidido adoptar la convención de definir de una sola y precisa manera tales problemas. Pero aclaro que no es una convención arbitraria. En lo que sigue me propongo justificar por qué razones he enfrentado, al escepticismo, la clásica definición tripartita; al irracionalismo, la tradición metodológica substantiva y, por último, al relativismo, el programa metafísico en pos de una filosofía primera.

Por lo que a este estudio se refiere, afirmo que la manera como he formulado los tres dilemas 1) es consistente y 2) además se apoya en los argumentos y en las exposiciones que han brindado otros autores con relación a estos problemas.

1) Para dar cuenta de lo primero, basta tener presente que en los contraejemplos que he formulado contra mi clasificación, los supuestos dilemas (irracionalismo/fundamentación

metafísica, definición clásica tripartita/relativismo, racionalidad del cambio en las creencias especializadas/escepticismo, etc.), no son genuinos porque, en ellos, los disyuntos *no* se oponen realmente entre sí: porque *no* se excluyen mutuamente.

El escepticismo no se opone a la racionalidad del cambio teórico-conceptual, ni ésta al relativismo (del mismo modo como la identificación del conocimiento con la certeza no se opone al irracionalismo ni a la desmesura relativista), por lo que tales conceptos *no* pueden usarse indistintamente. Sostengo que el escepticismo no es una forma de irracionalismo, ni que éste es un tipo de relativismo, etc.

Para empezar, es bastante claro que el escéptico no puede tomar partido con respecto al problema de la racionalidad del cambio teórico-conceptual porque, para él, *no* hay nada que pueda cambiar.

Por el contrario, quien no es un escéptico *sí* puede concebir que el cambio científico sea racional o irracional. Por eso, el escepticismo no puede ser una forma de irracionalismo, ni al revés. Quien suscriba una posición racionalista o irracionalista con respecto al problema del cambio teórico-conceptual, en modo alguno puede ser un escéptico, pues, si no hubiera conocimiento, no quedaría nada acerca de lo que uno pudiese concebir que cambia de forma racional o irracional; por consiguiente, lo que se opone a la tesis del escéptico no es la tesis de que el cambio teórico-conceptual es racional (merced, digamos, a la estipulación de férreas reglas metodológicas), sino la identificación del saber con la certeza. Así, Paul Feyerabend fue un irracionalista con respecto al cambio científico *sin* que haya sido, con todo, un escéptico.<sup>7</sup>

A su vez, un filósofo que participe del programa metafísico puede, sin ningún problema, rechazar la identificación del conocimiento con la certeza. Este es el caso, por ejemplo, de Karl Otto Apel.<sup>8</sup> Y esto es así porque al programa metafísico no se opone el rechazo de la identificación del conocimiento con la certeza (esto es, el escepticismo), sino la renuncia de la tesis de que haya, o de que pueda haber, un fundamento último del conocimiento y una filosofía primera.

---

<sup>7</sup> Feyerabend, por ejemplo, *no niega* que haya conocimiento científico; lo que cuestiona es, por un lado, que el cambio teórico-conceptual se realice de la manera como lo afirman ciertos filósofos de la ciencia [consúltese, por ejemplo, su *Contra el método*, (1975), México: REI, 1997] y que la institución que crea, incrementa, modifica, rechaza, sustituye y, a su vez, administra dicho conocimiento (a saber, la ciencia) posea un estatus superior al de otros ámbitos de la cultura, por otro. Piénsese en lo que este autor afirmó en *La ciencia en una sociedad libre* (1978), México: S. XXI, 1982; en *Por qué no Platón?*, (1982), Madrid: Tecnos, 2001 y, por último, en *Adiós a la razón*, (1984), Madrid: Tecnos, 2001.

Feyerabend muy bien hubiera podido suscribir la afirmación de R. Rorty acerca de la prioridad que tiene la democracia (es decir: la política) con respecto a la filosofía y la ciencia (me refiero al ensayo de Rorty titulado “La prioridad de la democracia sobre la filosofía,” que aparece en el Volumen 1 de sus *Escritos filosóficos: Objetividad, relativismo y verdad* (1991), Barcelona: Paidós, 1996 p. 239 y ss.).

Habermas, por cierto, planteó algo afín, *mutatis mutandis*, cuando, refiriéndose a su maestro Herbert Marcuse, señaló que es siempre mejor ser filosóficamente inconsecuente que políticamente irresponsable (aludiendo quizá, de modo indirecto, a M. Heidegger). Consúltese su trabajo: “Herbert Marcuse,” en *Perfiles filosófico-políticos* (1971), Madrid: Taurus, p. 213, 2000. Desde luego, es mucho lo que separa a Habermas de Rorty y de Feyerabend; pues para estos últimos no es la filosofía, aunque se haya apropiado, entretanto, de una *redescripción* naturalizada de sí misma, la que se encuentra *detrás* de la política ni de la democracia. En el caso de Rorty, por ejemplo, lo que ocupa el lugar de la *pragmática formal* de la ética discursiva es una tradición, a saber, la tradición liberal socialdemócrata que ya había defendido John Dewey.

<sup>8</sup> Cfr. K.-O. Apel, “Falibilismo, teoría consensual de la verdad y fundamentación última” (1987), en *Teoría de la verdad y ética del discurso* (1991), Barcelona: Paidós, 1991.

Es claro que Apel, quien se ha propuesto llevar a cabo una fundamentación última e irrefragable del conocimiento y de la ética, no puede ser, so pena de incongruencia, un escéptico (pues, si lo fuera, no tendría nada qué fundamentar); sin embargo, es significativo que lo contrario no sea el caso, pues un filósofo que *no* identifique el conocimiento con la certeza, añadiendo que puede haber conocimiento, aunque sea falible (haciendo, con ello, una leve concesión al escepticismo), *no* tiene por qué proseguir el programa metafísico en pos de un fundamento último del saber. Y esta última es, por cierto, la posición defendida por filósofos como Willard Van Orman Quine o Karl R. Popper,<sup>9</sup> pues éstos muestran que el rechazo de la identificación del conocimiento con la certeza *es del todo independiente* del venerable programa metafísico en pos de un fundamento último del conocimiento.

¿Cómo podemos percatarnos de que lo opuesto a la posición racionalista referente al cambio científico no es, ni la renuncia a la clásica definición tripartita del conocimiento, ni el rechazo del programa metafísico? Ya señalé por qué lo contrario del escepticismo no es la defensa de una posición racionalista con respecto al cambio teórico-conceptual (pues si el primero está en lo correcto, entonces la cuestión por la racionalidad o irracionalidad del cambio teórico-conceptual se torna carente de sentido). A su vez, lo opuesto a una posición racionalista no puede serlo la amenaza del relativismo porque la primera es indiferente con relación al problema de si hay, o no, un fundamento del saber más allá de la historia, ajeno al tiempo; lo que *sí* se opone a dicha posición racionalista, más bien, es la afirmación de que no haya reglas metodológicas que garanticen el transcurso racional del cambio en las creencias especializadas.

De la misma forma podríamos continuar con los demás supuestos contraejemplos; en lo que sigue, son necesarias unas cuantas palabras más acerca de por qué lo opuesto al escepticismo (es decir, el rechazo de la definición tripartita en la que se identificaba el conocimiento con la certeza) *no* es el programa metafísico.

Sin duda es correcta la afirmación de que ciertos filósofos, como Immanuel Kant y René Descartes, identificaron el conocimiento con la certeza,<sup>10</sup> pero sostengo que esto es, hasta cierto punto, independiente del programa metafísico en el que ambos participaron (y que adoptó, en cada uno de ellos, una orientación distinta<sup>11</sup>), pues lo que persiguieron con éste no fue otra cosa más que dar cuenta de la legitimidad, la justificación o la validez del conocimiento: no fue otro su objetivo principal; solamente de manera secundaria, indirecta,

---

<sup>9</sup> Cfr. W.V.O. Quine, "Epistemology naturalized" (1968), en *Ontological relativity and other essays* (1969), New York: Columbia University Press, 1969; y K.-R. Popper, *The logic of scientific discovery* (1934, 1959), *opere citato*.

<sup>10</sup> León Olivé, por ejemplo, menciona en su libro (2000) *El bien, el mal y la razón*, México: Paidós/UNAM, 2000, que durante "...siglos el paradigma aceptado del conocimiento científico se entendía en términos de *certeza*, y eso era concebido como tener creencias infalibles. Así se entendió desde la filosofía antigua, con Platón y Aristóteles, hasta la filosofía moderna de los siglos XVII y XVIII, con Descartes y Kant" (p. 51).

<sup>11</sup> Para Kant la metafísica estaba justificada en la medida en que su papel fuera *regulativo*, mientras que para Descartes la metafísica era *constitutiva* del conocimiento. Para el primero, de lo que se trataba era de legitimar la metafísica en tanto que ciencia, es decir, de fundamentarla como una ciencia autónoma y en la que se pudieran, por ende, realizar progresos. (Para una esclarecedora exposición breve de lo que significó el concepto de *progreso científico* para Kant, véase el "Prólogo del traductor" escrito por Eugenio Imaz, que elaboró para el libro *La búsqueda de la certeza* (1929), México: FCE, de J. Dewey, 1952).

Como es sabido, para Kant la metafísica era *dogmática*, en la medida en que no constituyera ella misma una ciencia y, sobre todo, en tanto que, al satisfacer sus fines, rebasara los límites de la experiencia posible, por ejemplo, al sustentar la legitimidad, validez u objetividad misma del conocimiento, en Dios.

dicho programa metafísico sustentó, en ambas filosofías, el conocimiento, *asegurándolo*. Pues, antes que esto último, ambas lo intentaron justificar, legitimar.

El propósito principal del programa metafísico consistió en *justificar* el conocimiento; ahora bien, que esto lo haya tratado de conseguir identificándolo con la certeza *no era*, con todo, *necesario*. El *Novum Organum Scientiarum* es un claro ejemplo acerca de cómo una concepción empirista del conocimiento, que también se propuso, especialmente, dar cuenta de su objetividad, identificó el saber con la certeza pero *sin* que, por ello, dicha concepción empirista llegara a formar parte del programa metafísico. Pues de acuerdo con este tratado, el conocimiento certero habría de alcanzarse a través de la purificación del científico con respecto a sus prejuicios.<sup>12</sup> En lo particular, para Francis Bacon, la tarea de dar cuenta de la objetividad significó garantizar metodológicamente la racionalidad de la selección entre propuestas teóricas.

A su vez, y para mencionar de nuevo a un filósofo contemporáneo, es claro que Apel participa del programa metafísico *sin* que acepte, ni la identificación del conocimiento con la certeza, ni la tradición metodológica substantiva. Y esto indica claramente que lo opuesto a dicho programa no es, ni la tesis de que no haya criterios metodológicos mediante los que el filósofo determinase, sin ambigüedad, *cómo* y *cuándo* realizar la selección (o el rechazo) *interteórico*, ni el escepticismo que supuestamente está acompañado del abandono de la clásica definición tripartita.

2) Sobre lo segundo, a saber, sobre el apoyo que mi clasificación recibe indirectamente del trabajo de otros autores, cabe tan sólo señalar lo siguiente.

A quien renuncia a la definición tripartita se le denomina, sin más, escéptico (quizá no sea superfluo recordar, por cierto, que Edmund Gettier *no* expuso sus contraejemplos con el objetivo de rechazarla); así, Jonathan Dancy, por ejemplo, opone a la misma tres poderosos argumentos escépticos en los primeros capítulos de su conocido libro de introducción a la teoría del conocimiento y, específicamente, lo hace, además, en el contexto de la discusión que ha propiciado dicha definición;<sup>13</sup> por otra parte, tenemos que al filósofo que rechaza la tradición metodológica substantiva se le suele llamar, sin muchos aspavientos, irracionalista (verbigracia, es de esta forma como tanto Imre Lakatos como Alan Musgrave consideraron lo planteado por Paul Feyerabend con relación a su concepción anarquista del cambio científico<sup>14</sup>) y, en fin, a quienes rechazan el proyecto metafísico se les suele tildar como

---

<sup>12</sup> Quizá sea preciso señalar que F. Bacon concibió el conocimiento bajo los términos de una versión débil del afán de certeza, es decir, una versión que no desconocía la importancia que tienen las refutaciones en el avance del conocimiento. Véase la crítica de A. Grünbaum frente la lectura que sobre las ideas de Bacon llevó a cabo Popper, en el ensayo “¿Es la falsabilidad la piedra de toque de la racionalidad científica? Karl Popper contra el inductivismo” (1976), que apareció en *Cuadernos de crítica*, México: UNAM/IFF, número 22, 1983.

<sup>13</sup> J. Dancy, *Introducción a la epistemología contemporánea* (1985), Madrid: Tecnos, 2002. Asimismo, al exponer su lectura del *Teeteto*, Alejandro Tomasini Bassols enfatiza que en todas las posibilidades que en esa obra se exploran para tratar el problema del conocimiento (las cuales incluyen, desde luego, la propuesta que estriba en definir el conocimiento como una creencia verdadera justificada), Platón da por sentado que el conocimiento *es infalible*. Véase de A. Tomasini Bassols su *Teoría del conocimiento clásica y epistemología wittgensteiniana* (2001), México: Plaza y Valdés, 2001. Que en la llamada definición tripartita se considera el saber *infalible*, es algo en lo que concuerda también Olivé en *El bien, el mal y la razón* (2000), *opere citato*, Capítulo 8, p. 164.

<sup>14</sup> Consúltese de Imre Lakatos la edición traducida de: *La metodología de los programas de investigación científica, Escritos filosóficos. Volumen 1* (1978), Madrid: Alianza Editorial, 1998, que incluye el trabajo titulado “Historia de la ciencia y sus reconstrucciones racionales” (1970): “Allí donde Kuhn y Feyerabend ven cambios irracionales, yo predigo que el historiador descubrirá que ha existido un cambio racional” (p. 173). Por lo demás, es cierto que en otros lugares Lakatos tilda a Feyerabend de “relativista cultural” (verbigracia,

relativistas (piénsese, por ejemplo, en las objeciones contra el relativismo presentadas por Apel frente a filósofos como, digamos, Hans-Georg Gadamer<sup>15</sup>).

Ahora bien, defenderé que esas tres maneras de concebir la objetividad que he clasificado dependen de la aceptación de dilemas que, en realidad, *no* son genuinos. Esto es así, afirmo, incluso cuando los cuernos en los dilemas respectivos (definición tripartita/escepticismo, tradición metodológica substantiva/irracionalismo, programa metafísico/relativismo), tal y como he sugerido, *sí* que se excluyen unos de otros.

¿Por qué digo ahora, entonces, que en realidad *no son dilemas genuinos*? ¿Por qué lo hago si acabo de argumentar, frente a los contraejemplos que expuse a la triple clasificación que he presentado, que en ella los disyuntos se excluyen entre sí? Lo hago, *no* porque considere que sus disyuntos no se opongan entre sí, sino *porque afirmo que esos dilemas no agotan todas las posibilidades*.<sup>16</sup>

---

en “¿Por qué superó el programa de investigación de Copérnico al del Tolomeo?” p. 216 y siguientes, *ibidem*); de A. Musgrave, consúltese su magnífico ensayo titulado “Apoyo fáctico, falsación, heurística y anarquismo” (1982), p. 177, que aparece en *Progreso y racionalidad en la ciencia* (1978, 1980), editado por G. Radnitzky y G. Andersson, Madrid: Alianza Editorial, 1982. También léase el ensayo de Sebastián Álvarez titulado “Racionalidad y método científico” (1995), que apareció en *Racionalidad epistémica, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía* (Edición a cargo de L. Olivé), Madrid: Trotta, p. 164, 1995.

<sup>15</sup> Cfr. H.-G. Gadamer, *Verdad y método II*, (1986), Salamanca: Editorial Sígueme, Capítulo 19, “Réplica a ‘Hermenéutica y crítica de la ideología’ (1971)”. En este lugar, Gadamer responde a la tentativa de Apel por dar cuenta filosóficamente de una *concepción lineal* del progreso (tomando como modelo -y al mismo tiempo haciendo justicia a- lo que sucede en las ciencias de la naturaleza), con base en el programa metafísico en pos de un fundamento último de la ética, en la era de la ciencia, alcanzado gracias a una filosofía primera. Gadamer sostiene que en las ciencias del espíritu, sociales o históricas, el progreso no es más que lo opuesto “...a la disminución y desaparición del saber: la reanimación del lenguaje y la recuperación del sentido que se atribuye a alguien por la tradición.” Y remata señalando que: “*Eso es un peligroso relativismo únicamente desde la perspectiva de un saber absoluto que no es el nuestro*” (Agregué las cursivas).

Una objeción afin a la que plantea Apel frente a Gadamer, es la que esgrimió Robert Wachbroit en contra de algunas ideas que presentó Alasdair MacIntyre en su libro *Tras la virtud* (1984), Barcelona: Crítica, 2001. Véase el “Epílogo a la segunda edición inglesa,” 2. “Las virtudes y el tema del relativismo,” p. 336-337.

<sup>16</sup> ¿Cómo nos percatamos de que un dilema es genuino? Recordemos que, para hacerlo, hay dos tipos de pruebas que el presunto dilema tiene que satisfacer con el fin de que podamos considerarlo *legítimamente* como tal.

La primera prueba se refiere al examen acerca de si, en el mismo, los disyuntos se oponen realmente entre sí. Consideremos, por ejemplo, la tesis de Iván Karamázov: “Si Dios no existe, todo está permitido.” El dilema detrás de ella puede expresarse de la forma que sigue: “O Dios existe, o todo está permitido”. Ahora preguntemos: ¿satisface tal disyuntiva la primera prueba señalada? La respuesta es afirmativa: ambas aristas del dilema se oponen realmente entre sí. En efecto, afirmar que Dios existe *implica* la suposición de que hay un código moral que prescribe cuál de nuestros actos son correctos y cuáles son, en cambio, pecaminosos. Por tanto, si Dios existe, hay un código moral sustentado por Él que prescribe y determina qué actos son válidos y qué otros son condenables. Si Dios existe, *no* todo puede estar permitido.

Pero ahora cabe introducir el segundo tipo de prueba a que me referí antes. Esta consiste en averiguar si tal dilema agota todas las posibilidades: ¿no podemos acaso sospechar que dicha disyuntiva sea, en realidad, prescindible, tan pronto como imaginamos que un cuerno del presunto dilema, a saber, la afirmación de que no todo está permitido, sea compatible, *no* con la existencia de Dios sino, digamos, con una reformulación secular de la ética y de la moral, bajo los términos de una epistemología naturalizada?

La suposición de que no todo puede estar permitido puede sustentarse con base en la tesis filosófica y científica de que el código moral que impide que cualquier acto sea lícito dependa, más bien, de una concepción pragmático-formal sobre los presupuestos necesarios y generales de la argumentación plena de sentido, es decir, que dicho código esté sustentado en una reconstrucción hipotética global, en una ciencia reconstructiva. Esta es la vía por la que ha optado, por ejemplo, Habermas (claro, aunque el dilema que



Así, tal y como ya lo había señalado, la primera opone, a la certeza, el escepticismo; la segunda enfrenta, a la estipulación de reglas que determinen, sin ambigüedad, la manera como deben proceder los investigadores, el irracionalismo (que suele expresarse bajo los términos del famoso, aunque desafortunado, “*anything goes*,” proclamado por el anarquista metodológico) y, en fin, la tercera pretende que, o bien hay un fundamento último e irrebasable del saber y de la ética, que se sustraiga, con ello, a un contexto social e histórico particular y concreto, o bien solamente queda optar por la desmesura relativista.

Y aun cuando estas oposiciones sean, en efecto, el caso, defendiendo que, en cada una de ellas *no* se agotan todas las posibilidades, ya que, con respecto a la primera, argumentaré que podemos explicar la validez del conocimiento, y admitir que éste es posible, incluso cuando sea falible, hipotético; con respecto a la segunda, defenderé que es una concepción procedimental de la objetividad la que nos permite dar cuenta de la racionalidad del cambio teórico-conceptual sin que debamos suponer que la validez, en este caso, dependa de que hayan reglas metodológicas que determinen, sin ambigüedad, los pormenores del mismo en una situación concreta; y, en lo que se refiere, por último, a la tercera oposición, señalaré cómo es que resulta posible sustentar el principio del falibilismo (el cual es la condición de posibilidad y validez del diálogo y de la discusión crítica, no solamente con respecto a los procesos de adquisición, incremento o sustitución del conocimiento, sino también en lo que se refiere al examen de las reglas y de los criterios metodológicos que se propongan para evaluarlo), sin tener que recurrir al expediente de una filosofía primera.<sup>17</sup>

Para recapitular, y en términos generales, con respecto al escepticismo entiendo la tesis que se refiere a la imposibilidad de que haya conocimiento. Por irracionalismo, me refiero a la tesis de que el cambio en los conjuntos de creencias, esto es, el cambio teórico-conceptual, es anárquico, arbitrario o no justificado mediante razones ni argumentos (por ejemplo, la idea misma de una *discusión racional* es algo de lo que Feyerabend explícitamente se burla). Y, en fin, por relativismo entiendo, en este trabajo, la tesis de que no puede haber un fundamento último e irrebasable, al margen de un contexto social e histórico concreto, de la filosofía, en lo general, y de la teoría del conocimiento, en lo particular. El relativismo es la posición según la cual el trasfondo valorativo que permite llevar a cabo el examen sobre la validez, no únicamente de propuestas teóricas distintas y opuestas entre sí, sino de las reglas o criterios metodológicos mismos presentados con el propósito de evaluar aquéllas,

---

cuestiona este autor no es exactamente el mismo que el de Iván Karamázov, sí que posee, con todo, la misma estructura lógica, en la medida en que podemos plantearlo del siguiente modo: o hay un fundamento último de la ética y del conocimiento, o sólo queda optar por el relativismo).

Ahora bien, la tesis de Habermas constituye tan sólo *una posibilidad* de abordar el problema. Otros autores han planteado distintas (y, en algunos casos, incompatibles entre sí) maneras de abordarlo, mostrando que el presunto dilema entre el programa metafísico, por una parte, y las “arenas movedizas” del relativismo, por otra, sencillamente no agota todas las posibilidades.

Agradezco a Raymundo Morado sus clases en las que nos enseñó cómo darnos cuenta de si un dilema es genuino. Él nos enseñó, utilizando una gran variedad de ejemplos, *cómo* y en *qué* consisten dichas pruebas.

<sup>17</sup> Aclaro que el dilema que *sí* considero legítimo, en todo caso, es aquél con base en el que se opone, al examen sobre la validez, la imposición arbitraria de intereses particulares (no importa si éstos obedecen a motivaciones de carácter individual o colectivo). Ambos disyuntos se excluyen entre sí, por una parte y, hasta donde alcanzo a ver, también excluyen otras posibilidades, por otra.

se encuentra históricamente acotado y depende, por ende, de un contexto social *particular, específico* (por lo demás, una variante de esta última posición es el decisionismo ético<sup>18</sup>).

Lo que me propongo en primera instancia, pues, consiste en señalar por qué motivos o razones estas disyuntivas sencillamente no consiguen agotar todas las posibilidades. O en otras palabras: por qué, incluso cuando sea evidente que en todos los casos mencionados los disyuntos efectivamente se excluyen entre sí, resulta sin embargo que la oposición, en cada una de ellos, *no* consigue ser exhaustiva.

Mi tentativa a lo largo de este trabajo, para relacionarla con este último objetivo, no es otra más que la de mostrar cómo resulta posible mantener el deslinde entre el origen y la validez *sin* que sea necesario anteponer lo temporal a lo eterno (como sí lo hace, por ejemplo, el programa metafísico en aras de alcanzar un fundamento último del saber), *sin* enfrentar la prescripción unívoca, no ambigua, de una regla, al margen de una circunstancia concreta, a la irracionalidad del cambio teórico-conceptual (como sí lo hace, por ejemplo, la tradición metodológica substantiva) y, en fin, *sin* oponer la certeza del conocimiento al escepticismo (como sí lo hace, por ejemplo, la clásica y tradicional definición tripartita).

Y con base en esto, trataré a su vez de sugerir cómo puede *replantearse* el problema de la objetividad, esto es, el de la distinción entre el origen y la validez de nuestras creencias, renunciando a estas tres maneras como se ha tradicionalmente intentado satisfacerla, las cuales se corresponden con la clasificación que he expuesto. Hacer esto *conduce*, a su vez, al problema sobre el estatus de la reserva falibilista (que se presenta durante el examen de la disyuntiva en la que se opone, a la consecución de una filosofía primera, el relativismo).

Un objetivo es, así, el de cómo podemos *replantear*, ya habiendo renunciado a todas estas falsas disyuntivas, la distinción entre el origen y la validez. Otro objetivo es el de formular cómo se cristaliza el problema del estatus del falibilismo.

## **§ 2. Escepticismo, irracionalismo y relativismo. Cómo se posiciona mi clasificación con respecto al estudio de estos problemas por parte de mis maestros y de otros autores.**

Desde luego, debo justificar por qué no tomo en cuenta aquí algunas distinciones que son clásicas con respecto a los problemas del escepticismo, el irracionalismo y el relativismo. Se trata de distinciones que *no* son relevantes en lo que se refiere a mi investigación (ya que éstas, digámoslo así, ni la dañan ni la benefician), pero que, con todo, debo mencionar, con el fin de esclarecer la manera como mis maestros y otros autores han entendido los problemas filosóficos del escepticismo, de la amenaza del irracionalismo y del peligro de la desmesura relativista.

Espero que este párrafo sea útil para poner en perspectiva y contextualizar la triple distinción que he presentado hace un momento; en otras palabras, con estas acotaciones espero dejar claro *cómo* se posiciona aquélla con respecto a la discusión que le antecede, y que de ninguna manera puedo desdeñar, además de que también brindará más indicaciones de la posición que he decidido aquí presentar y defender.

Por ejemplo, el caso de una distinción clásica que, sin embargo, no tomaré aquí en cuenta, es el de aquélla que ha defendido Richard Popkin entre dos tipos de escepticismo: el *escepticismo* pirrónico y el académico o, de modo más general, el antiguo y el moderno.

---

<sup>18</sup> Consúltense el ensayo de Habermas al respecto que aparece en su libro *Teoría y praxis* (1963), Madrid: Tecnos, 1987, titulado: “Dogmatismo, razón y decisión. Teoría y praxis en la civilización científica,” p. 288 y ss.

¿Por qué no es relevante en el presente estudio? La distinción que hace dicho autor entre tipos de escepticismo no se refiere a que ambos, el escepticismo académico y el pirrónico, difieran con relación a la tesis de que el conocimiento no sea posible ya que, en realidad, esta suposición es, más bien, la que los une. Para Popkin,<sup>19</sup> la diferencia entre uno y otro consiste especialmente en que el escepticismo académico es *restringido*, en cuanto a que no extrapola la duda epistemológica al ámbito de la ética, como sí lo hace, en cambio, el escepticismo antiguo.

Por cierto que Dancy y Barry Stroud también distinguen dos tipos de escepticismo, a saber, uno *general* y otro *local*.<sup>20</sup> Pero esta distinción no me convence, pues el escepticismo *consecuente* es necesariamente general, o no es: ¿qué podría significar que decidamos ser escépticos en unos casos y no en otros? Que seamos escépticos en el ámbito cultural y ético, pero no, digamos, en el científico (o al revés), significa que, después de todo, *no* somos escépticos. Por lo demás, Dancy mismo señala que esta distinción no es muy importante porque, a la larga, el escepticismo local *tiende* a convertirse en general.

Stroud, en su clásico estudio sobre *El escepticismo filosófico y su significación*, restringe su examen a la tesis escéptica de que “no podemos saber nada acerca del mundo físico que nos rodea,”<sup>21</sup> en la forma como la planteó Descartes en el inicio de las *Meditaciones metafísicas*. Pero con esto, el autor procede oponiendo cierto tipo de realismo (a saber, el que enfatiza que hay un mundo externo independiente de nuestra perspectiva social o individual), al escepticismo.

En cambio, desde la posición que defiende en este trabajo, *no* es necesario suscribir dicho tipo de realismo para no ser escéptico, pues aun cuando aceptemos la existencia del mundo externo, ello *no* implica que sepamos algo del mismo (si por saber entendemos, claro, conocimiento certero, establecido). Un realista que acepte la existencia del mundo externo puede, con todo, ser un escéptico. Stroud define el escepticismo de tres maneras: “como el punto de vista de que nada sabemos, o de que nada es cierto, o de que todo puede ponerse en duda.”<sup>22</sup> A diferencia de él, defenderé en el primer capítulo de este trabajo que es posible afirmar que *sí* sabemos suponiendo, al mismo tiempo, que “nada es cierto.” Podemos afirmar que hay, en efecto, conocimiento, *aun cuando no haya nada de lo que podamos decir que tenemos certeza*.

De acuerdo con *The Cambridge Dictionary of Philosophy*,<sup>23</sup> en el específico apartado dedicado a la *epistemología*, hay principalmente dos tipos de escepticismo: 1) *knowledge escepticism* y 2) *justification escepticism*. El primero se refiere a que nadie conoce nada, el segundo va más allá y añade que nadie está inclusive justificado en creer nada. En su forma extrema, el escepticismo del conocimiento implica que es imposible para cualquiera conocer algo... -así, sin más. A este último tipo *general* de escepticismo, con base en el que se sostiene, no solamente que no se puede saber nada (con certeza), sino que tampoco podemos estar justificados en creer nada, es al que me refiero en este trabajo.

---

<sup>19</sup> R.-H. Popkin, “Viejo y nuevo escepticismo” (1992), en Laura Benítez y J.-A. Robles (Compiladores), *Filosofía y sistema*, México: UNAM/IFF, 1992.

<sup>20</sup> Cfr. J. Dancy (1985), *opera citato*, capítulo 1, p 22 y ss. También consúltese de B. Stroud *El escepticismo moderno y su significación* (1984), México: FCE, 1991, cuando se refiere al escepticismo moderno en la p. 9.

<sup>21</sup> *Ibidem*.

<sup>22</sup> *Ibidem*.

<sup>23</sup> *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, p. 273 y ss.

Ahora, al examinar lo que significa el *relativismo*, encontré que sucede algo análogo a lo que hizo Stroud al tratar el problema de la desmesura escéptica; así, por ejemplo, durante unas muy provechosas páginas acerca de este tema, Margarita Valdés puso de relieve y nos recordó importantes distinciones en su introducción a la compilación de ensayos acerca del *Relativismo lingüístico y epistemológico*; por ejemplo, ella se refirió al importante deslinde que hay entre un relativismo moral y otro que, en cambio, verse sobre el conocimiento.

Para ella, sin embargo, el rasgo que los *une* radica en que ambos tipos de relativismo niegan que haya “un punto de vista ‘externo’ objetivo e imparcial, desde el que se pudiera dirimir” cualquier conflicto ocasionado merced a las diferencias que pudieran presentarse al “conceptuar la realidad física” y, a su vez, al servirse de “estándares de justificación de las creencias,” para examinar la validez de tales maneras de conceptuar aquélla.<sup>24</sup>

A diferencia de esta posición, en este estudio sostengo que lo que une a dichos tipos de relativismo consiste, más bien, en que al relativismo epistemológico subyace el relativismo ético o moral.

En su estudio introductorio ella afirma que, si no hay semejante punto de vista externo, que permita dar cuenta de la objetividad, justificación o validez en las decisiones que sean el resultado del debate sobre distintas e incompatibles formas de explicar, con base en teorías, el mundo físico y, a su vez, si no es posible dirimir imparcialmente los desacuerdos en cuanto a cuál método de evaluación *intertéorica* es el adecuado (o si, en el contexto de la filosofía moral, predomina el disenso sobre los criterios interculturales acerca de lo que es correcto y lo que no; o en cuanto a concepciones distintas y opuestas sobre lo que pueda ser el bien común o la vida buena), entonces, lo que queda, no es más que el relativismo.

En ambos casos, tanto en el terreno teórico como en el práctico, tendría que haber algo *externo* que sea el punto de referencia que nos aleje del relativismo.

Así, lo que se opondría al relativismo es, en lo que se refiere al ámbito epistémico, el realismo acerca del mundo físico, externo e independiente de los sujetos y de los contextos sociales e históricos; y, en lo que se refiere al ámbito ético-cultural, un tipo de realismo con respecto a los valores: tendría entonces que haber, así, un punto de vista valorativo externo, independiente de los sujetos y de los contextos históricos y sociales en que se encuentren. Un punto de vista al margen de las prácticas de tales individuos.

Pero me parece, en cambio, que una epistemología naturalizada puede superar muy bien el dilema bajo los términos del cual nuestra querida profesora Valdés expuso, en ese lugar, el problema del relativismo.<sup>25</sup> En todo caso, por relativismo *no* me refiero aquí a lo que se

---

<sup>24</sup> M. Valdés (Compiladora), *Relativismo lingüístico y epistemológico*, México: UNAM/IFF, “Introducción,” p. 9-10, 1992.

<sup>25</sup> Pues aceptar que cualquier tipo de conocimiento es revisable (y que, por ende, no se halla en contacto con el mundo externo), resulta compatible con la tesis de que hay una realidad que incide *causalmente* en el incremento, modificación o rechazo del mismo. No se requiere, así, contactar el mundo externo, sabiendo además con certeza *qué* pueda ser, para admitir que hay, en efecto, conocimiento. No se requiere que haya un fundamento empírico último, entendido como el mundo externo independiente de las prácticas y de las expectativas de quienes investigan y buscan conocer, para evitar el relativismo epistémico.

Debo señalar, con todo, que el problema a que se refiere nuestra maestra es el vinculado con el dilema a que conduce la identificación del conocimiento con la certeza (cuya expresión paradigmática es la tradicional definición tripartita del conocimiento, *de la cual el fundacionismo empirista es tan sólo una de sus variantes*). Aquí he clasificado la amenaza del relativismo, en cambio, bajo los términos del dilema a que conduce el programa metafísico en pos de un fundamento último de la ética y del saber; esta disyuntiva no se vincula con el problema acerca de si hay, o no, un mundo externo.

opone a la tesis del realismo.<sup>26</sup> El tipo de relativismo a que aludo, en cambio, es una forma del “normative cognitive pluralism.”<sup>27</sup> O, si tomamos en cuenta lo que se puede leer en *The Cambridge Dictionary of Philosophy*,<sup>28</sup> considero mejor clasificarlo, en términos todavía más generales, como una forma de “ethical relativism.”

De hecho, el tipo de relativismo que tomo en cuenta aquí es neutral con respecto a si quien lo defiende es realista, o no: se puede muy bien ser relativista y un defensor del realismo *al mismo tiempo*,<sup>29</sup> y viceversa: quien no sea realista *no* tiene tampoco por qué ser un partidario del relativismo.<sup>30</sup> Pero aquí considero que lo opuesto al realismo metafísico no es el relativismo (por *realismo metafísico* me refiero a la tesis que afirma que hay una realidad en sí misma, independiente de los sujetos y de sus prácticas sociales e históricas).<sup>31</sup>

En suma, el relativismo que tomo en cuenta en este trabajo se vincula con el problema epistemológico de la objetividad y, por tanto, con el del estatus de la distinción normativa entre el origen y la validez de nuestras creencias. Se trata de un relativismo con respecto a la posible validez o justificación de nuestras creencias (y que no se refiere, nótese bien, al problema de si hay, o no, criterios unívocos de evaluación *intertéorica*, ya que el tipo de relativismo a que aludo afecta también a la cuestión misma acerca de *si* es siquiera posible someter a examen y, a la postre, seleccionar o rechazar, los criterios metodológicos, es decir, las reglas específicas que se hayan propuesto para dar cuenta de la justificación de los plexos de creencias).<sup>32</sup>

---

<sup>26</sup> Vid. *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, General Editor: Edward Craig, England, 1998. Vol. 8, p. 189-190.

<sup>27</sup> *Ibid.* Vol. 3, p. 360: “Epistemic relativism.”

<sup>28</sup> *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, p. 790

<sup>29</sup> Por ejemplo, tenemos que el racionalismo crítico de Popper, si bien admite un tipo de *realismo metafísico interaccionista* para dar cuenta del progreso lineal en el conocimiento, no consigue, con todo, sustraerse al dilema con base en el que cobra sentido objetarle que haya sido, en efecto, relativista; esto es así porque, en su obra, la discusión racional sobre normas y valores *no* es posible. Este autor no participa en el programa metafísico, pero sí hace depender la elección de la reserva falibilista de un acto de fe. Explico en qué consiste este tipo de realismo en el § 3.3.3. del capítulo uno.

<sup>30</sup> Ni W. James ni J. Dewey ni R. Rorty suscribieron una tesis realista semejante, sino que defendieron una concepción *causal* sobre la objetividad, en *Pragmatism* (1907), Cambridge: Hackett, 1981; *La reconstrucción de la filosofía* (1920), Barcelona: Plantea de Agostini, 1993, y *Objetividad, relativismo y verdad* (1991), *opere citato*, respectivamente; no por esto, sostengo, cabría clasificarlos como relativistas. Explico qué es una concepción causal sobre la objetividad tanto en el § 3.2 de esta introducción.

<sup>31</sup> Un excelente ejemplo del caudal enorme de cosas que pueden identificarse con el relativismo lo muestra el espléndido libro *La ciencia y el relativismo* (1990), Madrid: Alianza Editorial, 1993. En este trabajo su autor, Larry Laudan, opone el relativismo, principalmente, tanto a la identificación del conocimiento con la certeza como a la tradición metodológica substantiva. El relativismo que ataca este autor se corresponde, ya sea con la tesis de que el cambio epistémico sea irracional, ya sea con la tesis escéptica de que el conocimiento es imposible. Con respecto a esto último, por ejemplo, plantea en el “Prefacio” que la consigna del relativismo es la siguiente: ‘Cómo aceptamos que son las cosas, es bastante independiente de la manera en que las cosas son’ (p. 10), sugiriendo con ello que es una desgracia que no podamos conocer, precisamente, “la manera en que las cosas son.”

Además, ataca como una forma de relativismo la suposición de que el rechazo de la posibilidad de un tipo de progreso epistémico acumulativo signifique, también, el abandono de *cualquier* noción de progreso. Laudan expone y asimila los argumentos que se refieren al carácter holístico de cualquier contrastación y al problema de la infradeterminación de las teorías por la experiencia y los reinterpreta de forma tal que, desde su posición como pragmatista, evite cualquier conclusión relativista.

<sup>32</sup> Pues el problema no consiste solamente en preguntar: ‘¿con qué criterios o estándares decimos que éste o aquél plexo de creencias constituye genuino conocimiento?’ Como si la respuesta fuera que hay, o que pueden haber, *solo unos criterios* gracias a los que se pudiera conjurar la amenaza del relativismo. Más bien resulta

Dado que es la filosofía en general y, en particular, la epistemología, la encargada de dar cuenta del carácter normativo de la objetividad, el problema radica entonces en averiguar cuál es el estatus de la teoría del conocimiento: de lo que se trata es de esclarecer de qué manera, si la hay, la epistemología *es* autónoma (y esto significa, en términos negativos, responder a la pregunta sobre por qué la filosofía no es, entre otras cosas, ni un tipo común de teoría científica ni un género de la literatura).

En suma, no abordaré aquí el *relativismo epistémico* que Margarita Valdés opone a la aceptación del realismo sino, más bien, y en términos generales, un tipo de *relativismo ético*. Entendido de esta forma, el *relativismo* se opone al programa metafísico en pos de un fundamento último de la ética y de la ciencia que se consiga a través de una filosofía primera, lo cual, en la *Routledge Encyclopedia*, es también opuesto a una “non-naturalistic epistemology” (o en otras palabras, a un tipo de epistemología compatible con una filosofía primera).

También debo ser cuidadoso con el tipo específico de *irracionalismo* que opongo aquí a la tradición substantiva en epistemología.

Por éste me refiero, *no* a lo contrario de lo que el sociólogo Max Weber denominó un tipo de acción social racional con arreglo a fines (que puede entenderse, a grandes rasgos, del siguiente modo: *dados ciertos fines, lo racional consiste en calcular o ponderar cuáles puedan ser los medios adecuados y pertinentes para alcanzarlos.*)<sup>33</sup>

En este estudio el irracionalismo a que me refiero *no* consiste en la no ponderación (ya sea por incapacidad, por mera incontinencia o por que la cantidad de factores a considerar en una situación dada sea abrumadora) de los medios que puedan ser los más idóneos para alcanzar un fin propuesto. No me refiero al irracionalismo que suele ejemplificarse cuando los agentes, siguiendo motivaciones específicas, ya sea de carácter valorativo, afectivo o tradicional, no calculan ni ponderan cuáles puedan ser los medios adecuados para alcanzar los objetivos que se hayan propuesto. Por aquél entiendo, más bien, lo que sigue.

En el ya citado volumen 7 de la *Routledge Encyclopedia of Philosophy* se clasifican tres tipos de epistemología normativa: primero, tenemos la llamada “advisory epistemology,” después, la “evaluative epistemology” y, por último, la ya mencionada “non-naturalistic epistemology.”

Hace un momento señalé que esta última se opone al relativismo, tal y como aquí lo he definido (o sea, como la tesis de que no es posible dar cuenta de la validez, no solamente de propuestas teóricas ni de plexos de creencias, sino, inclusive, de los criterios metodológicos mismos usados para examinar la justificación de aquéllas, debido a que dicha justificación se considere como dependiente, ya sea de un contexto social e histórico *particular* o, peor todavía, de una decisión subjetiva que adopte la forma de un acto de fe).

---

claro que dicha cuestión conduce, a su vez, a esta otra, de segundo orden: ‘¿cómo resulta posible que podamos discutir cuáles “estándares de justificación epistémica de las creencias no valorativas [o sea, no ético-culturales]” son legítimos o válidos?’ Lo que quiero señalar con todo esto, en suma, es que al *relativismo epistémico* subyace el *relativismo ético*.

<sup>33</sup> Max Weber distinguió, como sabemos, cuatro tipos de acción social, dos de ellas racionales: a) un tipo de acción social tradicional, b) un tipo de acción social afectivo, c) un tipo de acción social racional, con arreglo a valores y d) un tipo de acción social racional, con arreglo a fines. Consúltese de M. Weber el § 2 de la *Primera parte (Teoría de las categorías sociológicas)*, en su clásico *Economía y sociedad, Esbozo de sociología comprensiva* (1922), México: FCE, 1997, p. 20.

De acuerdo con la clasificación que he propuesto, el *irracionalismo* es lo que se opone a lo que he llamado aquí la tradición metodológica substantiva, y que, de acuerdo con esta enciclopedia, es lo que también se opone a la “advisory epistemology.” Consiste, a grandes rasgos, en negar que haya criterios metodológicos que permitan establecer, sin ambigüedad, *cómo* y *cuándo* elegir o rechazar una o varias propuestas teóricas con relación a otras.

Para poner un ejemplo, tenemos que el filósofo de la ciencia Larry Laudan ha combatido este específico tipo de irracionalismo, suscribiendo su filiación tácita a lo que he llamado la tradición metodológica substantiva en epistemología. Esto lo ha confirmado el que reproche a los partidarios de una investigación de la racionalidad del cambio científico, emprendida bajo los términos de una reflexión hermenéutica (la cual enfatiza la importancia de un tipo de juicio prudencial, no metodológico, atento a la miríada de factores que están siempre inmersos en una situación concreta), que no consigan, al explorar este camino, especificar *cómo* ni *cuándo* los científicos tuvieran que seleccionar o rechazar, ya no solamente sus propuestas teóricas, sino inclusive los métodos mismos que consigan garantizar la selección de creencias cada vez más exitosas, más confiables.<sup>34</sup>

En este sentido, las ideas de Ambrosio Velasco<sup>35</sup> e, indirectamente, también las de Ana Rosa Pérez Ransanz,<sup>36</sup> constituyen un blanco idóneo para las objeciones de Laudan, pues el primero ha defendido una concepción prudencial de la racionalidad que rechaza, sin duda, lo planteado por la tradición metodológica substantiva en epistemología, mientras que la segunda, a su vez, sigue al filósofo e historiador de la ciencia Thomas Samuel Kuhn al suscribir la tesis de que...

“...el carácter restrictivo pero no determinante de los criterios epistémicos deja a los científicos en una situación muy parecida a la descrita en el modelo del razonamiento práctico, elaborado por Aristóteles para el campo de la ética.”<sup>37</sup>

En este trabajo, a los defensores de esta última posición (la cual pertrechan y defienden haciendo acopio de argumentos que provienen, sobre todo, de Pierre Duhem<sup>38</sup> y de Otto

---

<sup>34</sup> Larry Laudan ha buscado rehabilitar la importancia que tiene la metodología en un contexto filosófico en el que, desde su perspectiva, ha caído en descrédito. Para hacerlo defiende lo que denomina un “naturalismo normativo.” Para esto, consúltese tanto su espléndido ensayo: “Progress or rationality? The prospects for a normative naturalism,” del año 1987 [aparecido en *American Philosophical Quarterly*, 24: 19-33], como el trabajo titulado “La teoría de la investigación tomada en serio,” del año 1997, y que apareció en Ambrosio Velasco (Comp.), *Racionalidad y cambio científico* (1997), Barcelona: Paidós/UNAM, 1997.

En especial, examínese la respuesta que brindó Laudan al ensayo que presentó Velasco acerca de su filosofía de la ciencia, titulado: “Pluralismo de tradiciones, racionalidad y hermenéutica,” y que apareció en el libro *Progreso, pluralismo y racionalidad en la ciencia* (1999) México: UNAM/FFyL, 1999, coordinado por este último autor. En la sección de “Respuestas a los críticos” en la que abordó lo planteado por Velasco, Laudan le reprocha a la tradición hermenéutica, en general, que carezca de una “explicación de *cuándo* y *cómo* puede alcanzarse un *acuerdo consensual* entre tradiciones rivales” (p. 317). Empero, no puedo detenerme aquí a exponer críticamente esta posición: la menciono en esta nota sólo para mostrar que este autor es un representante insigne de la tradición metodológica substantiva.

<sup>35</sup> Consúltese, de A. Velasco, su trabajo “La racionalidad en la hermenéutica,” que apareció en M. Beuchot y C. Pereda (Coordinadores), *Hermenéutica, estética e historia (Memoria. Cuarta jornada de hermenéutica 12 de julio de 2000)*, México: UNAM/FFyL, p. 31 y ss.

<sup>36</sup> Cfr. A.-R. Pérez Ransanz, *Kuhn y el cambio científico* (1999), México: FCE, 1999.

<sup>37</sup> Véase de A.-R. Pérez Ransanz el ensayo: “Racionalidad sin fundamentos,” en *Filosofía, moral, educación e historia. Homenaje a Fernando Salmerón* (1998), México: UNAM/IFF, p. 277.

<sup>38</sup> Véase de P. Duhem, su *The aim and structure of physical theory* (1906,1914), New York: Atheneum, 1974 (la edición original es: *La théorie physique, son objet et son structure*, Chevalier et Rivière, Paris, del

Neurath<sup>39</sup>), no les objeto que hayan abandonado la tradición metodológica substantiva (por el contrario, esto es algo que, más bien, celebro y admiro), sino que, al hacerlo, hayan descuidado, también, el problema epistemológico mismo de la objetividad.

Invito pues al lector a cotejar las definiciones que se brindan en la enciclopedia ya citada con relación a los tipos de epistemología normativa enumerados (pues no puedo detenerme en ellos aquí), sobre todo con el fin de aclarar más mi clasificación sobre las tres distintas maneras que se han propuesto para dar cuenta del problema de la objetividad.<sup>40</sup>

Las reflexiones de Ambrosio Velasco merecen una consideración aparte. En sus libros y artículos ha defendido una muy sugestiva posición frente a los dilemas a que conducen la tradición metodológica substantiva y el programa metafísico en pos de un fundamento último de la ética. Y este apartado es un buen lugar para aquilatar sus alcances y tratar, en lo posible, de sondear sus límites. En lo que sigue examinaré su propuesta para deshacer la falsa disyuntiva a que conduce el programa metafísico.

En las primeras páginas de su libro *Republicanismo y multiculturalismo*,<sup>41</sup> Ambrosio Velasco critica lo que supone que es una versión contemporánea del tipo de separación que hay entre lo aparente y lo que es eterno, entre lo histórico, cambiante, social y concreto, y lo que pueda ser, o considerarse como, atemporal, inmutable e independiente de prácticas, tradiciones y comunidades particulares, bien acotadas social e históricamente; un caso de esta versión actualizada, nos dice, es la teoría ontológica propuesta por Popper referente a los llamados tres mundos (el mundo 1, que da cuenta de, y salvaguarda, un tipo de realismo mitigado, el mundo 2, que se refiere a las interacciones interpersonales y discusiones dentro de comunidades científicas específicas, y el mundo 3, en el que se encuentran problemas, teorías, argumentos e ideas cuya validez o justificación resulta independiente de quienes las hayan creado).<sup>42</sup>

Pero es claro que esta objeción de Ambrosio frente al tríptico ontológico popperiano no es acertada, porque, en esta clasificación, *ningún ámbito ontológico es independiente con respecto a los demás*: el mundo 3 *no es nada sin la interacción* que mantiene tanto con el mundo 2 como con el mundo 1. Y si esto último es así, entonces no cabe objetar que Popper haya reificado el ámbito de los problemas y de las teorías (en general, de los productos culturales) considerándolos ajenos al tiempo. Es del todo erróneo suponer que con esta clasificación el problema de la validez o justificación de las propuestas teóricas haya sido colocado al margen de la historia.

Sostengo en este estudio que, en todo caso, lo que cabría objetar a Popper no es tanto que se propusiera estipular un dominio atemporal y ajeno a situaciones concretas para dar

---

año1906). Tanto A.-R. Pérez Ransanz como A. Velasco enfatizan sobre todo lo que Duhem afirmó durante el capítulo VI "Physical theory and experiment" de la Parte II "The structure of physical theory," en dicho libro, p. 180 y ss.

También cotéjese esto con la exposición de la escuela filosófica convencionalista realizada por Sebastián Álvarez en su ensayo "Racionalidad y método científico" (1995), *opere citato*. Para un examen crítico del convencionalismo, consúltese de I. Lakatos, en su ya citada versión traducida (1978), el trabajo "La falsación y la metodología de los programas de investigación científica," p. 17 y ss.

<sup>39</sup> Consúltese, de Otto Neurath, su "The lost wanderers of Descartes and the auxiliary motive (On the psychology of decision)" (1913), en *O. Neurath, Philosophical papers, 1913-1946* (1983), Dordrecht: D. Reidel, 1983, p. 2 y ss.

<sup>40</sup> Cfr. *Routledge Encyclopedia of Philosophy, opere citato*, Volume 7.

<sup>41</sup> Ambrosio Velasco, *Republicanismo y multiculturalismo* (2006), México: Siglo XXI, 2006.

<sup>42</sup> Cfr. K.-R. Popper, *Conocimiento objetivo* (1972), Madrid: Tecnos, 1992.



cuenta de la objetividad en la teoría del conocimiento sino, más bien, que haya sustentado la tradición crítica (una tradición de segundo orden cuyo núcleo es la reserva falibilista)<sup>43</sup> y, con ella, su propia propuesta metodológica en el terreno de la filosofía de la ciencia, en una decisión subjetiva que es, en última instancia, irracional (véase el § 4.2. en el capítulo tres).

La separación que critica Ambrosio Velasco es la misma que en Lakatos, por ejemplo, adoptó la forma de una distinción entre la “historia externa” y la “historia interna,” y que ya antes incluso había sido entendida y bautizada bajo los términos de la brecha impuesta entre dos tipos de contextos: el de “descubrimiento” y el de “justificación” (Reichenbach) con la que se buscó rehabilitar, con base en el giro lingüístico en la filosofía, el deslinde kantiano entre cuestiones de hecho y de justificación.<sup>44</sup>

Considero que Velasco está en lo correcto al rechazar ciertas versiones de la separación entre el origen y la validez.

Sin embargo, al escucharlo en sus clases cuando, por mi parte, todavía no estaba lo suficientemente familiarizado con sus puntos de vista, me preguntaba si Ambrosio advertía cuál era el problema a que apuntaba la formulación de este tipo de distinciones, es decir, me preguntaba si se daba cuenta de que lo crucial no era tanto abandonar dicho dualismo, sino, más bien, *replantearlo*, brindando así una *reformulación* pragmática (o hermenéutica) del mismo (una reformulación que evitara las aporías a que condujo lo que Habermas mismo ha llamado la filosofía centrada en el sujeto).

Sigo pensando, entonces como ahora, que una reformulación semejante nos permitiría reconocer la importancia epistémica que tienen los contextos particulares en los que se desenvuelven las acciones de sujetos bien específicos, de carne y hueso, con intereses, deseos y aspiraciones que no solamente son teóricas, sino también políticas, estéticas, religiosas, económicas, etc. *dando cuenta, al mismo tiempo, del problema de la objetividad.*

Desde luego, Ambrosio siempre tuvo conciencia de esto. En un trabajo titulado “Ética e historia (¿universalismo ético o relativismo moral)?”<sup>45</sup> presentó una opción frente al dilema a que conduce lo que aquí he llamado el programa metafísico. El problema central, afirma ahí, es el de...

“...si la ética puede recuperar el carácter histórico de su objeto de estudio, esto es, de las moralidades, o necesariamente tiene que trascender las contingencias históricas y pretender validez universal para cumplir con su función crítica de evaluación racional de los sistemas morales históricamente existentes.”<sup>46</sup>

La oposición descansa, para él, entre el universalismo<sup>47</sup> y el relativismo:

---

<sup>43</sup> Cfr. K.-R. Popper, “Towards a rational theory of tradition” (1949), en *Conjectures and refutations* (1963), London: Routledge, 1992.

<sup>44</sup> Del mismo modo como esta distinción que hizo Kant reivindicó, a su manera, la separación platónica entre lo mutable, por un lado, y el ámbito de las ideas fijas, que se sustraen al tiempo, por otro (véase, después de esta introducción, la parte sobre los antecedentes histórico-filosóficos del problema de la objetividad).

<sup>45</sup> A. Velasco, “Ética e historia (¿universalismo ético o relativismo moral)?” en L. Villoro (coordinador), *Los linderos de la ética*, México: Siglo XXI, 2000.

<sup>46</sup> *Ibid.* p.18.

<sup>47</sup> Por “universalismo” Ambrosio se refiere a que hubiese un fundamento no histórico, inmutable, de la ética, esto es, de los criterios para examinar la validez o legitimidad de concepciones culturales de la vida buena o del bien común -que constituyen tipos de moralidad- cuando, por ejemplo, entran en conflicto. Pero esto puede ocasionar confusiones. En vez de usar el término “universal” es mejor hablar, como hago en este trabajo, del programa metafísico; la razón es que un tipo de ética formal, procedimental, deontológica y

“Si preferimos las perspectivas universalistas preservamos la justificación racional de nuestras evaluaciones éticas sobre las normas e intuiciones de la moralidad social, pero perdemos arraigo histórico, relevancia práctica y eficacia para lograr que nuestros juicios y acciones morales transformen la moralidad social existente. Por el contrario, si nos inclinamos por la perspectiva contextual, preservamos la situacionalidad histórica y social de los juicios y acciones éticas, aseguramos su relevancia para decidir y actuar en circunstancias concretas, pero renunciamos a su evaluación racional que eventualmente nos conduzca al cambio de nuestros sistemas morales.”<sup>48</sup>

Para evitar el dilema entre Escila o Caribdis, Ambrosio apela al concepto de *tradiciones éticas*, con el que busca recuperar y hacer suyos los mejores aspectos de ambos bandos sin retener, empero, sus respectivos defectos. Las tradiciones éticas no se sustraen al tiempo, pero tampoco carecen del impulso normativo necesario para evitar la arbitrariedad a que conduce una posición relativista. Una concepción del cambio racional de las concepciones morales, que sea normativa y universal, según él, es irrelevante para la práctica (carece de eficacia), mientras que los contextos históricos son incapaces de legitimar las decisiones, personales o colectivas, bajo los términos de una perspectiva que no sea provinciana (el egoísmo también puede ser grupal, colectivo).

Las tradiciones éticas salvaguardan un tipo de capacidad de apertura para dialogar y aprender de otras concepciones culturales del mundo: se apropian así de una reserva falibilista que les permite, ya sea aprender de otras culturas, ya sea modificar sus propios valores y creencias. La apertura frente a la interpelación del interlocutor es, en todo caso, simétrica (o sea: de entrada, nadie puede suponer que tiene, como si dijéramos, la verdad en el bolsillo). Este tipo de *actitud de apertura al diálogo*, este tipo de aprendizaje abierto, receptivo, se adiestra *social e históricamente* cuando los miembros de una tradición crean, distribuyen y heredan narraciones sobre el desarrollo y cambio de la misma.

A su vez, éstas, en retrospectiva, fomentan tanto la autocritica como la aceptación de los logros y beneficios obtenidos por comportarse de cierto modo y no de otro, reforzando el sentimiento de identidad y pertenencia a una comunidad.

Todo esto lo permiten dos formas de aprendizaje: una dentro de la propia tradición y otra con relación a otras tradiciones, ligados asimismo a un juicio prudencial, también adiestrado históricamente, gracias al que pueden haber procesos normativos de justificación racional de concepciones morales específicas (por ejemplo, cuando entran en conflicto unas con otras). Sin que una posición universalista pretenda brindar criterios que *determinen*, de una vez y para siempre, qué está bien y qué es, por el contrario, reprochable, al margen de la consideración minuciosa de la miríada de factores que intervienen en una situación concreta, resulta que este *juicio prudencial* es el que daría cuenta de la validez normativa durante los posibles conflictos, de acuerdo con el sentido común, y teniendo como punto de referencia regulativo una noción general de justicia.<sup>49</sup> Los criterios de evaluación no son externos a las tradiciones, sino constitutivos de las mismas y son, también, susceptibles de cambio.

A todo lo anterior plantearé mis objeciones bajo la forma de dos preguntas.

---

*universalista*, como la que defiende Habermas, no requiere, de ningún modo, estar al margen del tiempo. A diferencia de Apel, para Habermas la ética descansa en una *reconstrucción* hipotética, naturalizada: en una ciencia reconstructiva, y no en una filosofía primera.

<sup>48</sup> *Ibid.* p. 29-30.

<sup>49</sup> Cfr. H.-G. Gadamer, *El problema de la conciencia histórica* (1957), Madrid: Tecnos, 2000, p. 90.

1.- ¿Cuál es el estatus de esa reserva falibilista que se encuentra detrás de la actitud de apertura, la disposición al diálogo y el aprendizaje receptivo que, de acuerdo con Velasco, caracteriza “la existencia de un pluralismo de interpretaciones de la tradición, o bien de un pluralismo de tradiciones que puedan dar lugar a controversias edificantes”?<sup>50</sup>

La hermenéutica filosófica brinda una respuesta ontológico-existencial, afirmando, sin más, que en el diálogo y en la tradición *nos encontramos*. Los métodos se tienen, se pueden elegir o rechazar, pero en el diálogo y la tradición *estamos* y, más aún, el diálogo y la tradición es lo que *somos*.<sup>51</sup> Por eso, los conflictos culturales entre concepciones valorativas distintas, para esta escuela, no pueden ocasionar una situación de irreductible oposición. No puede haber concepciones valorativas del bien común que sean incompatibles entre sí. En principio, no puede haber conflictos irresolubles porque siempre es posible tender puentes y salvar distancias.

Por otro lado, la ética discursiva brinda una respuesta deontológico-normativa. Apel y Habermas enfatizan que hay contraejemplos decisivos frente a la tesis de la universalidad ontológico-existencial de la hermenéutica,<sup>52</sup> por lo que el objetivo de estos autores fue el de dar cuenta, no sólo de las condiciones de posibilidad del diálogo, sino también, y sobre todo, de sus condiciones de validez. El aprendizaje receptivo se subordina, en sus ideas, al aprendizaje crítico.

Si seguimos a los partidarios de la ética discursiva en este punto (Habermas *et alia*), el problema de la condición de apertura característico de las tradiciones éticas radica en que no basta una aproximación *descriptiva* que tematice el diálogo que somos; los conflictos valorativos, en la práctica, distan sobremedida de ser resolubles solamente a través de un aprendizaje receptivo: se requiere, entonces, de la crítica con la cual se examine la validez de las concretas concepciones morales.

2.- ¿Cómo es posible distinguir con nitidez el juicio prudencial de una mera racionalidad instrumental? Precisamente en un contexto multicultural como en el que vivimos ahora, en el que hay muchas concepciones de la vida buena y de la felicidad, que no sólo son distintas sino opuestas entre sí, ¿qué noción general del bien puede orientar un acto prudente? Y si no hay una noción del bien que sea lo suficientemente general como para que abarque a todas las culturas y tradiciones, entonces ¿cómo hacemos para distinguir entre el juicio prudencial y un tipo de acción social racional con arreglo a fines (Weber)? Este tipo de juicio deliberativo podría usarse para satisfacer fines o intereses particulares (y, como ya he

---

<sup>50</sup> A. Velasco, “Ética e historia (¿universalismo ético o relativismo moral)?” (2000), en Villoro (coordinador), *opere citato*, p. 32.

<sup>51</sup> Debido a esto, para esta escuela carece de sentido formular la pregunta misma por el estatus del principio del falibilismo. Es absurdo, por ejemplo, preguntar ‘¿por qué deberíamos optar por una reserva falibilista?’ porque en ella vivimos, en ella nos encontramos. No es necesario buscar, como quiere Apel, el fundamento de algo en lo que ya siempre estamos inmersos. Cfr. H.-G. Gadamer, “Réplica a *Hermenéutica y crítica de la ideología*” (1971), en *Verdad y método II* (1986), Salamanca: Sígueme, 2000.

Esgrimiendo razones muy distintas, Apel muestra, frente a Popper, que dicha pregunta es también absurda, en la medida en que, al plantearla, cometemos una petición de principio pragmática. Empero, la prueba pragmático-trascendental de los presupuestos normativos para el desempeño del diálogo y de la crítica están ligados a un concepto de progreso lineal y, desde luego, al problema de la objetividad, que Apel, en lo particular, sitúa en el contexto del hallazgo de una filosofía primera (véase § 4.2. y § 4.3. del capítulo tres).

<sup>52</sup> Consúltense de J. Habermas, “La pretensión de universalidad de la hermenéutica,” en *La lógica de las ciencias sociales* (1982), Madrid: Tecnos, 2000. Son dos los argumentos que sirven como contraejemplos: aquellos que se desprenden del tipo de casos que estudian los psicoanalistas (a nivel individual) y los críticos de las ideologías (a nivel colectivo).

señalado, el egoísmo no sólo puede ser individual sino también colectivo). Lo que pueda considerarse como un acto prudente en cierto contexto social, bien puede ser visto, por ejemplo, como un crimen en otro. Si esto es así, resulta que el juicio prudencial tendría que estar supeditado al debate y a la crítica.

En lugar del juicio prudencial, sería la labor sociológica la que tendería el puente entre la tarea filosófica abocada a mostrar cómo son posibles los juicios racionales sobre normas y valores (dando cuenta, con ello, de la objetividad) y las prácticas concretas, las acciones y los intereses específicos y particulares, a través de la investigación de cuáles puedan ser los factores históricos que permitan el debate y la crítica: que posibiliten el examen sobre la validez de las plurales concepciones del bien común y de la vida buena.<sup>53</sup>

Autores como Gadamer, Rorty, A. MacIntyre y Habermas han renunciado a versiones burdas de esta particular disyuntiva renunciando a la suposición de que, o bien tiene que haber un fundamento último de la ética y del conocimiento, o bien sólo quedaría optar por el relativismo.

Pero, a diferencia de los tres primeros, Habermas no ha dejado nunca de considerar como un problema ineludible el de dar cuenta de la objetividad. Esta última es, sin duda, una preocupación epistémica, y es presumible que Ambrosio, frente a Habermas, rechace la “prelación de la racionalidad epistémica de la teoría sobre el mundo de la acción.”<sup>54</sup>

Pese a ello, insisto aún en preguntar: ¿qué de pernicioso tendría esta prelación entendida bajo los términos de una racionalidad epistémica naturalizada que sea *procedimental*, no substantiva? (*Naturalizada*, en la medida en que rechace cualquier tipo de fundamentación ajena al tiempo; *procedimental*, porque carece de contenido y respeta, así, el innegable pluralismo de concepciones particulares, bien circunscritas social e históricamente, *sin* que se proponga determinar *qué* es el bien común o *qué* es la vida buena para todas y cada una de las tradiciones y concepciones culturales pues, con esto último, dejaría de respetar la singularidad de las mismas).

A mi parecer, la posición que defiende Ambrosio Velasco tiene el mérito de superar un dilema ilusorio, pero sin que pueda dar cuenta, empero, del problema de la objetividad.

Anticipo que hay dos formas como se puede superar este falso dilema en mi trabajo: una filosófica y otra empírica (esta última a través de la investigación sociológica).

La primera da cuenta del problema epistemológico de la objetividad al margen del afán en pos de un fundamento último, y la segunda, teniendo como orientación lo conseguido por la reflexión filosófica, se dedica a buscar cuáles sean los factores sociales e históricos, políticos y económicos, que permitan el desempeño cabal del diálogo receptivo y de la argumentación.

Por otra parte, simpatizo con la teoría pluralista del progreso científico defendida por León Olivé, en cuanto a que ésta abandona el dilema que subyace a la tradición metodológica substantiva (dilema al que se refiere bajo los términos del *modelo clásico de racionalidad*), evitando, así, el peligro del irracionalismo *sin* suscribir la suposición de que, al hacerlo, fuese necesario que el filósofo le dictamine a los investigadores qué es lo tengan que hacer para ser racionales (es decir, para garantizar el cambio racional de los plexos especializados de creencias). Empero me parece dudoso que, tal y como parece suponerlo Olivé, sea el

---

<sup>53</sup> Esta es una propuesta que he defendido en mi tesis de licenciatura: *La integración de la filosofía en la historia: ¿cuál es el objetivo de la sociología de la ciencia?* México: Ciudad Universitaria, 2003.

<sup>54</sup> A. Velasco, *opere citato* (2006), p. 12.

llamado *naturalismo normativo* propuesto y defendido por Laudan, el programa filosófico que logre ejemplificar correctamente esta posición.<sup>55</sup>

Además, al admitir que una concepción pluralista del cambio científico muestre cómo pueden defenderse legítimamente distintas, y opuestas, concepciones sobre lo que deberían ser los fines de la investigación científica, siempre y cuando las hayamos contextualizado social, históricamente, y con respecto al ámbito de problemas que abordan, todo esto, sin embargo, deja abierta la pregunta sobre *cómo* puede ser posible que llegue a realizarse un aprendizaje fructífero, una discusión o un debate entre los representantes y defensores de distintos, y opuestos, programas sobre lo que se debiera considerar que son los objetivos genuinos de la ciencia.

O en otras palabras, la cuestión es ¿cómo es posible que lleguen a ponerse de acuerdo los representantes de, por ejemplo, los programas que proponen especificar cuáles son los fines genuinos de la investigación, tales como el programa empirista, el pragmatista y el realista?<sup>56</sup> ¿Qué deben todos ellos *presuponer* para discutir y para alcanzar algún acuerdo? Pero estas preguntas trascienden el objetivo a que se abocó la teoría pluralista del progreso científico defendida por Olivé, pues a lo que apuntan es al problema acerca de *qué* pueda posibilitar dicho pluralismo: lo cual nos conduce a la tercer tentativa por dar cuenta del problema de la objetividad que he clasificado, a saber, a la que me referí aludiendo al programa metafísico en pos de un fundamento último de la ética, alcanzado a través de una filosofía primera.

Con todo, el pluralismo que defiende Olivé parece que es una respuesta, tanto al *modelo clásico de racionalidad* (que entiendo aquí como la tradición metodológica substantiva), frente al que se opone la amenaza del irracionalismo, como a lo que él mismo se refiere bajo el término de *absolutismo* (que identifico aquí con el programa metafísico), y que se opone al relativismo.

Si es así, la alternativa para mostrar que el primer dilema es falso es su concepción pluralista del progreso científico, mientras que el punto medio, que desenmascara como falsa a la otra disyuntiva señalada, es un tipo de pluralismo que sustenta los principios éticos generales en *acuerdos básicos*<sup>57</sup> acotados social e históricamente: contextualizados, pero sin que por ello dejen abierto el peligro de la arbitrariedad. Estos *acuerdos básicos*, para él, abarcan distintas culturas, diversas concepciones de lo que pueda ser considerado como el bien común o la vida buena (o auténtica), y que, me parece correcto deducir, son los que unifican y posibilitan, también, las discusiones mismas que tengan lugar entre los defensores de distintas, y opuestas, concepciones sobre lo que pueda considerarse como los fines genuinos de la ciencia. Si lo he entendido bien, entonces la posición que defiende con respecto a estos problemas es muy cercana a la que presento aquí.

---

<sup>55</sup> Cfr. L. Olivé (2000), *opere citato*, Tercera parte, 7, p. 133 y ss.

<sup>56</sup> *Ibidem*. P. 135 y ss.

<sup>57</sup> *Ibidem*. L. Olivé, en la página 122, afirma lo que sigue. Puesto “que la función de las normas morales es la de regular el comportamiento de las personas, y dar una base para juzgar como correctos o incorrectos los juicios morales, por ejemplo la aprobación o desaprobación de las acciones de otros seres humanos, lo que propone la posición pluralista es que esas normas morales dependen de *acuerdos básicos* que establezcan los grupos humanos que tengan que interactuar” (He añadido las cursivas).

La pregunta que me sacudió de inmediato, al leer este pasaje, es con respecto a cómo pueden los seres humanos establecer tales acuerdos básicos: ¿qué posibilita el alcance de tales *acuerdos básicos*? Y mi respuesta es que pueden alcanzarse gracias a que cualquier posible interlocutor habrá asumido una reserva falibilista al dialogar y discutir acerca de cómo logren conseguirse tales acuerdos. Y esto nos conduce, por ende, a preguntarnos cuál pueda ser el estatus de dicha reserva falibilista.

Pero referirse a “acuerdos básicos” puede empero conducir a malentendidos. Pues tales acuerdos dan por sentado el problema acerca de *cómo* pudo ser posible que los mismos se hayan alcanzado. Y esto puede ocasionar, por ejemplo, que se formule la pregunta acerca de si tales acuerdos dependen, sin más, de la naturaleza humana, o de algún tipo de esencia humana que abarque a todas las culturas. Olivé contestaría que no es así. Pero para evitar que se planteen estas cuestiones, en lo que a mí concierne, atribuyo la consecución de dichos acuerdos a la previa aceptación tácita de una reserva falibilista: afirmo que ésta es la condición de posibilidad y, sobre todo, de validez, para emprender la discusión y el debate que antecede a cualquier tipo de acuerdo (*básico* o no).

Me parece adecuado aclarar que es dicha reserva falibilista la que está detrás de tales acuerdos básicos y que, además, la misma comporta un carácter procedimental con respecto al resultado al que se arribe después de la discusión (pues no indica, en ningún momento, *qué* o *cuál* deba ser el contenido preciso del acuerdo alcanzado o por alcanzar). Como he ya señalado, uno de los objetivos de este trabajo es el de formular la cuestión sobre el estatus epistemológico del principio del falibilismo.

Nótese, para finalizar este párrafo, que el peligro del irracionalismo, tal y como lo he entendido, no debe confundirse con el clásico problema de la demarcación entre lo que es y no es científico. Este último resulta más general que el de dar cuenta de la racionalidad del cambio científico. No deben identificarse porque el problema de la racionalidad del cambio en las creencias presupone aquél (es decir, da por sentado que sabemos a qué nos referimos cuando hablamos de conocimiento científico con el fin de esclarecer si el modo como cambia es o no racional).

En la filosofía de Popper esta última distinción no es tan clara porque el problema del criterio de demarcación, para este filósofo, estuvo vinculado desde el inicio a la tradición metodológica substantiva. Pienso que fue Lakatos quien, a mi parecer, mostró cómo el clásico problema kantiano de la demarcación puede *separarse* de la tradición metodológica substantiva, siempre y cuando se aborde el problema del cambio teórico-conceptual con base en una concepción procedimental, tolerante y flexible.

### **§ 3. Delimitación de los principales problemas indicados en el presente estudio.**

En lo que sigue de esta introducción procederé aclarando y delimitando tres aspectos de este trabajo: lo que se refiere, en el § 3.1, a la presentación general de ciertos conceptos de carácter pragmático que introduzco al abordar el problema de la objetividad, con el fin de replantear el deslinde entre el origen y la validez de nuestras creencias, mi justificación por haberlo hecho y la relación que tienen estos conceptos con dos maneras específicas de entender el progreso o el cambio conceptual.

Después, en el § 3.2, distinguiré dos nociones sobre lo que significa la objetividad, una epistemológica y otra causal; además, aquí mismo explicaré qué debe entenderse por una concepción procedimental de la objetividad y otra substantiva; en el § 3.3 responderé a la pregunta acerca de cómo se vincula la distinción entre la génesis y la validez o justificación de nuestras creencias con el problema de la autonomía de la reflexión filosófica y, también, con el tema de la rehabilitación de la llamada falacia naturalista (sin que sea necesario, afirmo, admitir un dualismo entre hechos y valores).

Asimismo, presento en este mismo lugar (§ 3.3), algunos problemas que se desprenden de la solución que brindo con respecto a la cuestión acerca de si es aún posible emprender

una reconstrucción racional normativa del avance del conocimiento bajo los límites que impone una epistemología naturalizada. Si bien es en el tercer capítulo en donde muestro cómo es esto último posible, aquí expongo los problemas que genera mi solución, y que se refieren, especialmente, al vínculo que pueda haber entre la epistemología, los estudios históricos y la investigación sociológica. Aclaro en dicho párrafo, en suma, *cómo* una reconstrucción racional normativa del cambio teórico-conceptual puede ser apoyada por los estudios empíricos (históricos y/o sociológicos), sin que, para satisfacer esta ineludible exigencia, resulte necesario, sin más, describir lo que “realmente sucede.”

No constituye un obstáculo para la comprensión de estos párrafos el hecho de que las discusiones respectivas, y los argumentos principales, los haya presentado durante los capítulos uno, dos y tres de este trabajo.

### § 3.1. Dos formas de aprendizaje y de progreso.

La realización del primer objetivo de este trabajo (acerca de cómo reformular el deslinde origen/validez) se consigue con el auxilio de ciertos conceptos, a los cuales cabe arribar solamente habiendo superado, al menos, el primer dilema que expuse antes; conceptos que, por lo pronto, en este apartado introductorio justifico haciendo, al menos de modo sucinto, una breve reconstrucción interpretativa sobre una vertiente de la discusión epistemológica durante el siglo veinte y que tuvo lugar, principalmente, entre autores como Popper, Kuhn, y Lakatos.

Advierto que es la lectura que personalmente he realizado, y que, por tanto, no sólo es distinta sino que incluso se contrapone a otras maneras de reconstruir dicho debate. Por tratarse de una lectura personal no estoy afirmando, por cierto, que sea arbitraria. No diré que es la mejor lectura de la discusión entre estos filósofos, y tampoco diré que es una lectura literal y definitiva, pero sí puedo decir que es coherente y fructífera para llevar a cabo mi proyecto de investigación.

El punto de partida para llegar a tales conceptos es entender que, tras dejar de identificar el conocimiento con la certeza ya no hay ninguna razón para seguir manteniendo dualismos epistemológicos atávicos tales como los que hay entre un sujeto que investiga y conoce y el objeto investigado y conocido o por conocer, o como el deslinde que supuestamente hay entre la teoría que formulan los científicos y las observaciones que la pudieran confirmar o refutar.

Ahora bien, y tan pronto como hayamos dejado de lado aquella identificación,<sup>58</sup> el problema se vuelve, entonces, el de *qué* puede significar admitir o reconocer que nuevos o más apropiados conceptos, uno cuya índole sigue siendo epistemológica (el de *objetividad*) y otro, cuya significación es ya, en cambio, pragmática o sociológica (el de *participación* interpersonal dentro de una comunidad bien acotada social e históricamente), no son, como durante mucho tiempo se ha considerado, antagónicos, sino, más bien, complementarios e interdependientes,<sup>59</sup> y cuáles son las implicaciones epistemológicas de esto.

---

<sup>58</sup> Explico por qué razones los dualismos sujeto/objeto y teoría/observación son abandonados con base en la posición epistemológica defendida por Popper en el § 3.2 del capítulo uno.

<sup>59</sup> Breve y esquemáticamente, esto es lo que separa la manera como la filosofía antigua y algunos autores modernos abordaron el problema de la objetividad, en la medida de que, para todos ellos, ésta dependía de

En suma: ¿por qué ambos conceptos: el de validez o legitimidad, y el de participación en el seno de una comunidad, no son antagónicos? El motivo de esto estriba en que, como he señalado, tales conceptos resultaban ser opuestos *solamente si* insistíamos en identificar al saber con la seguridad.

Sostendré que a tales conceptos los *une* el papel o la función que, en el desarrollo del conocimiento, tienen dos tipos de *aprendizaje*<sup>60</sup>: tanto aquél con base en el cual se enfatiza la receptividad propia de quien no cuestiona sino escucha, por una parte, como el que se relaciona con la crítica y el examen intersubjetivo sobre la validez de lo que se pone en tela de juicio.<sup>61</sup> Esta es, me parece, una atractiva manera de abordar lo que cabría denominar una rehabilitación *pragmática* del deslinde entre el origen y la validez.

---

que el científico o investigador se sustrajera a la tradición y a los prejuicios en que se encontraba inmerso (piénsese, por ejemplo, en el diálogo platónico sobre el alma: *Fedón*, y en las ideas de F. Bacon en su *Novum Organum Scientiarum*, de R. Descartes, en su *Discurso del método* o de I. Kant quien, en el epígrafe con el que inicia *La crítica de la razón pura*, citó, de modo muy significativo, las siguientes palabras de Bacon: *De nobis ipsis silemus*; respectivamente); en estos casos, pese a las enormes diferencias que pueda haber entre unos y otros, la objetividad consistía en desprenderse de la tradición y de los prejuicios. Por el contrario, para filósofos tan distintos como Popper y Kuhn, la objetividad significa, en cambio, *participar en una tradición*.

<sup>60</sup> En adelante, aclaro que me refiero a tipos de aprendizaje *consciente, reflexivo o discursivo*. Vale la pena señalar esto porque también hay tipos de aprendizaje *inconscientes*, de forma tal que puede decirse, digamos, con respecto a las plantas, que han *aprendido* cierto tipo de soluciones o respuestas frente a los problemas de adaptación que les presenta el entorno, y que dicho aprendizaje *no consciente* ha sido evolutivamente ventajoso.

Popper sustenta en esta distinción, por cierto, su respuesta a la pregunta sobre qué separa, o cómo se distingue, el método de ensayo y error propio de los organismos que carecen de lenguaje, del mismo método pero con respecto a nosotros, en tanto que no somos más que animales discursivos que someten a examen crítico sus expectativas frente al entorno de manera pública, consciente y objetiva; y sin que, al hacerlo, quede amenazada nuestra propia existencia. Esta es la brecha, de acuerdo con él, mediante la que podemos separar a Einstein de un simple ameba: *nuestras teorías mueren por nosotros*, pues los ensayos de solución ya no forman parte de nuestro organismo, merced a que se han objetivado. Véase lo que dice en sus libros ya citados *Conocimiento objetivo* (1972) y *Conjectures and refutations* (1963).

<sup>61</sup> Tanto Popper como Kuhn han enfatizado el papel epistemológico que tiene el *aprendizaje* en la adquisición y desarrollo del conocimiento.

El primero defendió, como la tesis principal de su libro *Conjectures and refutations* (1963), que podemos *aprender* de nuestros errores. También es provechoso consultar otros de sus ensayos, tales como: “La racionalidad de las revoluciones científicas (Selección *versus* instrucción)” (1973) y “Ciencia: problemas, objetivos, responsabilidades” (1963), que aparecieron en *El mito del marco común* (1994), Madrid: Paidós, 1997.

Con todo, ya desde (1934), *opere citato*, Popper enfatizó que lo que caracteriza al término “observable,” no son ni los datos empíricos ni las percepciones sensoriales registradas por un sujeto o un grupo de investigadores, sino el *uso* que tiene en un contexto particular: lo que sea “observable,” para él, es algo que depende del *aprendizaje*.

El segundo subrayó la importancia que tiene el *aprendizaje* en el contexto, ya sea de los investigadores que participan de la ciencia normal (la cual implica una exploración tenaz y receptiva, ingeniosa y audaz, de las potencialidades del paradigma o matriz disciplinaria en que estén trabajando), ya sea en la situación de quienes buscan *comprender* una tradición (un paradigma o una matriz disciplinaria) del pasado (aunque *no necesariamente* del pasado); para entender este último tipo de aprendizaje, debe situarse en el contexto de las críticas que suscitó la tesis de la inconmensurabilidad *interparadigmática*.

D. Davidson, en su ensayo “On the very idea of a conceptual schema” (1974) [reimpreso en su libro *De la verdad y de la interpretación*, (1984), Barcelona: Gedisa, 1990] objetó que si un esquema conceptual fuera inconmensurable con respecto a otro, no sólo sería distinto, sino que también sería *ininteligible* (sería, en realidad, tan significativo como un ruido). Sin embargo, Kuhn respondió a esto que “[a]prender una nueva lengua no es lo mismo que traducir de ella a la propia. Tener éxito en lo primero no implica también conseguir lo segundo.” Para él, traducir no significa *comprender*. Que lo primero sea imposible merced a la



Ahora, ¿cómo justifico la introducción de estos conceptos? Sostengo que el problema sociológico del *aprendizaje* entra en juego en el contexto de la epistemología tan pronto como nos percatamos de que, al afirmar que nuestras creencias son *falibles*, afirmamos también que nuestras creencias son *perfectibles*; y elaboro esta distinción entre formas de aprendizaje debido, precisamente, a que lo anterior resulta sobremedida ambiguo. Que los plexos especializados de creencias sean perfectibles y que resulte posible, así, mejorarlos, es algo que puede, en efecto, significar cosas muy distintas. Por ejemplo, puede que con ello uno aluda al aprendizaje receptivo o al crítico.

Al distinguir estas dos formas de aprendizaje, cabe notar que ambas se desprenden de la reserva falibilista: son dos maneras de asumirla pero cuya relación empero *no* es simétrica; aclararé esto último.

La primera forma de aprendizaje (en el que se enfatiza la receptividad) sin la segunda, es *insuficiente* porque abandona, o no toma en cuenta, el problema de la objetividad; en cambio, la segunda forma de aprendizaje (en la que se pone de relieve el papel de la crítica) no puede emprenderse ni llevarse a cabo de manera fructífera *sin* haber realizado antes la primera, dado que la receptividad no está al margen de la crítica, sino que, más bien, la posibilita. El aprendizaje receptivo, sin la crítica, crea el riesgo de la posible arbitrariedad, pero el aprendizaje crítico, sin aquél, es infructuoso.

El aprendizaje crítico es secundario con relación al otro, pero sin la orientación que constituye el problema de la objetividad y su énfasis en la crítica, se dejaría de lado la pregunta por la justificación de nuestras creencias. En suma: el aprendizaje receptivo es la condición de posibilidad para la adquisición y desarrollo del conocimiento, pero no es su condición de validez.<sup>62</sup>

El aprendizaje receptivo permite entender cómo el *origen* de nuestras creencias es necesario para el ulterior desempeño de la crítica, del examen público sobre la *validez*, *sin* que por ello sea *externo* al conocimiento.

La crítica, por sí sola, tal y como la ha concebido, por ejemplo, Popper (al entenderla, también, como una forma de *instrucción* o *aprendizaje*), puede empero obstaculizar una forma primordial, originaria, de aprendizaje (aquella que, precisamente, subraya Kuhn en lo que concierne a su descripción de lo que es la *ciencia normal*), si no se complementa con el aprendizaje receptivo, el cual constituye, además, la condición misma de posibilidad de aquella.

Y creo que esto otorga, de nuevo, una nueva perspectiva para entender la separación entre la génesis de nuestras creencias y su respectiva justificación.

---

tesis sobre la inconmensurabilidad, no significa que ocurra lo mismo con lo segundo. El pasaje que acabo de citar apareció en el trabajo titulado: “Conmensurabilidad, comparabilidad y comunicabilidad” (1982), y que forma parte de libro *El camino desde la estructura. Ensayos filosóficos, 1970-1993*, (2000), Madrid: Paidós, 2002.

<sup>62</sup> Mi afirmación de que el aprendizaje receptivo constituye una condición social e histórica de posibilidad para el cabal desempeño del segundo, se corresponde con la tesis de Habermas referente a que una de las cuatro pretensiones de validez (que caracterizan lo que suele denominarse ‘racionalidad’), a saber, la de *inteligibilidad*, constituye más una condición que posibilita la comunicación, que una pretensión de validez que sea, ella misma, discursiva (tal y como sí lo son la pretensión de *verdad* o la de *rectitud normativa*), o que no sea discursiva (como es el caso de la pretensión de *veracidad*). Cfr. J. Habermas, “Teorías de la verdad” (1973), en J. A. Nicolás y M. J. Frapoli, *Teorías de la verdad en el siglo XX*, Madrid: Tecnos, 1997.

Estas dos formas de aprendizaje se relacionan también con dos maneras de entender el progreso epistémico o el cambio conceptual en nuestras creencias: (a) el progreso heurístico y (b) el progreso lineal.

El primero, lo que he llamado el progreso heurístico, se clasifica, a su vez, en 1.- un tipo de cambio conceptual que se realiza dentro de una específica matriz disciplinar, por lo que bien cabría denominarlo progreso *intraparadigmático* o *intratéorico* (y con esto me refiero, precisamente, a lo que Kuhn mismo entendió por *ciencia normal*) y 2.- un tipo de progreso o cambio conceptual *interparadigmático* o *intertéorico*.<sup>63</sup>

Por lo demás, en modo alguno desconozco que hay muy importantes diferencias entre los conceptos de *paradigma* (o, con más precisión, *matriz disciplinar*) y *sistema teórico*.

Utilizo la noción kuhniana de *matriz disciplinar* porque, a diferencia de los *sistemas teóricos*, a los cuales se refirió siempre Popper, aquélla incorpora explícitamente elementos o factores pragmáticos (prácticas, aprendizaje dentro de una tradición, entrenamiento, etc.) al abordar el problema del cambio científico; y estos factores son descuidados cuando dicho problema se concibe bajo los términos estrechos de una mera relación entre enunciados dentro de uno (o de varios) sistemas teóricos.<sup>64</sup>

La relación entre ambos tipos de progreso es la que sigue.

A diferencia del tipo de progreso heurístico, el segundo modo de entender el cambio conceptual, el progreso lineal, *solamente* puede ser *intertéorico* o *interparadigmático*. Esto último es algo que podemos entender con claridad siempre y cuando tengamos presente la tesis, ya planteada por Popper en uno de sus primeros libros,<sup>65</sup> de que, cuando se contrasta críticamente una propuesta teórica, esto *no* se realiza al confrontarla, sin más, con datos empíricos, hechos o resultados experimentales, los cuales, al menos en principio, pudieran refutarla, sino que en realidad se contrasta con *otra* propuesta teórica alternativa, ya sea que esté explícitamente formulada, o no. Las contrastaciones empíricas se llevan a cabo entre

---

<sup>63</sup> Y con esto aludo a lo que también Kuhn ejemplificó cuando nos narra las actitudes alternativas y opuestas que tuvo presente al llevar a cabo su lectura del libro *Física* de Aristóteles. Una de ellas consistía en suponer, sin más, que Aristóteles fue un pésimo físico y que únicamente defendió puntos de vista claramente falsos. En cambio, una actitud alternativa, en términos de aprendizaje mucho más fructífera, consistió en preguntarse por qué una persona tan inteligente como aquél filósofo formuló y defendió tales ideas (sin pretender conocer su obra mejor de lo que él mismo la conocía, pues quien así procediera cancelaría todas las posibilidades para escuchar y aprender lo que ese autor tuviera que enseñarnos).

Lo que Kuhn muestra en relación a esto, va más allá del ámbito de la labor del historiador de la ciencia: es algo cuya pertinencia es legítimamente epistemológica, pues muestra que hay una ineludible dimensión hermenéutica en los procesos de adquisición y desarrollo del conocimiento. Consúltese del mismo autor, su "Preface" a la *The essential tension, Selected studies in scientific tradition and change*, (1977) Chicago: Chicago University Press, 1977, y su ensayo "Qué son las revoluciones científicas?" (1981), que apareció en el ya citado *El camino desde la estructura*, (2000).

<sup>64</sup> Por lo demás, quizá sea el concepto de un programa de investigación científica (me refiero al libro ya citado de I. Lakatos, *La metodología de los programas de investigación científica*) con el que sea posible *conciliar* la importancia ineludible de los factores pragmáticos en el cambio científico con la exigencia epistemológica de objetividad y, así, con el deslinde entre el origen y la validez. Esto resulta posible si aceptáramos la lectura que realizó A. Musgrave [en su ensayo "Apoyo fáctico, falsación, heurística y anarquismo" (1982), aparecido en (1978, 1980), *opere citato*] sobre la aportación principal de Lakatos en el debate entre Kuhn y Popper, a saber, que el mérito del primero consistió, ante todo, en brindarnos una reformulación popperiana de la ciencia normal.

<sup>65</sup> K.-R. Popper (1934), *opere citato*. La afirmación que hago la justifico y desarrollo durante el capítulo uno, especialmente cuando abordo el problema del carácter autorreferencial de la tesis sobre la carga teórica de cualquier observación.

complejos de hipótesis: se contrastan, así, teorías no con datos empíricos neutrales, *sino con otras teorías*.

Sostengo, en suma, que hay un vínculo importante entre estas dos formas de aprendizaje y los tipos o clases de progreso que he mencionado hace un momento. El vínculo es el siguiente: *afirmo que cualquier tipo de progreso conceptual, epistémico, es posible gracias a, por lo menos, una de las formas de aprendizaje que he clasificado*. Ya se trate de un cambio en nuestras creencias debido a la percepción empírica, o a un cambio a causa de las inferencias que podamos extraer de nuestras teorías, sostengo que ambas posibilidades se pueden circunscribir dentro de las formas de aprendizaje que he planteado.

Debo ahora señalar que el origen de todas estas clasificaciones ha sido la lectura que he hecho de la discusión sobre problemas de epistemología, llevada a cabo entre autores como Popper, Kuhn y Lakatos. En términos muy generales, las líneas directrices de esta lectura las puedo presentar del siguiente modo.

Sin duda, constituye el mérito indiscutible de Kuhn el haber puesto de relieve, durante la discusión epistemológica, la importancia que tienen los factores históricos, pragmáticos y sociológicos, no solamente como factores que puedan permitir o impedir el avance del conocimiento (tal y como ya lo había advertido Popper),<sup>66</sup> sino como factores que también son *constitutivos* del cambio científico, pues no sólo son *externos* a los procesos críticos de discusión (como sí que puede serlo, digamos, la política pública, propia de un régimen democrático, de promover y fomentar la pluralidad de opiniones a través de la aparición de revistas especializadas en las que se permita el debate), sino que pertenecen a los procesos *internos* de aprendizaje que Kuhn identificó con la llamada *ciencia normal*, y que Popper, por desgracia, malinterpretó terriblemente.

Considero también que Lakatos se equivocó al circunscribir el progreso racional, en lo que se refiere al debate entre reconstrucciones históricas racionales del cambio científico, a lo que denominó “historia interna” –relegando la importancia que, también en este proceso, sin duda tienen los factores pragmáticos, sociales e históricos que, él diría, forman parte de la “historia externa”<sup>67</sup>.

---

<sup>66</sup> En relación con esto, Popper prosiguió la línea de argumentación que ya había iniciado J. S. Mill en *On Liberty* (1859). Feyerabend enfatizó esta relación entre las ideas de Popper y Mill, aunque añadiendo que el primero en modo alguno había sido original; sea como fuere, consúltese de Popper, por ejemplo, su *Miseria del historicismo* (1944-1945), Madrid: Alianza Editorial, 1996, junto con la ponencia que presentó en la discusión con T. Adorno titulada: “La lógica de las ciencias sociales” (1969), que apareció en K.-R. Popper, T.-W. Adorno, J. Habermas *et alia*, *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, (1969), México: Grijalbo, 1978.

<sup>67</sup> De I. Lakatos, consúltese “La historia de la ciencia y sus reconstrucciones racionales” (1971), que aparece en su (1978) *opere citato*. Coincido con las críticas que realiza la A.-R. Pérez Ransanz en su (1999), *opere citato*, en cuanto a que dicho autor se comprometió con una distinción entre la “historia interna” y la “historia externa.” Ella expuso allí el problema en estos términos: “Para Lakatos la historia interna debe excluir todos los factores psicológicos y sociales. Debe ser la historia del desarrollo de las ideas que tiene lugar en el mundo del conocimiento articulado, el cual es independiente de los sujetos que producen el conocimiento. En suma, debe ser la historia de programas de investigación anónimos y autónomos. El cambio científico [...] se considera *racional* sólo cuando obedece a razones de tipo interno, que en idea de este autor son razones objetivas” (P. 237).

Esto se opone a lo que ella considera como uno de los mayores méritos de Kuhn, a saber, la tesis de que la ciencia no es una empresa totalmente autónoma, pues “no sólo los procesos de construcción de hipótesis y teorías están sujetos a la influencia de factores “externos.” [...] Dado que no hay procedimientos algorítmicos para la comparación de teorías rivales, el proceso de elección de teorías está *subdeterminado* por la evidencia

Me parece que el primer filósofo de los mencionados, Popper, aunque es, hasta cierto punto, consciente de ambas formas de aprendizaje, no pudo explorar el caudal de factores que tal clasificación ilumina debido a dos aspectos en su trabajo.

Primero, dado que él, a lo largo de toda su obra, participó en la tradición metodológica substantiva en epistemología, la cual lo obligó a identificar el cambio científico con una innovación epistémica, es claro que un tipo de aprendizaje crítico tuvo que concebirlo como el *único* posible y, sobre todo, tuvo que ser, para él, lo opuesto a un tipo de adoctrinamiento dogmático e irreflexivo; y, segundo, porque entendió el cambio científico bajo los términos de un contraste entre sistemas teóricos, suponiendo así, en consecuencia, que únicamente podemos contrastar enunciados con otros enunciados y que, a su vez, durante los procesos de discusión y examen sobre la validez o legitimidad interteórica, los factores sociales, históricos y pragmáticos tan sólo podrían, a lo más, *posibilitar* el examen y la justificación del conocimiento; pero con esto descuidó la relevancia que éstos pudieran tener en los procesos de aprendizaje receptivo que, un poco más tarde, Kuhn justificó filosóficamente y describió históricamente.

Peor aún, para Popper la llamada ciencia normal no fue más que una expresión peligrosa y retrógrada del relativismo.<sup>68</sup>

En este sentido, me parece que el mayor logro de Kuhn fue el haber mostrado cómo es posible que podamos hablar con toda legitimidad del cambio científico *sin* que tengamos que identificarlo, de manera necesaria, con una innovación (en efecto, para Popper aprender significó siempre criticar, y es esto último lo que lo condujo a enfatizar sobremanera la importancia que tienen los procesos revolucionarios del cambio científico; recordemos que para este autor lo mejor hubiera sido inclusive que, en el ámbito científico, ocurriera algo así como una *revolución epistémica permanente*).<sup>69</sup>

Kuhn ha mostrado, en suma, que puede haber cambio y progreso científico *sin* que sólo haya un aprendizaje crítico.

Sin embargo, el principal problema en las ideas de Kuhn consiste en que haya tratado de borrar el deslinde entre el contexto de descubrimiento y el contexto de justificación (en vez de proponerse, digamos, *replantarlo* en términos pragmáticos); por esto último, podría decirse, creo, que su panorama del cambio teórico-conceptual en modo alguno es erróneo, pero que sí es, de cierto modo, incompleto.<sup>70</sup>

---

disponible y los estándares de evaluación aceptados en cada contexto. Esta subdeterminación da lugar a que diversas consideraciones (que pueden ser externas) influyan en las decisiones de los especialistas frente a teorías alternativas, generando desacuerdos y controversias” (p. 232-233).

<sup>68</sup> Consúltese de K.-R. Popper su artículo “Normal science and its dangers” (1965), en la compilación que editaron I. Lakatos & A. Musgrave: *Criticism and the growth of knowledge. Proceedings of the international colloquium in the philosophy of science, London, 1965, Volume 4*, (1970), Cambridge: Cambridge University Press, p. 55.

<sup>69</sup> Cfr. K.-R. Popper, “¿Razón o revolución?” (1970), en (1994), *opere citato*.

<sup>70</sup> Cabe hacer notar, en este contexto, que para Kuhn hay una nítida separación entre la labor del filósofo y el estudio del historiador de la ciencia. Primero se describe y, después, se extraen, a partir de tales descripciones históricas, consideraciones normativas. [Véase de Kuhn, su “Postscript -1969” a *The structure of scientific revolutions* (1962) Chicago: Chicago University Press, 1970; también el primer capítulo de su (1977) *opere citato* y, a su vez, lo que dijo “Una conversación con Thomas S. Kuhn,” (1995), que apareció en su (2000) *opere citato*. No está de más echar un vistazo a lo que planteó en *Reflections on my critics* (1965), reimpresso en la compilación de Lakatos y Musgrave: (1970) *opere citato*, especialmente cuando, en este último trabajo, le reprocha irónicamente a los racionalistas críticos, que objetan su forma histórica de trabajar, el que quieran impedir o cuestionar que alguien, en este contexto, pueda *aprender de la experiencia*.] Esta posición tendrá

Ahora bien, pienso que el trabajo de Lakatos es el que más se aproxima a conseguir una conciliación de ambas nociones de aprendizaje en la medida en que tiende puentes entre los tipos de progreso a que he aludido durante la exposición que hizo de su Metodología de los Programas de Investigación Científica; pues este autor afirmó, de modo convincente, que la exploración imaginativa, tenaz, osada, creativa, audaz, de todas las potencialidades del Programa de Investigación en el que los investigadores se encuentren trabajando (y a lo que se refirió utilizando el concepto de *heurística positiva*), constituye un prerrequisito, una condición necesaria, para el ulterior desempeño de la crítica y, en especial, para que tal examen crítico fuera *fructífero*.

Para finalizar este apartado, una breve aclaración con respecto al significado de ciertos conceptos que utilizo. Conceptos tales como los de *paradigma*, *matriz disciplinar* y *sistema teórico* o *propuesta teórica*, los usaré de modo tal que, cuando desee enfatizar los factores pragmáticos inherentes a las formas de aprendizaje que he clasificado, me referiré a los primeros, mientras que, cuando quiera, en cambio, subrayar la importancia del carácter hipotético, provisional, falible, característico de los conjuntos especializados de creencias, haré lo propio con los segundos. Por lo demás, no creo que se trate de distinciones tajantes: en realidad son casos límite; en la práctica, es seguro que los aspectos que unos y otros ponen de relieve estén mezclados entre sí.

### **§ 3.2. Delimitación con respecto a dos concepciones sobre la objetividad: una causal y otra epistemológica.**

Afirmo que una concepción de la objetividad es *procedimental* porque, ateniéndonos a ella, no podemos especificar *qué* propuesta teórica es válida y cuál, en todo caso, ilegítima; o en otros términos, la aceptación de esta concepción procedimental sólo es útil para dar cuenta de *cómo* es posible que se consiga alcanzar algún acuerdo, al calor de un proceso de aprendizaje receptivo y de argumentación crítica.

Ateniéndonos a la reserva falibilista resulta por completo innecesario hacer depender la objetividad, junto con el avance racional del conocimiento, de la estipulación, por parte del filósofo, de reglas metodológicas que prescriban y determinen, sin ambigüedad, *cómo* y *cuándo* elegir o rechazar una o varias propuestas teóricas frente a otras alternativas.

Ya que, entretanto, al superar el dilema concerniente a la clásica definición tripartita en el capítulo uno, he argumentado a favor de una concepción del conocimiento con base en la que lo identifiqué con aquellas creencias hipotéticas que se hallan en un proceso de discusión que carece de término.

Gracias a esta concepción procedimental de la objetividad, y merced a esta manera de entender lo que significa el conocimiento, es cómo, afirmo, puede uno percatarse de que conceptos tales como los de *objetividad* y *desacuerdo* dejan de ser antagónicos.<sup>71</sup> La

---

repercusiones de largo alcance que criticaré en el § 4.1 del capítulo tres de este trabajo; aquí sólo ruego al lector tomarla en cuenta.

<sup>71</sup> Esta es una manera *distinta* de entender que la objetividad y el desacuerdo no se oponen sino que, más bien, se complementan, de la que Kuhn ya ha defendido. Este autor, recordémoslo, enfatiza la crucial importancia que tiene el *desacuerdo racional* en una concepción de la objetividad y del cambio científico que sea respetable. Pues de lo que se trata es de renunciar a la “racionalidad algorítmica” subrayando que, para explorar el potencial heurístico de un paradigma o matriz disciplinar, es fundamental *distribuir los riesgos* (o

justificación de las creencias depende no de un resultado, o sea, no de un consenso total y definitivo *hic et nunc*, sino de un *proceso*.

Para evitar confusiones con respecto al concepto mismo de *objetividad*, cabe también tener en cuenta una crucial distinción entre dos concepciones acerca de la misma: a) una cuya índole se refiere a los estímulos causales externos que pudieran incrementar, modificar o sustituir nuestras creencias, por lo que la entiendo, sin más, como una *concepción causal de la objetividad* (la cual no implica, claro está, que quien la defiende deba comprometerse, forzosamente, con una ontología específica).

En cambio, la otra, b) se relaciona con la justificación, la validez o la imparcialidad de nuestras creencias (por lo que me refiero a ella como una *concepción epistemológica de la objetividad*); a su vez, agrego que esta última bien puede abordarse de dos maneras: una *substantiva* y otra formal o *procedimental*.

Dado que ya he señalado lo que entiendo en este contexto por el término *procedimental* [*neutral* o *no-partidista*, resultan ser términos equivalentes para referirnos al concepto de objetividad epistemológico y procedimental], sólo puedo añadir que la versión *substantiva* se refiere principalmente a la identificación de la objetividad con un resultado alcanzado, bajo la forma de un consenso definitivo, total, en un lugar y en un momento concretos. Un muy ilustrativo caso que ejemplifica bien esta concepción epistemológica substantiva, o no-procedimental, de la objetividad, es el de la posición defendida por Popper en 1934.

Empero, la concepción epistemológica procedimental de la objetividad puede también entenderse de varias maneras, verbigracia, ya sea como perteneciente a un tipo específico de reflexión estrictamente filosófica (esto es, ajena a la naturalización de la epistemología), con base en el programa metafísico que busca hallar el fundamento del conocimiento a través de una filosofía primera, o ya sea bajo los términos, por ejemplo, de una *pragmática formal* que solamente se proponga, bajo los lineamientos que impone una epistemología naturalizada, sacar a la luz los presupuestos de la argumentación y del debate *sin* recurrir a ningún fundamento último del conocimiento.<sup>72</sup>

Debo hacer notar aquí que la consecución de los objetivos que me he propuesto, y específicamente me refiero al segundo, el que se refiere al propósito de explicar cómo se cristaliza el problema del estatus del principio epistemológico del falibilismo, no *prejuza* en este momento ninguna respuesta definitiva acerca de *cuál* pudiera ser, específicamente, dicho *status*; no supongo, por ejemplo, que la *única* manera de asumir el principio del falibilismo sea entendiéndolo bajo los términos de una reconstrucción hipotética, esto es, de una ciencia reconstructiva (tal y como sí lo hace, por ejemplo, la llamada ética discursiva).

---

sea, intentar agotar, en la medida de lo posible, todas las posibilidades: jamás poner todas las manzanas en el mismo cesto).

En lo que se distingue mi argumento del de Kuhn, es en que desde mi posición defiende y subrayo la importancia que tiene seguir manteniendo el deslinde entre el origen y la validez de nuestras creencias. Como se sabe, Kuhn se ha propuesto borrar dicha separación. Véase de este autor, su ensayo "Objectivity, value judgment and theory choice" (1973), que se halla en su (1977), *opere citato*.

<sup>72</sup> El debate entre estas dos vertientes filosóficas puede examinarse leyendo, de Apel su (1987) *opere citato*, y de Habermas su espléndido ensayo "La filosofía como comodín e intérprete" que aparece en su *Conciencia moral y acción comunicativa* (1983), Madrid: Trotta, 2008. Pero es importante señalar que hay todo un abanico de alternativas o posibilidades que pueden defenderse frente a lo que busca, o se propone alcanzar, el programa metafísico. La que defiende la ética discursiva es tan sólo un ejemplo, es tan sólo una posibilidad.

Esta última cuestión no la abordaré aquí porque va más allá del alcance de los objetivos que me he propuesto en este estudio; sí puede constituir, con todo, el problema principal de un futuro trabajo, de una posterior investigación.

Para resumir, las distinciones que en este aparatado he realizado, indican que es posible delimitar al menos dos conceptos sobre la objetividad, uno causal y otro epistemológico; con respecto a este último, puede además haber un tipo epistemológico de objetividad substantivo y otro procedimental. Independientemente de que este concepto epistemológico acerca de la objetividad sea procedimental o substantivo, puede también circunscribirse, ya sea bajo los términos del proyecto de naturalización para la teoría del conocimiento o, por el contrario, ya sea con base en el tradicional programa metafísico que busca sustentar la autonomía de la epistemología recurriendo al expediente de una filosofía primera.

Tenemos, en suma, que un tipo epistemológico, no causal, de objetividad puede ser procedimental o substantivo y, a su vez, puede formar parte de una concepción naturalizada de la epistemología o, por el contrario, puede pertenecer al programa metafísico en pos del hallazgo de un fundamento último e irrebalsable del conocimiento.

Todavía quedan algunas cosas por considerar con respecto a la primera concepción (*causal*) de la objetividad, y que no puedo dejar en el aire. Durante el capítulo uno expongo cuál es la relevancia que tiene ésta; muestro, sobre todo, cómo se vincula 1) con una concepción de la verdad como correspondencia, 2) con la tesis del realismo metafísico interaccionista y 3) con un tipo de progreso epistémico lineal. Todo esto quedará claro con la explicación que allí mismo ofrezco acerca de lo que implicó, para el llamado racionalismo crítico, su solución al importante problema de la subdeterminación empírica de las teorías a través del énfasis que puso en la asimetría lógica entre la verificación y la falsación, la cual constituye una forma de responder a la pregunta acerca de *cómo* podemos aprender de la experiencia (en la otra, por cierto, el énfasis en la exploración del potencial heurístico de las propuestas teóricas haría justicia a una concepción de la verdad como coherencia).

Como he argumentado más arriba, es sólo la segunda concepción acerca de la objetividad, la *epistemológica*, la que para mí constituye el punto de referencia heurístico; y es la *concepción epistemológica procedimental de la objetividad, sustentada no en una filosofía primera* sino, pongamos por caso, en un específico programa metafísico de investigación científica, la que considero, digamos, pertinente o acertada en relación con los objetivos que me he propuesto: precisamente indago, a lo largo de los capítulos de este trabajo, cómo es que llegamos a ella al borrar los tres falsos dilemas antes referidos.<sup>73</sup>

### **§ 3.3. Sobre la relación que hay entre el problema epistemológico de la objetividad, el del estatus del falibilismo, el problema de la falacia naturalista y el de la autonomía de la teoría del conocimiento.**

---

<sup>73</sup> Se debe tener cuidado de no confundir la clasificación que he presentado al inicio de esta introducción, la cual versa sobre las tres maneras como se ha intentado dar cuenta del problema epistemológico de la objetividad, con los dos conceptos sobre la objetividad que acabo de señalar, a saber, las concepciones causal y epistemológica de la objetividad. Estas últimas constituyen nociones acerca de lo que *significa* la objetividad, mientras que la triple clasificación antes aludida se refiere a los respectivos intentos por solucionar -o dar cuenta del- problema epistemológico de la objetividad.

A continuación, mostraré por qué afirmo que hay un *motivo* gracias al cual el problema epistemológico de la objetividad se halla vinculado *directamente* tanto con 1) el tema de la autonomía de la reflexión filosófica, habiéndolo situado en el contexto de una irrenunciable naturalización de la teoría del conocimiento, por un lado, como con 2) la cuestión sobre la posibilidad de replantear el argumento de la falacia naturalista, *sin* que ello implique establecer una separación entre hechos y valores, por otro.

¿Cómo justifico la relación que hay entre todos estos problemas?

El gozne que une estos temas estriba en que el problema de la objetividad comporta un carácter *normativo*. Y la razón es la siguiente.

Decimos, sin más, que una afirmación (y, por añadidura, una creencia o un sistema de creencias<sup>74</sup>) es imparcial, válida u objetiva si resulta posible justificarla examinando su legitimidad, lo cual significa que de ningún modo puede identificarse con una creencia personal (o, quizá, con un acuerdo alcanzado en una situación bien acotada históricamente) sino que, por el contrario, se refiere a lo que *todos tendríamos* que aceptar, de manera tal que logremos aludir a la *imparcialidad* de tal aserto.

Esto exige, como expliqué más arriba, mantener una separación entre el origen (social, particular, histórico, temporal, finito, mutable) del conocimiento, y su respectiva validez (justificación u objetividad).

De lo que se trata es de evitar la arbitrariedad que consiste en la imposición de intereses particulares: *¿por qué lo que consideramos como conocimiento no debe descansar en la imposición arbitraria de un interés específico, particular?*

Pero debo enseguida advertir, para evitar malentendidos, que el problema no radica en que hayan intereses en competencia, es decir, el problema no es que haya una pluralidad de propuestas teóricas y criterios metodológicos que compitan entre sí (o, trasladado al ámbito de la filosofía moral, el problema no es que haya un caudal enorme de concepciones acerca del bien común o de la vida buena o de lo que es la felicidad), sino que el peligro radica en la imposición arbitraria, no discursiva, de unos intereses sobre otros.

Porque no es la investigación epistémica la que debe estar orientada hacia la satisfacción de objetivos particulares, sino la aplicación técnica del conocimiento.<sup>75</sup>

Ahora bien, al percatarnos de esta separación, también podemos advertir que, gracias a ella, cuando examinamos la justificación de nuestras creencias no podemos hacerlo (y ni siquiera intentamos hacerlo) *describiendo* alguna situación particular, concreta.

La legitimidad o justificación del conocimiento no podría establecerse elaborando un catálogo de lo que es válido en cada contexto social e histórico concreto, pues con ello tendríamos que cualquier cosa podría ser conocimiento justificado, inclusive cuando los resultados en cada comunidad resulten opuestos entre sí (a esto me refiero con la amenaza de la arbitrariedad); que una propuesta teórica sea, o no, válida o legítima, no depende de que así lo hayamos *descrito* (pues, con ello, únicamente habríamos inferido valores a partir

---

<sup>74</sup> Asumo que detrás de nuestras afirmaciones hay creencias (teorías, hipótesis, expectativas), que se vuelven explícitas durante un proceso discursivo.

<sup>75</sup> La amenaza de la arbitrariedad no tiene lugar cuando se elige cierto tipo de conocimiento únicamente con el propósito de satisfacer una necesidad o de alcanzar cierto fin (en todo caso, es en la discusión sobre la legitimidad de los fines en donde *sí* se toca el problema de la objetividad). En el terreno de la técnica no tiene ningún sentido el problema de la validez del conocimiento. Éste, desde una perspectiva técnica, puede ser útil o no, eficaz, o no, pero en modo alguno esto último indicaría algo con respecto a su posible legitimidad. *Es en el terreno de la técnica en donde entra en juego la relevancia política de la utilización del conocimiento.*



de “hechos” históricos),<sup>76</sup> sino de que poseamos algún marco valorativo (no necesariamente acompañado de reglas específicas)<sup>77</sup> gracias al que resulte posible, por decir así, calibrar su legitimidad; dicho marco valorativo no se encontrará en el mundo, es decir, no será un “*hecho*” que podamos describir (y que, por ende, tampoco podamos refutar).

Además, dado que podemos distinguir, por una parte, entre descripciones distintas y acaso incompatibles, y podemos, también, imaginar que haya descripciones inadecuadas, incorrectas, frente a las que no lo sean, por otra, cabe inferir, entonces, que el problema mismo de la objetividad *está ya presupuesto durante este hipotético proceso descriptivo*, adoptando la forma del específico problema de la validez, justificación o legitimidad de las descripciones posibles; en otras palabras, podemos afirmar que dicho problema está detrás de cualquier proceso descriptivo que *pretenda ser imparcial* –y es claro que, en todo caso, quien se proponga llevar a cabo cualquier descripción, habrá forzosamente de pretender tal cosa, si es que quiere que se le tome en serio.<sup>78</sup>

Todo esto indica, entonces, que la labor descriptiva presupone criterios de evaluación que nos permitan someter a examen las descripciones propuestas (y con esto no sugiero, de nuevo, que tales criterios determinen, sin ambigüedad, cuáles son *hic et nunc* adecuadas o correctas y cuáles no lo son).

---

<sup>76</sup> Qué entiendo por una *falacia naturalista* lo explico en el capítulo tres, en el § 4.1. En ese lugar muestro cómo es posible reformular este argumento sin comprometernos con una distinción entre hechos y valores.

<sup>77</sup> Mientras que una regla *determina* nuestras acciones, o al menos así lo hace en principio, un valor únicamente las *orienta*. Esta distinción está presente y es defendida con excelentes argumentos por autores tales como Kuhn (1973) *opere citato* [que forma parte de su también citado (1977)], Lakatos (1978), *opere citato* y Quine [*En búsqueda de la verdad* (1990), Barcelona: Crítica, 1992].

Es significativo que Laudan [en su libro *El progreso y sus problemas* (1977), Madrid: Encuentro, 1986] critique a Kuhn por el hecho de que esta distinción implique que el filósofo, como *metodólogo*, no pueda decirle a los científicos *cómo* y *cuándo* debieran seleccionar (o rechazar) una propuesta teórica: “Thomas Kuhn ha ofrecido un modo posible de afrontar [el problema que consiste en saber distinguir entre las anomalías que resultan desastrosas para una teoría y aquéllas que sólo representan una ligera dificultad]; propone, en esencia, que es la acumulación de *un gran número de anomalías* lo que, finalmente, induce a los científicos a abandonar una teoría. [Pero Kuhn] no da razón de por qué, para un número de anomalías *n*, los científicos no deberían estar molestos con *n-1* anomalías, y de repente deberían estar dispuestos a abandonar la teoría en bloque cuando ésta tiene *n* anomalías. La postura de Kuhn no puede ponerse en consonancia con el hecho histórico de que los científicos han abandonado a menudo una teoría a la vista de sólo unas pocas anomalías, y otras veces han mantenido una teoría frente a un mar de refutaciones empíricas” (p. 68). También véase de L. Laudan también el inicio de su ya citado artículo “Progress or rationality? The prospects for normative naturalism” (1987) *opere citato*.

A.-R. Pérez Ransanz, al exponer las ideas que sobre esto defendió Kuhn en su artículo “Racionalidad sin fundamentos” (1998) *opere citato*, señala que para este autor “los valores epistémicos compartidos *construyen pero no determinan* las elecciones de los científicos. [...] La naturaleza poco específica de estos valores da lugar, en cambio, a la injerencia de factores subjetivos, es decir, factores que pueden estar poco vinculados, o incluso ser ajenos, a la práctica científica de la comunidad pertinente” (p. 281).

Lo que unifica a estos tres autores: Kuhn, Quine y Lakatos, consiste en que todos ellos rechazaron la tradición metodológica substantiva; con todo, a diferencia de Kuhn y Quine, Lakatos no eludió ni rechazó la pertinencia del problema epistemológico de la objetividad.

<sup>78</sup> No niego, por lo demás, que pueden presentarse descripciones que, sin un afán competitivo crítico, empero arrojen luz a factores o aspectos que antes no se hubieran tomado en cuenta brindando, así, un enorme caudal de información. En este último caso, tales descripciones indudablemente serían enriquecedoras y ampliarían significativamente nuestra comprensión de las cosas... Con todo, considero en este trabajo que todo ello constituye un requisito necesario, pero no suficiente, para el desempeño ulterior de la crítica, o sea, del examen sobre la validez sobre dichas descripciones.

Y de esto se sigue que el problema de la objetividad del conocimiento es un problema normativo, que se refiere a la pregunta acerca de por qué el saber tendría que ser válido no sólo para mí, o para un grupo en particular, sino para quien sea; lo importante, en suma, es mostrar *cómo puede ser posible* discriminar el saber justificado, legítimo, del erróneo, separar el conocimiento válido del aparente o arbitrario.

Lo anterior se relaciona, por consiguiente, con la separación entre hechos y valores, entre ciencia y ética, entre lo que *es* y lo que *debe ser*. Ya que a partir de lo que acabo de señalar, se sigue que admito la relevancia (o el aguijón crítico) del argumento sobre la falacia que consiste en proceder, al abordar el problema, como si no hubiera una brecha que separe lo que *es* de lo que *debe ser*. Pero entonces surgen las siguientes preguntas:

1. ¿Cómo puede dilucidarse la autonomía de la reflexión filosófica, y específicamente de la teoría del conocimiento, la cual permite dar cuenta de la condición valorativa y procedimental necesaria para llevar a cabo el examen sobre la validez de propuestas teóricas distintas y opuestas entre sí (y con esto me refiero a la reserva falibilista<sup>79</sup>), si admitimos, gracias a la naturalización de la epistemología (opuesta a una filosofía primera), que no hay una separación entre ciencia y ética, entre hechos y valores?
2. ¿No cabría, por consiguiente, concluir que aceptar la naturalización de la teoría del conocimiento significa también abandonar todo carácter normativo para la misma?<sup>80</sup> Y, además,
3. ¿Cómo resulta posible tan siquiera sugerir que el argumento de la falacia naturalista pueda seguir indemne habiendo renunciado a la separación entre ciencia y ética, entre hechos y valores? ¿No es esto último incluso algo paradójico?

Es por todo lo anterior que el problema de la objetividad, el del estatus del falibilismo, el de la autonomía de la reflexión filosófica y el de la falacia naturalista, al margen de -o frente a- la aceptación de un dualismo entre hechos y valores, están imbricados y son, en realidad, interdependientes.

---

<sup>79</sup> Durante los dos primeros capítulos del estudio explico por qué la reserva falibilista es, tanto la condición de posibilidad y validez del conocimiento (ya que es lo que permite realizar el aprendizaje, ya sea receptivo, ya sea crítico), como lo que permite, a su vez, llevar a cabo el examen sobre la justificación de los distintos (y acaso incompatibles) métodos propuestos para seleccionar o rechazar aquél.

<sup>80</sup> Es cierto que Quine, en su (1990) *opere citato*, no le concede a la epistemología *solamente* un carácter descriptivo, pues también se refiere a la regla suprema del empirismo y a cuatro reglas heurísticas que guían la investigación. ¿Cómo es esto posible? Durante el capítulo tres muestro cómo la manera de *sustentar* tal posición no es, por parte de este autor, inconsecuente (pues nos insta a investigar cómo se lleva a cabo la actividad científica misma para darnos cuenta de lo que se considera efectivamente valioso en ella, esto es, los que se aceptan como fines u objetivos dignos de perseguirse y ser alcanzados), pero sí es, a mi juicio, *inadmisibile*, en la medida en que comete una falacia naturalista.

Este es también el problema a que se refiere la concepción no naturalista de la teoría del conocimiento en la tercera sección sobre "Normative epistemology," en el volumen 7, de la ya citada *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, y en la que se plantea que una epistemología naturalizada se propone, ya sea mostrar por qué nociones tales como "justificación" o "racionalidad" sólo comportan aparentemente un carácter normativo, o ya sea conciliar dicho carácter con una visión científica del mundo (véase la p. 35). Mi posición, claro está, se circunscribe en el segundo bando, aunque haciendo la salvedad de que optar por una ciencia reconstructiva (tal y como hacen autores como J. Habermas) constituye tan sólo una posibilidad, por lo que no se debería, a mi juicio, soslayar o prejuzgar la investigación del mayor número de posibilidades que se puedan defender al abordar estos problemas.

En este contexto es en donde se presenta el problema acerca de si es todavía posible emprender el proyecto de una reconstrucción racional normativa del progreso teórico-conceptual bajo los constreñimientos que impone el pujante programa de una epistemología naturalizada (una clase de reflexión epistemológica que entretanto haya perdido, como dice Habermas, su “inocencia metafísica”). En caso de que esto sea posible, se presentan otro tipo de problemas, tales como el de la relación que pueda haber entre la investigación histórica-sociológica y la epistemología, en el terreno de la pregunta sobre cómo es posible aprender fructíferamente de la historia de los procesos epistémicos sin dejar de dar cuenta, a su vez, de la exigencia de objetividad.

El problema que surge, en otras palabras, es el de *cómo es que pueda ser apoyada*, por la investigación histórica y sociológica, una reconstrucción racional normativa del cambio teórico-conceptual; o, si que quiere, el problema es el de por qué dicha reconstrucción no es dogmática, en el sentido de que sea “descaradamente *a priori*”<sup>81</sup> (y con esto me refiero a que no tome en cuenta el aprendizaje de la historia).

Pero aquí cabe advertir que el problema de la distinción entre hechos y valores *no* lo abordo bajo los términos del tipo de explicación que se busca (y consigue) en las ciencias de la naturaleza, *sino en el contexto bien específico del problema acerca de si es aún viable el proyecto de proponer reconstrucciones racionales acerca del desarrollo del conocimiento.*

Al igual que Popper en su libro de 1934, doy por sentado que esta problemática tiene una dimensión hermenéutica insoslayable, en el sentido de que la epistemología *no* puede identificarse, sin más, con una labor teórico-explicativa: quien hace teoría del conocimiento no puede proceder de la manera como lo hacen, por ejemplo, los astrónomos, quienes, pongamos por caso, describen, explican y predicen con éxito la trayectoria de un cometa.

Para Popper la filosofía, en lo general, y la epistemología, en lo particular, *no* forman parte de las ciencias de la naturaleza porque cuando se intentara estudiar lo que realmente sucede, digamos, en una comunidad de investigadores, describiendo la conducta de quienes la integran, habría siempre que contar con un tipo de reflexividad propia de los “objetos” de estudio que echaría por tierra e impediría cualquier intento de explicarla, por ejemplo, deduciéndola, sin más, a partir de una (o de varias) leyes universales, en conjunción con ciertas condiciones iniciales.<sup>82</sup>

(Supongamos que las personas cuya conducta se hubiera descrito, explicado e, inclusive, predicho, leyeron accidentalmente los informes y resultados conseguidos por quienes los hubiesen “estudiado,” tratándolos como meros objetos de observación conductual. Al ocurrir esto último, se podría esperar que, al sentirse quizá ofendidas por ser tratados de una forma tan condescendiente, estas personas hicieran todo lo posible para comportarse de

---

<sup>81</sup> En el ensayo de Larry Laudan titulado: “La teoría de la investigación tomada en serio” (1997), plantea la cuestión acerca de cómo es posible aprender de la experiencia histórica (reintroducida por Kuhn, en su discusión con Popper y Lakatos), bajo los términos de una crítica a las “teorías empiristas del conocimiento” que han sido guiadas “(al menos durante la mayor parte del siglo XX) por una epistemología de un carácter descaradamente *a priori*.” Y añade que “necesitamos ser empiristas *acerca* de la teoría del conocimiento del mismo modo como defendemos una epistemología empirista. Ello...significa que debemos considerar la teoría del conocimiento como si fuera una teoría; una teoría que sea evaluada y valorada como cualquier otra teoría.” Este artículo de Laudan aparece en A. Velasco (compilador) (1997), *opere citato*, p. 25 y ss. Lo que cito se halla en la página 26.

<sup>82</sup> Para esto, cotéjense los argumentos que brinda este autor principalmente en tres de sus libros: en el ya mencionado (1934), en (1944, 1945) y en la ponencia que presentó durante su debate con Th.-W. Adorno: “La lógica de las ciencias sociales,” en la compilación titulada (1969) *opere citato*.

modo distinto de lo que esperaban aquéllos que, en actitud de tercera persona, realizaron dicha labor científica descriptiva; en consecuencia, desbaratarían todas las predicciones que hubiesen podido hacerse sobre sus acciones, y esto es algo que, obviamente, no puede suceder con relación al cálculo de la trayectoria de un cometa realizado por un astrónomo).

Acaso sea necesario, por consiguiente, indicar una distinción sobre la manera como se presenta el problema de la objetividad en dos ámbitos de investigación que, entretanto, no pueden asimilarse en términos metodológicos: a) aquél en el que lo estudiado, descrito, explicado y predicho *carece de reflexividad discursiva*, y b) aquél otro terreno en el que las acciones de individuos o grupos está siempre permeada por una atribución social, cultural e histórica de sentido (significado) a una circunstancia.

Con esto quiero indicar que las personas, a diferencia de los átomos, las galaxias y las piedras, pueden definir discursivamente la situación en que se encuentran (y, claro está, independientemente de si pueden hacer esto acertadamente, o no).<sup>83</sup>

Esta distinción que acabo de mencionar puede inclusive aclararse todavía más si reflexionamos sobre las respectivas problemáticas que le subyacen. En a), por ejemplo, el problema principal que se presenta es el de si hay, o no, una distinción entre teorías y hechos (u observaciones); por lo demás, esta discusión la abordo durante el capítulo uno. En b) el problema central, en cambio, es el de si hay, o no, una distinción entre valores y hechos; y esta es, en muy buena medida, la temática del capítulo tres de este trabajo.

---

<sup>83</sup> Tal y como ha enfatizado el sociólogo R.-K. Merton, una definición errónea de una situación puede acarrear consecuencias reales, efectivas en la práctica. Cfr. R.-K. Merton, "The Self-Fulfilling Prophecy" (1948), *On social structure and science* (1996), (Edited by P. Sztompka), Chicago: Chicago University Press, 1996, p. 183 y ss.

## **Antecedentes histórico-filosóficos: sobre la relevancia política del problema epistemológico de la objetividad.**

Históricamente, el problema epistemológico de la objetividad, tal y como lo he planteado, ha estado vinculado tanto a la política como a la reflexión filosófica. Específicamente, está vinculado al pensamiento moderno —en tanto que es un proyecto político.

La modernidad fue y es, ante todo, la cristalización del proyecto filosófico, político y social de la autoconciencia, la autorrealización y la autodeterminación.<sup>84</sup>

En términos negativos, por modernidad se entiende lo relacionado con el proyecto de emancipación del individuo frente a sus tradiciones, prejuicios e intereses, en la medida en que se considera que estos últimos, atenazados por estrechas y provincianas perspectivas, obedecen a fines y propósitos particulares y egoístas, opuestos a objetivos y tendencias útiles y sociales.<sup>85</sup>

Ahora bien, la moderna autoconciencia de sí es ambivalente, pues se asume como la delimitación frente a un pasado, ya sea entendido bajo los términos de algo que se ha por fin superado, ya sea, en cambio, asumido como algo digno de emular.<sup>86</sup> Por ello podemos considerar también que esta posición se remonta, de hecho, a la antigüedad.<sup>87</sup>

---

<sup>84</sup> Véase de Jürgen Habermas sus *Ensayos políticos* (1981), Barcelona: Península, 2002, “La modernidad: un proyecto inacabado,” p. 373 y siguientes; y de Luis Villoro, consúltese su libro *El pensamiento moderno: filosofía del Renacimiento* (1992), México: FCE/Colegio Nacional, 2002, especialmente el capítulo VIII “Características del pensamiento moderno,” en donde podemos leer lo siguiente: “El pensamiento moderno se inicia cuando el hombre deja de verse desde la totalidad del ente que lo abarca, para ver la totalidad del ente desde el hombre... Cada hombre debe elegirse a sí mismo, trazar su propia figura, promulgar su propia ley. Cada quien es fuente de sentido y de valor. El hombre debe de llegar a ser él mismo, insustituible, obra de sus propias manos... Diversas doctrinas aparecerán, pero quedará un logro como característica de la modernidad: el acceso del hombre a su mayoría de edad, por el ejercicio de su libertad individual... El hombre es autolegisador, la ley del hombre radica en el interior del hombre y no puede cumplirse más que por obra de la voluntad libre... Otro desarrollo de [todo esto] será la noción de que la historia persigue los fines de la emancipación humana que el hombre mismo proyecta en ella. La concepción del progreso incesante del decurso histórico hacia un término, en el que el hombre se liberará de sus sujeciones, es característica de la Ilustración y se prolonga en los movimientos sociales de los siglos XIX y XX... El pensamiento moderno sustituye la fe en las convicciones heredadas, transmitidas por la tradición, por la fe en la razón... El proyecto del pensamiento moderno es transformar todas las cosas en razón, para comprenderlas y dominarlas. Y la razón es universal, única en todo hombre, a todos iguala en su ejercicio” (páginas 86 a 91).

<sup>85</sup> Así, estos objetivos y tendencias, que antepone la modernidad frente a las tradiciones, resultan ser útiles y sociales no sólo para personas o grupos específicos, sino para todos: se admite que la razón es inherente al ser humano como tal. Vid. J. Habermas (1981), *opere citato*.

<sup>86</sup> Consúltese de Habermas [en *La Constelación posnacional* (1998), Barcelona: Paidós, 2000] el ensayo titulado “Concepciones de la modernidad: una mirada retrospectiva a dos tradiciones,” p. 169 y ss.

<sup>87</sup> Véase de Habermas, en J. Niznik y J.-T. Sanders (editores), *Debate sobre la situación de la filosofía* (1996), Madrid: Cátedra, 2000, el trabajo titulado “El manejo de las contingencias y el retorno del historicismo,” p. 13 y ss.

El proyecto de la modernidad se sustenta o basa en la pregunta acerca del carácter *imparcial*, ya se trate del conocimiento (en el terreno epistemológico), o ya se trate de las normas y de los valores (en el ámbito ético y moral).<sup>88</sup> Búsqueda de objetividad y afán de emancipación frente a los prejuicios son una y la misma cosa.<sup>89</sup> Desde luego, la respuesta que los pensadores modernos brindaron a esta cuestión se distingue de la elaborada por los antiguos en que la emprendieron bajo los términos de una filosofía centrada en el *sujeto* o, con más precisión, elaborada con base en el dualismo sujeto-objeto. Empero lo que las une estriba en que son maneras de dar cuenta del problema de la objetividad.<sup>90</sup> En unos y otros, en los antiguos tanto como en los modernos, la pregunta por la objetividad ha sido una constante.

Aclararé esto último enseguida, refiriéndome de manera muy breve y, por desgracia, inevitablemente parcial y exigua, a los que considero son antecedentes histórico-filosóficos del problema de la objetividad (no profundizo en ellos porque, de haberlo hecho, me hubiera alejado de los problemas principales y de los objetivos a que se aboca este escrito).

El problema de la objetividad está ya presente en la obra de Platón (y la consiguiente separación entre el origen y la validez de nuestras creencias se remonta, sin duda, a los presocráticos<sup>91</sup>). En efecto, las cuestiones: ¿qué *es* el conocimiento? o ¿qué *es* la justicia? apuntan a una exigencia de objetividad, de imparcialidad, ya que, al plantearlas, Platón se refiere especialmente a que la respuesta, en uno y otro caso, *no depende* de lo que un individuo particular, ni un grupo específico, contesten, condicionados o circunscritos a un momento histórico concreto; sino que ocurre, más bien, que ambas cuestiones se pueden también replantear del siguiente modo: ¿por qué este saber es válido, no solamente para mí, sino para quien sea? y ¿qué es lo justo, no únicamente para tal o cual individuo ni para tal o cual grupo específico, sino, en términos generales, para todos?<sup>92</sup> Sustentaré esto que acabo de afirmar.

---

<sup>88</sup> No paso por alto aquí que se deben establecer las diferencias entre normas/valores y ético/moral. Con todo, hacerlo en este espacio es innecesario, pues no enfocaré mi atención al vínculo entre la modernidad y la filosofía moral, sino a la relación entre el proyecto de la modernidad y su *huella* en la teoría del conocimiento.

<sup>89</sup> Habermas ha enfatizado la *identidad* que existe entre la exigencia de imparcialidad (tanto en el ámbito de la razón teórica como en el de la razón práctica) y el peculiar impulso normativo de emancipación. Para esto, consúltese su ensayo sobre una teoría consensual de la verdad en (1973) *opere citato*.

<sup>90</sup> Por lo demás, creo que las amenazas del irracionalismo y de la desmesura relativista sólo surgen o, con más precisión: *solamente pueden surgir*, en la modernidad. El escepticismo es un problema tanto para los antiguos como para los modernos (aunque en ambos casos el problema se plantea de modo distinto: el escepticismo que representa Sexto Empírico no es el mismo que el combatido por Descartes, ni el que está expuesto en la obra de Hume). Pero no estoy seguro acerca de si tiene sentido sugerir que los filósofos antiguos también se enfrentaron al relativismo o al irracionalismo (dudo que haya sido así, al menos bajo los términos como los he definido en este trabajo). ¿Tendría sentido decir, por ejemplo, que el libro *Metafísica*, de Aristóteles, se opone al relativismo? ¿O que, en todo caso, que su autor se opone a una naturalización de la epistemología? Admito que lo ignoro pero, en todo caso, afirmar algo así me parecería anacrónico.

<sup>91</sup> Cfr. K. Popper, "Back to the presocratics" (1958), en (1963) *opere citato*.

<sup>92</sup> No está de más también recordar que, a su vez, el principal discípulo de Platón, Aristóteles, enfatizó que no puede haber ciencia más que de lo universal precisamente porque, como trasfondo de esta afirmación, se encuentra el problema de la objetividad. También téngase en cuenta lo que Aristóteles afirma en el Libro Primero de *Metafísica*, en cuanto a que la filosofía trata o versa de lo que *es* en tanto que *es*, del *ente* en tanto que *ente*, sin orientar su labor por el alcance de fines concretos, particulares. A lo que se aboca la reflexión del filósofo no es a la satisfacción de intereses particulares. La filosofía no es útil, por lo que en modo alguno puede identificarse con la técnica. [*Metafísica*, Gredos: Madrid, (introducción, traducción, y notas de Tomás Calvo), 1994].

En la serie de conferencias o lecciones cuyo título es “El problema de Sócrates,” el filósofo Leo Strauss argumentó sobre cómo la figura de Sócrates, en la obra de Aristófanes, de Jenofonte y de Platón, perfila el racionalismo clásico cuyo rasgo principal, señala, lo constituye la pregunta por la *objetividad* en el ámbito de la filosofía política. Muestra por qué para Platón, siguiendo a su maestro, la tensión que hay entre filosofía y poesía no se resuelve, sin más, en la anulación o en el rechazo tajante de la segunda a favor de la primera, sino en la consideración de que, con respecto a la pregunta fundamental de la filosofía política, el arte no puede, desde una posición *autónoma*, brindar una respuesta al margen de la filosofía. Señala que la justicia, “...el hábito de dar a cada uno lo que es bueno para él, es completamente desinteresada. Es una devoción desinteresada por los otros, puro y simple servicio a los otros, o al todo.”<sup>93</sup>

Más bien ocurre que la poesía (junto con la retórica) debe estar supeditada a la reflexión filosófica. La pregunta por la justicia se formula bajo los términos de una preocupación acerca de la imparcialidad: ¿qué es la justicia no sólo para mí -o para un grupo particular- sino para todos? Y esto es así, para evitar la inaceptable arbitrariedad que, desencadenando el predominio de intereses particulares, tanto la retórica como la poesía pueden suscitar si es el caso de que lleguen a ser ámbitos autónomos: “La filosofía política clásica se opone no a otra filosofía política, sino a la retórica, es decir, a la retórica autónoma, o a la visión de que el arte más sublime, el arte político, es la retórica.” Pues la “filosofía, en cuanto tal, es incapaz de persuadir a los no filósofos o a la multitud; es incapaz de atraerlos. La filosofía necesita, pues, de la poesía como su complemento... Esto implica que Platón se pelea sólo con la poesía autónoma.”<sup>94</sup>

La crítica realizada por Aristófanes frente a Sócrates, en cuanto a que este filósofo, sobre todo, hubiese ignorado el rasgo principal de la política, a saber, su irracionalidad, *no da en el blanco*.

Strauss muestra que ello es así con base en la respuesta que Jenofonte (*Memorables*) y Platón (*La República*) brindaron a la áspera y acerba burla contra Sócrates que hizo el autor de *Las Nubes* -la cual es, por lo demás, para Strauss, una de las más inteligentes objeciones realizadas al racionalismo socrático. Y esta crítica no da en el blanco, afirma, porque uno y otro delinean una imagen de él que no se corresponde con la trazada por el comediante antiguo: en realidad, sostiene, Sócrates sí se percató de la índole peculiar de la política, de la irracionalidad que en ella impera, de la imposición de intereses que en ella tiende a presentarse en todo momento. El “...análisis socrático de lo político, tal y como nos lo presenta Jenofonte, es que lo político es esencialmente imperfecto, siendo su esencia una dilución de la sabiduría por acuerdo de los nescientes o una dilución de la sabiduría por la

---

En este contexto, piénsese también en la bella apología de la tarea del filósofo que Platón llevó a cabo en el *Teeteto*, especialmente cuando narra la anécdota de Tales, quien, por andar mirando el cielo en la noche no se fijó por dónde caminaba y cayó en un pozo, siendo así el objeto de las burlas por parte de alguna o varias sirvientas que se encontraban por allí. Actualmente ya no debería sorprendernos que, desde muchos ámbitos, se ataque el estudio mismo de la filosofía por tratarse de una labor que no rinde frutos prácticos, que no es útil. Al menos en la actualidad, el lugar de las sirvientas que se burlaron de Tales está ocupado, en algunos casos con relación al ámbito académico, por los representantes de carreras técnicas (claro, aunque esto no tenga que ser necesariamente así: en realidad, ahora cualquiera que contribuya con su trabajo a la sociedad, ya sea que haya estudiado o no, puede pitorrearse de los filósofos, de quienes se suele afirmar que son unos buenos para nada). Estos ataques y burlas no son, en efecto, recientes. A ellos subyace la identificación del conocimiento con la certeza.

<sup>93</sup> Leo Strauss, *El problema de Sócrates* (1989) Barcelona: Paidós, 2004, “Cuarta lección,” p. 111.

<sup>94</sup> *Ibid.* “Lección conclusiva,” p. 130.

sandez... La verdadera excelencia o virtud del hombre existe más allá de la política, trasciende lo político.”<sup>95</sup>

De ahí que para su principal discípulo, Platón, el arte, la poesía, tengan como principal objetivo el lidiar con la multitud y transmitir el saber filosófico a los muchos, un tipo de conocimiento que, de suyo, sólo puede ser adquirido y transmitido por algunos, los menos. Y ello significaría que la poesía pierde su autonomía y queda supeditada a la labor del filósofo. De la misma forma la retórica ya no estaría al servicio de objetivos de índole personal o de grupos específicos, en pos de satisfacer necesidades particulares, sino, más bien, subordinada al bien de todos.<sup>96</sup>

A su vez, piénsese también en la manera cómo, en el diálogo sobre la ciencia, Platón, en voz de Sócrates, se propuso refutar la tesis de Protágoras -‘el hombre es la medida de todas las cosas, de todas aquellas en cuanto que existen, y de todas aquellas en cuanto que no existen’ -a través de una *reducción al absurdo*.

Esta crítica constituye un caso ejemplar de la inclinación filosófica hacia la generalidad legítima (que es el problema de la objetividad) subyacente en la tarea del filósofo desde el inicio mismo de la filosofía; Sócrates muestra que, en efecto, si la tesis de Protágoras fuera correcta, entonces *cualquier cosa* sería conocimiento. Ya que, si la tesis señalada indica que el conocimiento está constituido por *quien* conoce (por lo que sería el hombre, en efecto, la medida de todas las cosas, en cuanto que son y en cuanto que no son), entonces resultaría que hasta las ranas podrían conocer. La objeción, brevemente, es que dicha tesis *borra* la distinción entre el origen del conocimiento y su justificación.<sup>97</sup>

---

<sup>95</sup> *Ibid.* “Tercera lección,” p. 98.

<sup>96</sup> Es adecuado tomar en cuenta que esta lectura de los antiguos la hace Leo Strauss con base en sus ideas sobre lo que es la filosofía política. Para él, la filosofía política, a grandes rasgos, consiste en: a) adquirir un tipo de saber acerca de la política que sea verdadero, b) conocer el orden político justo y c) legitimar la política frente a la población en términos no filosóficos sino políticos. Todo esto coincide con las enseñanzas que extrae de la lectura de los clásicos en estas lecciones.

<sup>97</sup> R. Rorty ha señalado que esta objeción es tendenciosa, pues la tesis de Protágoras se vuelve plausible siempre y cuando se haya previamente entendido que *muy raras veces* (o sea, cuando se trate de una ocasión verdaderamente excepcional) puede presentarse un tipo de arbitrariedad semejante al que tanto le preocupaba a Platón.

En condiciones normales, por ejemplo, si alguien afirmara que las vacas vuelan, no consideraríamos que esa persona sabe lo que dice, ni que posee conocimiento ni que sus afirmaciones están justificadas. Lo más probable es que, en vez de todo lo anterior, lo trasladáramos a un hospital psiquiátrico.

Pero al plantear esto, Rorty yerra al suponer que la justificación del conocimiento pudiera identificarse con un consenso particular acerca de lo que se admite, en un contexto dado, como genuino conocimiento, pues la objetividad va más allá de (o trasciende) cualquier tipo de acuerdo particular *hic et nunc*, acotado social e históricamente. Un consenso dado, por bien sustentado que se encuentre, satisface fines particulares. Este autor puede identificar erróneamente ambas cosas porque no consigue distinguir la validez del conocimiento, de la seguridad que brinda (junto con los enormes éxitos prácticos que alcanza) la técnica. Véase la discusión que mantuvo Habermas con Rorty en el libro editado por Niznik y J.-T. Sanders, (1996), *opere citato* p. 43 y ss.

Es cierto que Rorty expone esta crítica a la lectura platónica de la tesis de Protágoras en el *Teeteto*, en el contexto de una discusión sobre filosofía moral [Véase su memorioso ensayo titulado “Derechos humanos, racionalidad y sentimentalismo,” que apareció en el tercer volumen de sus *Escritos filosóficos: Verdad y progreso* (1994), Barcelona: Paidós, 2000]; con todo, me ha parecido claro que este mismo argumento afecta *mutatis mutandis* una posición epistemológica como la que mantuvo Protágoras, pues también puede afirmarse que Platón, al rechazar la tesis de aquél mediante una reducción al absurdo, a lo que nos exhorta es a imaginar la situación de un individuo aislado, cuyas afirmaciones sean lo suficientemente excéntricas o estrafalarias como para que podamos ridiculizarlas.



Y es que, en términos generales, la labor de Sócrates al sembrar la duda y fomentar el examen acerca de lo que uno cree que sabe, se refieren a la exigencia de *dar razón* sobre las cosas: de justificarlas, de fundamentarlas, con el fin de que dejen de ser meras opiniones.

Desde luego, la manera como Platón soluciona este problema es a través de la teoría de la reminiscencia (sin dejar de tomar en cuenta, por cierto, que él mismo fue un devastador autocrítico con respecto a la misma), aunada a la tajante separación entre la realidad y la apariencia. Pero que se trate de soluciones de carácter *esencialista*, es algo por completo independiente del problema real, pertinente, al que apuntan y al que tratan de dar respuesta. Me refiero a que podemos abandonar el intento platónico por responder a las mismas (y en específico: la teoría de las ideas y el dualismo entre la realidad y la apariencia), *sin dar al traste a su vez con el problema de la objetividad*. Si abandonáramos este último estaríamos arrojando el agua sucia de la bañera con todo y niño.

A diferencia de lo que mucho más tarde afirmará Kant, para Platón el conocimiento no es un *factum* de la razón: algo que está, sin más, *allí* (por lo que el filósofo se encargaría, no de describir empíricamente por qué se trata de tal o cual conocimiento ni de cómo se llegó al mismo, sino de mostrar en dónde radica su *legitimidad*, su *justificación*); para Platón, más bien, el conocimiento (es decir, el verdadero conocimiento), es algo que se obtiene *no* en esta vida, por lo que la tarea de la filosofía no puede ser otra más que una preparación para la muerte (*Fedón*). Otra diferencia crucial con respecto a Kant es, obviamente, que Platón no reflexiona bajo los términos de una filosofía trascendental de la conciencia. Para este último, recordemos, el fundamento de las cosas (entiéndase, su justificación), *no* se halla en el sujeto, en la unidad de la autoconciencia ni en la síntesis suprema de la apercepción.

Y todo esto, incluso cuando, como dije, sea *obvio*, no nos debería hacer desdeñar o menospreciar el punto en el que ambos están de acuerdo, el cual es expuesto por Ernst Tugendhat al afirmar que, en realidad, la obra de Kant representa una *radicalización* de la exigencia filosófica de fundamentación que proviene de Sócrates.<sup>98</sup>

Esta exigencia de fundamentación a que alude Tugendhat es la que se refiere a reclamar y exigir, dar y recibir, razones: justificar, examinar la validez de lo que se cree (tanto en el terreno de la filosofía moral como en el de la epistemología).

Mucho más tarde, esta misma exigencia también será irrenunciable para el filósofo de Königsberg, cuando insistió en que lo que suceda, o lo que se afirme, de hecho (*quid facti?*) no tiene empero por qué serlo, a su vez, de derecho (*quid juris?*), enfatizando así un nítido contraste entre el origen o la génesis del conocimiento (percepciones), por una parte, y su validez o justificación (experiencia), por otra.<sup>99</sup> A su vez, para D. Hume, quien es el más insigne representante del desafío escéptico moderno, tal deslinde también resulta crucial: en

---

Además, de tales individuos también solemos decir que sufren problemas psicológicos. (En efecto, si en un grupo al que pertenezcamos durante una expedición por el bosque, alguien empezara a afirmar cosas absurdas como, por ejemplo, que los árboles están hechos de plastilina, e insistiera en que ello es así, que él lo sabe, etc. lo más probable, sin duda, es que lo llevaríamos a un manicomio).

<sup>98</sup> Cfr. E. Tugendhat, "Ética antigua y moderna" (1980, 1984), en *Problemas de ética*, Barcelona: Crítica, 1988.

<sup>99</sup> Es en esto en lo que se sustenta la importantísima distinción kantiana entre juicios de percepción y juicios de experiencia.

muy buena medida fue la conciencia de esta separación la que despertó a Kant de su sueño dogmático.<sup>100</sup>

Esta distinción entre el origen y la validez se ha cristalizado, tras el giro lingüístico en la filosofía analítica, en lo que Hans Reichenbach denominó el contexto de descubrimiento y el contexto de justificación. Por ejemplo, cotejando el libro de este último autor titulado *La filosofía científica* (1951), Segunda parte, Capítulo XIV, p. 240, leemos que:

“El acto de descubrimiento escapa al análisis lógico; no existen reglas lógicas según las cuales pudiera construirse una ‘máquina descubridora’ que asumiera la función creadora del genio. Pero la tarea del lógico no es explicar los descubrimientos científicos; todo lo que puede hacer es analizar la relación que existe entre los hechos dados y una teoría que se le presente con la pretensión de que explica estos hechos. En otras palabras, a la lógica sólo le importa el contexto de justificación. Y es la justificación de una teoría en función de los datos de la observación lo que constituye la materia de la teoría de la inducción.”

¿Qué es lo característico de haber planteado el deslinde entre el origen y la validez bajo los términos de la filosofía del lenguaje? ¿Por qué es relevante, en términos filosóficos, la distinción entre estos dos tipos de contextos: el de descubrimiento y el de justificación? Filósofos como Hume, Locke o Hobbes supusieron que las palabras eran tan sólo medios para expresar ideas, pensamientos; se suponía que éstos estaban *detrás de las palabras*. Frente a esta suposición, el giro lingüístico significó principalmente dejar de hablar de ideas o de experiencias subjetivas; tras este giro se admite, en cambio, que lo que se contrasta son enunciados con *otros* enunciados, y no ideas con hechos, o con representaciones intuitivas, o con impresiones o con percepciones empíricas.

Ante todo, con esto se combate el psicologismo, en la medida en que una percepción empírica es inmediata, intransferible, incommunicable, insustituible y, sobre todo, subjetiva. Solamente al ser expresada a través de enunciados se vuelve susceptible de crítica y de contrastación pública, intersubjetiva. En esto radica su objetividad.<sup>101</sup> Por eso no resulta posible, pongamos por caso, probar que ése pizarrón (señalando uno en particular), en el que a veces escribimos, efectivamente existe (o que está ahí) por muchas que hayan sido las veces en las que lo hayamos tocado, o por muy intensa que haya sido la sensación que hayamos percibido al hacerlo; en efecto, no resultaría posible probar que dicho pizarrón existe ni siquiera si le propináramos una serie de puñetazos.<sup>102</sup>

---

<sup>100</sup> Sobre esto, véase de I. Kant, su (1781, 1787), Segunda parte: “La lógica trascendental,” Primera división: “La analítica trascendental,” Segundo capítulo, “De la deducción de los conceptos puros del entendimiento,” Ira sección, parágrafo 13: “Principios de una deducción trascendental en general,” p. 120. Por su parte, K.-R. Popper atribuye a Hume la distinción entre el origen y la validez. Por ejemplo, véase su (1963), “Science: conjectures and refutations,” (1953), p. 71 *infra*.

<sup>101</sup> Desde luego, los filósofos anteriores, al margen del giro lingüístico, no por esto descuidaron el problema de la objetividad; por el contrario, lo abordaron conforme a la lógica respectiva de sus propios discursos. Así, para Kant, por ejemplo, tenemos que la legitimidad o validez del conocimiento radicaba, en última instancia, en la “trascendental unidad sintética de la apercepción,” [consúltese de I. Kant, (1781, 1787), “Deducción de los conceptos puros del entendimiento,” Sección Segunda, “Deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento,” § 16: “La originaria unidad sintética de la apercepción,” B 132, p. 153] la cual Arthur Schopenhauer explicó con una memorable metáfora, a saber, la del punto inextenso en el centro de la esfera de todas nuestras representaciones, cuyos radios convergen en él [A. Schopenhauer, “Crítica de la filosofía kantiana,” en *El mundo como voluntad y representación* (1818), Madrid: Trotta, 2009, Volumen I, p. 556].

<sup>102</sup> Cfr. K.-R. Popper, (1934), *opera citato*, e I. Lakatos, (1978), *opere citato*.

Luis Villoro ha examinado este importante avance filosófico en los primeros capítulos de su libro *Creer, saber, conocer*, ponderando los argumentos que permiten sustituir una concepción de la *creencia* en tanto que ocurrencia mental, por una bajo los términos de la cual se entiende, en cambio, como una *disposición*.<sup>103</sup> Una forma de ampliar este logro lo ha constituido la obra de Kuhn, en la medida en que, gracias a su labor, ahora se considera que la confrontación de enunciados no basta *si* no se toma en cuenta que también hay prácticas, procesos de aprendizaje y formación, detrás de los plexos de enunciados; se trata, en suma, de las tradiciones que están siempre acotadas social e históricamente: de los contextos que subyacen a la confrontación de enunciados.

Con todo, es claro que este importantísimo avance lo ha realizado Kuhn, por desgracia, con el propósito de borrar el deslinde entre el origen y la validez del conocimiento.<sup>104</sup>

Por lo demás, la filiación al proyecto ilustrado de la modernidad y la relevancia política, liberadora, emancipadora, que tuvo la escuela analítica en filosofía (y en específico: la escuela del positivismo lógico), ha sido destacada, desde su fundación, por uno de sus más insignes miembros: Otto Neurath.<sup>105</sup>

Como ya lo he señalado, el problema de la objetividad es inherente al proyecto de la modernidad en tanto que es también lo que representa una exigencia de emancipación. En lo que respecta a la teoría moderna del conocimiento, semejante proyecto se ramifica en tres vertientes que constituyen, también, tres maneras de dar cuenta de dicho problema: 1) la identificación del conocimiento con la certeza, 2) la tradición metodológica substantiva y 3) el programa metafísico en pos de una filosofía primera.

En lo que sigue, abordaré brevemente algunos aspectos de las dos últimas.

Quizá para sacar un mayor provecho de lo que Descartes nos enseña en las *Meditaciones metafísicas*, no sea suficiente con dar por sentado, sin más, que su autor tan sólo se propuso combatir y rechazar el escepticismo. Esto último es, desde luego, correcto. Pero también es evidente que dicho objetivo estuvo subordinado, en todo momento, al propósito, más amplio, de dar cuenta del problema epistemológico de la objetividad. Algo afín sucede, pero en una vertiente de reflexión empirista, con el *Novum Organum Scientiarum* de Bacon.

Exige un estudio completo investigar el vínculo que tienen estos dos libros, tanto con el programa metafísico en pos de un fundamento último del conocimiento legítimo, alcanzado a través de una filosofía primera, como con la tradición metodológica substantiva en epistemología. En este corto espacio solamente puedo arañar superficialmente este tema.

Tanto para Bacon como para Descartes, la obtención del conocimiento depende, se funda, y sobre todo está sustentada en, la eliminación cuidadosa y pormenorizada de los prejuicios arraigados en cada uno de nosotros merced al papel tan íntimo que la tradición desempeña en el transcurso de la vida diaria, del quehacer cotidiano: por ejemplo, es únicamente destruyendo ilusiones o desenmascarando mentiras y engaños, a los que el primer autor mencionado se refiere bajo el término genérico de *idola* (*idola tribus, idola specus, idola fori, idola theatri*), como puede emprenderse y llevarse a cabo el proceso epistémico, cognoscitivo, que estriba en la inferencia de un enunciado general, de una ley

<sup>103</sup> Cfr. L. Villoro, *Creer, saber, conocer*, (1982,1989), México: S. XXI, 2000.

<sup>104</sup> Cfr. T.-S. Kuhn, "Objectivity, value judgment and theory choice" (1973), en su (1977), *opere citato*. (En este trabajo me propongo, por el contrario, mostrar una manera como podría resultar plausible *replantear*, en términos pragmáticos, dicha distinción, *sin dejarla de lado*, esto es, *sin abandonarla*.)

<sup>105</sup> Consúltese, de A. Velasco, "En torno al debate sobre los sujetos de la ciencia," en F. Broncano y A.-R. Pérez Ransanz, (Coordinadores), (2009), *La ciencia y sus sujetos*, México: S. XXI, p. 196 y ss.

universal, a partir de la recopilación paciente, precisa, minuciosa y pormenorizada, de una serie acumulativa de datos, resultados u observaciones empíricamente verificables.

A su vez, en la obra de Descartes tenemos que, desde una perspectiva racionalista (pues para él la razón, el sujeto, y sus principios *constituyen* el fundamento de todo conocimiento verdadero), no sólo se medita, bajo la égida aristotélica, en *i*) la búsqueda de una saber de las primeras causas y de los primeros principios<sup>106</sup> (con lo cual este autor participó de lo que he llamado aquí el programa metafísico), sino que también se considera que *ii*) el quehacer filosófico constituye una tentativa de brindar un método, esto es, un conjunto de reglas claras y precisas gracias a las cuales la selección y/o el rechazo entre distintas (y acaso incompatibles) propuestas teóricas en litigio sea certero, definitivo (y, con esto, su obra se circunscribe, también, en el terreno de la tradición metodológica substantiva).

Se da por sentado, pues, que la obligación del filósofo, con el propósito de salvaguardar la objetividad científica, estriba en proporcionar preceptos metodológicos, cuya índole sea algorítmica, para que pueda decidirse *qué* cuenta como saber o, con más precisión, *de qué depende la racionalidad del cambio* teórico-conceptual.

¿Cuáles podemos considerar que constituyen las más importantes afinidades y las más claras diferencias entre estos filósofos?

Sobre las primeras: su rechazo de la tradición metodológica aristotélica basada en el silogismo, su insistencia en eliminar los prejuicios que sólo ofuscan la razón, su mutua participación en la tradición metodológica substantiva; sobre las segundas: su diferente consideración acerca del carácter de la razón en los hombres, pues si bien ocurre que para el francés ésta es inherente al ser humano, para el pensador inglés lo que predomina en el hombre, por el contrario, es su persistente tendencia natural a caer en falacias propias de su condición;<sup>107</sup> es pertinente mencionar además cuál es un punto en el que ambos discreparon

---

<sup>106</sup> En su orientación metafísica Descartes claramente se distingue de los antiguos. Por ejemplo, podemos afirmar que para Aristóteles, el Motor Inmóvil, que se vincula con el estado supremo de la autoconciencia al que puede arribar el filósofo, subyace ontológicamente a todo nuestro entorno, pero *sin* que con ello ataque el problema del relativismo del conocimiento, puesto que, en tanto que plena realización (acto puro) más bien se vincula, por una parte, con la no sujeción a lo sensible y efímero (la no sujeción a las sensaciones, que son subjetivas, intransferibles, comunicables e inmediatas, por lo que no pueden, tal y como ya había mostrado Platón, constituir al conocimiento), y con la correspondencia plena, que pueda alcanzar el filósofo, con el Bien supremo, trasunto de la felicidad y de la plena libertad.

Como ya he señalado, me parece anacrónico sugerir que ésta es la manera como Aristóteles combatió el relativismo o un, todavía no formulado, proyecto de naturalización de la epistemología. Empero, sí considero que el problema, en su obra, es el de la objetividad. En otras palabras, el problema central me parece que ha seguido, digamos, indemne (y, en su específico caso, Aristóteles lo abordó bajo los términos de la amenaza del escepticismo: baste recordar sus objeciones al mismo durante el Libro IV de *Metafísica*), mientras que las particulares formas que adquiere dicho problema en la modernidad, bajo los términos del peligro del irracionalismo o del relativismo, *no* se hallan como una preocupación en la filosofía de los antiguos.

Reitero que por *irracionalismo* entiendo el peligro de que no hayan criterios metodológicos que aseguren la imparcialidad del cambio teórico-conceptual (en la modernidad es el sujeto que logra hallar y hacer explícitas dichas reglas metodológicas), y por *relativismo* me refiero al peligro de que el trasfondo normativo de la filosofía, en lo general, y de la teoría del conocimiento, en lo particular, carezca de autonomía en la medida en que dependiese de un contexto histórico particular: en la medida, pues, de que esté supeditado a la satisfacción de intereses particulares o provincianos.

<sup>107</sup> En el ensayo titulado “Francis Bacon y los filósofos de la Ilustración francesa,” escrito por Gunter W. Remmling, que forma parte del Capítulo II, de la Parte Segunda “Precursores y pioneros” (p. 75 y ss.), en *Hacia la sociología del conocimiento* (1973), México: FCE, 1982, éste plantea que “Bacon había visto el orden social como algo que se hallaba inevitablemente sujeto a la autoridad, a la tradición y a las opiniones

de manera radical; me refiero a la identificación revolucionaria entre conocimiento y poder, por parte del autor de la *Nueva Atlántida*, debido a la que unificó el saber y la ciencia con la política y no, como sucede con el autor de las *Meditaciones*, con la metafísica –y, a su vez, con la religión.

En ambos pensadores de lo que se trata es de sustraerse al influjo de las tradiciones y de los prejuicios. Para conseguirlo, prescribieron reglas de carácter metodológico. En el caso del pensador francés, esto lo hizo también sentando las bases de una filosofía primera que estaría por encima de cualquier otro ámbito de la cultura y que, además, claro, sería ajena a los cambios históricos. Por lo demás, el caso de Bacon es, como lo entendió hace tiempo el filósofo norteamericano John Dewey,<sup>108</sup> excepcional, en la medida en que aquél, tal y como referí antes, relacionó el conocimiento y la epistemología, *no* con el programa metafísico, sino con específicos problemas sociales y, en especial, con la política. El conocimiento es poder.

Con respecto a la relevancia política, no sólo académica, de Descartes, correspondió el mérito al filósofo y sociólogo Otto Neurath, durante la primera mitad del siglo pasado, el haber realizado un peculiar experimento intelectual: aplicó las ideas que tuvo el pensador francés acerca de la ética al ámbito mismo del conocimiento. Con ello, reivindicó el papel que tiene la política en los procesos epistémicos del cambio teórico conceptual, los cuales, solamente a primera vista, pudieran poseer un tipo de racionalidad propia y autónoma que se bastase a sí misma, en el sentido de que no dependiera, ni pudiera estar entremezclada con, otro tipo de factores, no estrictamente académicos, sino de cariz histórico y social.

La tesis cartesiana de que en el terreno característico de la ética no puede haber un método que nos permitiera arribar al conocimiento certero, Neurath la extrapola al ámbito mismo de la epistemología, estableciendo así puentes entre la ciencia y la política. Durante el capítulo segundo del presente trabajo explico cuál es el punto de vista de este autor, al tiempo que trato de apropiarme de los mejores aspectos en sus ideas renunciando, a su vez, a lo que pienso que es, pese a todo, inadmisibles (en específico, crítico a Neurath *no* porque haya brindado poderosos y convincentes argumentos frente a lo que he llamado la tradición metodológica substantiva, sino porque las conclusiones a que llegó en su lectura inusitada de Descartes trajeron consigo el abandono de lo que para el filósofo francés era crucial, a saber, la preocupación misma por dar cuenta de la exigencia de objetividad en el cambio científico).

Es así como ambos participaron, en estos aspectos, del proyecto de la modernidad.<sup>109</sup>

---

irracionales. En ese dominio las innovaciones no podían hacer otra cosa que poner en peligro el equilibrio existente” (p. 82).

<sup>108</sup> J. Dewey, en el Capítulo II de *La reconstrucción de la filosofía* (1920), consideró a F. Bacon como un precursor del pragmatismo norteamericano, del mismo modo como W. James, en (1907) *opere citato*, ya había señalado que algunos aspectos en la obra de filósofos como G. Berkeley o J. Locke (por ejemplo, en este último, con relación al concepto de *persona*) también pueden considerarse como anticipaciones parciales de la filosofía pragmatista. Ch.-S. Peirce fundó el pragmatismo a partir de una distinción conceptual de raigambre kantiana [Consúltese de J. Dewey, su muy provechoso ensayo de 1925: “La evolución del pragmatismo norteamericano,” en la compilación de algunos de sus artículos titulada *La miseria de la epistemología* (2000), Madrid: Biblioteca Nueva, 2000]. Algo que no puede reprocharse a esta escuela es que sus representantes no hayan sabido entablar un diálogo con las tradiciones.

<sup>109</sup> Aunque cuestiono y renuncio a la forma como estos autores procedieron para dar cuenta del problema de la objetividad, no abandono ni considero como fútil su preocupación por *dar cuenta* de la misma. Lo que busco aquí es, en todo caso, averiguar cómo puede replantearse este problema adecuadamente.



**Capítulo Uno**  
**Superación empirista de la falsa disyuntiva que subyace a la tradicional  
definición tripartita del conocimiento: dos maneras como resulta  
posible aprender de la experiencia.**

**§ 1. Consideraciones preliminares: planteamiento del problema, esbozo provisional de una solución satisfactoria y rechazo del llamado ‘análisis gramatical’ para abordarlo.**

Supongamos que ocurre un terremoto en nuestro país que afecta sobre todo a los estados del sureste. Un importante museo en Oaxaca, con cuadros de Francisco Toledo, no soporta la magnitud del sismo y acaba siendo una montaña de escombros. Una persona en la capital del país, el sujeto *a*, se entera de que las obras de arte no pudieron ser rescatadas y que, por ende, se han vuelto añicos, junto con el edificio que albergaba a dicho museo. Mira los escombros en el noticiero televisivo y escucha también el reporte de la pérdida irreparable de las obras mencionadas, gracias a la crónica de un reportero que está en el lugar del siniestro.

Con base en lo anterior, *a* puede creer justificadamente que a) ‘Los cuadros de Francisco Toledo han sido destruidos’ y, a partir de esto, puede también inferir que b) ‘Es imposible que vuelva a contemplar directamente los cuadros de Francisco Toledo que se hallaban en dicho museo.’

No obstante, sucede que minutos antes del terremoto todas las obras de arte habían sido trasladadas a otro sitio con el fin de que fueran restauradas por su propio creador. Ni el reportero, ni ningún otro noticiario, se habían percatado de esta situación. A su vez, ocurre desgraciadamente que el lugar en donde se hacía la restauración de tales cuadros también quedó reducido a escombros, por lo que, a fin de cuentas, ninguna obra pudo ser salvada.

De esta manera, tenemos que sus creencias a) y b) son efectivamente verdaderas y, además, es claro que se encuentra justificado para tenerla. Las tres cláusulas que estipula la definición tripartita del conocimiento, que enseguida presento, están satisfechas y, con todo, sería erróneo afirmar que el sujeto *a* conoce el transcurso de los sucesos tal y como realmente tuvieron lugar. Lo que sabe, lo sabe de chiripa.

Casos como el que he planteado fueron expuestos por Edmund Gettier en un artículo que fue muy famoso.<sup>110</sup> El análisis epistemológico tradicional (cristalizado o resumido en la llamada definición tripartita) mediante el que se define o identifica al conocimiento con un tipo de creencia verdadera justificada, mantiene que “*a* sabe que *p* si y sólo si:

1.- *p*

---

<sup>110</sup> Cfr. Edmund Gettier, “Is justified true belief knowledge?” (publicado por primera vez en *Analysis*, Vol. 23, junio 1963).

- 2.- *a* cree que *p*, y
- 3.- la creencia de *a* de que *p* está justificada.”<sup>111</sup>

De acuerdo con Luis Villoro, la...

“...falta que los ejemplos del tipo Gettier muestran en el análisis tradicional de ‘saber,’ no consiste tanto en la verdad o falsedad de las proposiciones de que depende la justificación, cuanto que ésta se base en *razones diferentes* a aquellas que garantizan la verdad de la creencia. Para que *S* sepa que *p* es menester que lo sepa por las razones que hacen ‘*p*’ verdadera y no por otras.”<sup>112</sup>

Antes de exponer y examinar la posición de Villoro al respecto, presentaré ciertas consideraciones generales de carácter preliminar.

Gettier se propuso mostrar que en la definición tripartita están especificadas condiciones necesarias, pero no suficientes, para que podamos hablar de conocimiento, para poder decir que sabemos algo, o que alguien sabe algo. Pero supuso esto, a mi juicio, porque dio por sentado que la definición tripartita era admisible. A mi parecer, los famosos contraejemplos de Gettier solamente podrían resultar inquietantes para quien erróneamente haya dado por sentado que el análisis tradicional tripartito del conocimiento *constituya la única opción*.

1. Recordemos que el problema expuesto por él se presenta de la siguiente forma: “*a* tiene una creencia justificada pero *falsa*, de la cual infiere la creencia justificada en algo que de hecho es verdad, llegando así a una creencia justificada y verdadera que [sin embargo] *no es conocimiento*.”<sup>113</sup>

Hay algo que salta a la vista de inmediato: se suele estar de acuerdo en que el resultado de dicha argumentación es que, en esos casos, no se trata de conocimiento en modo alguno porque se admite sin cuestionar la suposición de que ‘conocimiento’ significa creencia verdadera justificada. Puede decirse que en esos casos *a* posee una creencia justificada pero falsa porque se ha asumido que el conocimiento no puede ser hipotético ni falible.

Sostengo que dichos contraejemplos sólo podrían alimentar la desmesura escéptica *si* se acepta la siguiente disyuntiva: ‘*o hay un tipo de saber científico entendido, a su vez, como un tipo de creencia verdadera justificada, o no hay en modo alguno saber científico.*’ En el caso de que no se acepte tal disyuntiva, dichos contraejemplos pierden fuerza y se tornan incluso triviales, ya que podemos hablar de saber científico aceptando que es revisable y provisional, es decir, falible.

2. En el inicio del libro de Dancy *Introducción a la epistemología contemporánea*, el autor presenta los tres principales argumentos que el escéptico puede esgrimir frente a la definición tripartita: el argumento del error, el argumento de la regresión al infinito de las justificaciones y el que se refiere a que, sin saberlo, los cerebros de los agentes epistémicos

---

<sup>111</sup> Cfr. Jonathan Dancy (1985) *opere citato*; es también útil mencionar, tal y como el mismo Dancy lo hace, que dicho análisis tradicional se remonta a Platón: *Teeteto*, 201-cd, 202-cd y 206-e. Desde luego, Platón no consideró esta definición tripartita como algo aceptable. Dicho diálogo termina sin que se haya arribado a una solución definitiva.

<sup>112</sup> Luis Villoro (1982, 1989) *opere citato*, México: Siglo XXI, 1989, Capítulo 8 “Saber y verdad,” “Solución de los ejemplos de tipo Gettier,” p. 190

<sup>113</sup> Para esto se puede consultar tanto el escrito de E. Gettier, (1963) como el ya citado libro de Dancy, (1985), Parte I, Capítulo 2 “Conocimiento”, Sección 2.2. “Los contraejemplos de Gettier”, p. 42 y ss.



podieran estar “conectados con un computador” que les proveyera de las experiencias que tengan en cada momento y “bajo el control de un técnico/científico inteligente.”<sup>114</sup>

Pero, al haber abandonado aquella disyuntiva, ¿cómo cabría responder entonces a estos argumentos?

Si suponemos ahora que es posible hablar legítimamente del conocimiento sin tener que identificarlo con una clase de creencia verdadera justificada, entonces el argumento de la regresión al infinito de las justificaciones *se transforma* en un proceso de aprendizaje cuyo vaivén argumentativo no exige ningún tipo de justificación concluyente ni definitiva. Por otra parte, el argumento del error no se difumina, no desaparece, pero sí en cambio se debilita y pierde fuerza: se convierte en una inocua reserva falibilista.

El argumento escéptico del error, que a primera vista *destruye* la noción misma de saber científico se transforma, por el contrario, en la condición misma de posibilidad y validez para el incremento, desarrollo o progreso de la ciencia (teniendo en cuenta así una doble noción de progreso: uno heurístico y otro lineal, que más adelante explicaré a partir del § 3.3. en este mismo capítulo).

Y de la misma manera podemos proceder atendiendo al pintoresco argumento escéptico de los cerebros manipulados: éste sólo puede acongojar a quien se encuentre obsesionado por fundamentar -y así admitir, de una forma definitiva, como verdadero- su saber; pero para quien haya abandonado tal obsesión, semejante afrenta se convertirá en una simple y divertida ocurrencia, interesante o atractiva desde el punto de vista de una muy taquillera película de ciencia ficción.

En términos generales, lo mejor es entender esto como un caso en el que hacemos de la necesidad, virtud, pues el escepticismo se debilita *sin que desaparezca*.

Por reducción al absurdo, podemos además afirmar que la exigencia misma del análisis tradicional, que estriba en identificar al saber con un tipo de creencia verdadera justificada, tendría como resultado el arrojar por la borda todo el cuerpo de la ciencia actual, ya que en éste no puede haber nada parecido a una creencia con tales características.

Si bien con esta consideración se abandona la concepción tradicional del saber, *no* se abandona empero la petición de que el saber requiera examen con el fin de justificarlo o legitimarlo, esto es, *no* se abandona la exigencia de objetividad en el ámbito científico, sino que, más bien, se sustituye una caracterización *estática* del conocimiento, entendido como un resultado, por otra bajo los términos de la cual se entiende como un *proceso*.

3. He dicho hasta aquí que en la clásica definición tripartita se identificó el conocimiento con la certeza, es decir, con un tipo de saber definitivo, apodíctico. ¿Por qué?

El requisito de justificación sólo exige proporcionar buenas razones que permitan tomar una decisión al respecto que consideremos bien sustentada (lo cual significa que se podrían proporcionar ulteriormente otras razones mejores), pero con relación a la exigencia de que el sujeto *a* sepa que *p* es verdadera, lo que se plantea es que las cosas sean tal y como *a* las conoce: en la definición tripartita no se plantea que *a* se contente con que *p* sea probable o verosímil, ni se sugiere que *a* ‘tuviera’ que saber que *p* es verdadera. Por eso, en este punto, se identifica verdad con certeza.

En cambio, si se aceptara que una creencia verdadera justificada es, asimismo, falible, el argumento del error simplemente quedaría al margen de la discusión. El advertir que el error o, más bien, su posibilidad, siempre latente, tan sólo vuelve falible (y corregible) el saber, *sin acabar* con el mismo, muestra que ciertamente algo anda mal con la definición

---

<sup>114</sup> Cfr. J. Dancy (1985), *opere citato*, p. 24.

tripartita. Admitir o suscribir la premisa del argumento escéptico del error resulta del todo *incompatible* con la aceptación de la manera clásica como se define el conocimiento, a saber, como un tipo de creencia verdadera justificada.

Pero, a diferencia del escéptico, quien pretende desprender de ello la imposibilidad del conocimiento, la moraleja en este caso únicamente estriba en admitir que el saber en la ciencia es hipotético.

Gettier, verbigracia, no admite *prima facie* que el conocimiento sea falible. De hecho, una réplica a sus contraejemplos ha sido, precisamente, la de que es menester agregar una cláusula a la definición tripartita del saber mediante la cual se establezca y especifique que las premisas *no puedan ser falsas*. Pero, como un intento de salvar a la definición tripartita frente a la desmesura escéptica, anteponiendo una exigencia de *precisión*, el teórico clásico del conocimiento se enfrenta con el problema escéptico de la *regresión al infinito de las justificaciones*. De ser así, con todo, el remedio resultaría peor que la enfermedad.<sup>115</sup>

También es necesario mencionar otra posibilidad de abordar todo esto: la que estriba en desenmascarar lo argumentado por Gettier como un pseudoproblema.

Hasta este punto, he reconocido la existencia de un problema que reclama una solución, pero, de acuerdo con lo que afirma Alejandro Tomasini Bassols, en realidad, el problema sólo puede presentarse si *descontextualizamos* el uso ordinario de las palabras.

En uno de sus espléndidos ensayos, titulado “Conocimiento y contra-ejemplos de tipo Gettier: un diagnóstico crítico,” que hace algún tiempo leí en una compilación realizada por Teresa Santiago,<sup>116</sup> pero cuyo contenido también se halla en su espléndido libro *Teoría del conocimiento clásica y epistemología wittgensteiniana*,<sup>117</sup> Tomasini Bassols argumenta que detrás de lo planteado por Gettier, al haber puesto en crisis la definición clásica del conocimiento, lo que hay, más bien, “es una serie de malos entendidos y de confusiones conceptuales.”<sup>118</sup>

Primero, Tomasini repasa históricamente cómo se plantea la llamada definición tripartita analizando brevemente el diálogo sobre la ciencia (*Teeteto*), recordándonos que su autor, Platón, jamás consideró que dicha definición del conocimiento fuera aceptable (pues dicho diálogo no finaliza con una solución definitiva con respecto a la cuestión de que trata);

---

<sup>115</sup> Hubo un momento en el que creí que este era el caso del llamado “fiabilismo.” Esta última es una tesis de la justificación epistémica con la cual se arguye que hay métodos adecuados que aceptamos si nos permiten adquirir una proporción considerable de verdades. De acuerdo con esta posición, tendría que agregarse una cuarta condición a las tres de la definición tradicional: la de que la creencia de que *p* provenga de un método fiable. Pero podría suponerse (como yo mismo lo hice) que esto conduce a una regresión al infinito de las justificaciones para aceptar qué métodos son fiables, y cuáles no. Pues tendríamos que *saber* por qué son fiables tales métodos, y nuestra manera de saber tal cosa tendría que descansar, a su vez, en otros métodos fiables, etc. Cfr. A. Goldman, “Reliabilism: what is justified belief?” en Louis P. Pojman (comp.), *The theory of knowledge*, Belmont, California: Wadsworth, Inc. 1993.

Pero reconozco ahora que esta objeción que acabo de plantear es, más bien, injusta e incorrecta. Una teoría de la justificación epistémica externalista, como la de Goldman, *no* exige que conozcamos, *aquí y ahora*, por qué son fiables tales métodos. Más adelante expongo, en este mismo capítulo (en el § 3.1) la posición que defienden los externalistas.

<sup>116</sup> Cfr. Teresa Santiago, *Alcances y límites de la racionalidad en el conocimiento y la sociedad*, México: UAM/Plaza y Valdés, 2000; el trabajo mencionado de Alejandro Tomasini se halla en la Segunda Parte: “El papel de la razón en el conocimiento,” p. 105 y ss.

<sup>117</sup> A. Tomasini Bassols, (2001) *opere citato*.

<sup>118</sup> *Idem*, “Conocimiento y contra-ejemplos de tipo Gettier: un diagnóstico crítico” (2000), en T. Santiago (2000) *opere citato*, p. 105.

enseguida nos recuerda que pueden haber muchos tipos de definiciones, entre las que destaca tres: a) un tipo de definición que constituye una estipulación lingüística, b) una que encontramos en los diccionarios y que sólo muestra cuál es el uso establecido, por lo que no suele ser atractiva en términos filosóficos y c) el tipo de ‘definiciones reales’ que, se supone, nos brindan la esencia misma de aquello que se define.

A éstas últimas le concede más atención. Una definición real del conocimiento, arguye, tendría que ser distinta del uso ordinario, común, de dicha palabra (este sería el caso, por ejemplo, de la definición científica de algo tan simple como el agua, que en la vida diaria no solemos utilizar).

Pero una definición de este último tipo acerca de lo que significa el conocimiento es inaceptable por dos motivos principales:

1.- Prejuza que hay esencias que puedan captarse con base en definiciones y, además, supone erróneamente que el “enfoque definicional”<sup>119</sup> constituye la única alternativa viable para dar cuenta de lo que significa el conocimiento. Frente a dicho “enfoque definicional” Tomasini antepone, en cambio, otra posibilidad: lo que denomina el “análisis gramatical wittgensteiniano,”<sup>120</sup> bajo los términos del cual por ‘conocimiento’ se entiende, más bien, como un “concepto de semejanzas de familia.”<sup>121</sup>

2.- Además, los partidarios del “enfoque definicional” no se percatan de que, en la vida cotidiana...

“...es claro que ‘conocimiento,’ ‘saber,’ ‘justificación,’ ‘creencia,’ etc. no son términos técnicos, de cuyas aplicaciones tengamos dudas. No necesitamos de ningún científico especializado para que nos enseñe a usar debidamente el término y a reaccionar de manera apropiada frente a su empleo por parte de otros, y es en el dominio de las aplicaciones del término que se manifiesta nuestro conocimiento de lo que la cosa (el conocimiento) es.”<sup>122</sup>

A estos argumentos cabe hacer, desde la perspectiva que defiendo en este trabajo, las siguientes consideraciones.

Aceptando de buen grado que el “enfoque definicional” esencialista no constituye la única opción, y aun rechazándolo, en muy buena medida, por los argumentos que presenta Tomasini, pienso que el “análisis gramatical” adolece, sin embargo, de un defecto crucial. Se trata de que, desde su posición, el autor, a mi juicio, no se haya propuesto *replantear*, bajo los rudimentos conceptuales que brinda la filosofía del lenguaje ordinario, la importancia y legitimidad que tiene el problema que una definición real buscaba, pese a todo, solucionar. En su insistente rechazo de una tradición epistemológica esencialista, Tomasini deja de lado el problema de la objetividad a favor de una labor descriptiva del uso de las palabras, de los conceptos, que se hallan bien situados siempre en contextos específicos.

Frente a esta posición lo que debe buscarse, me parece, es una definición *no* esencialista que tome en cuenta el carácter histórico y social del desarrollo del conocimiento sin que descuide, a su vez, el problema epistemológico de la objetividad. De lo que se trata, así, es de buscar una definición del conocimiento habiendo tomado en cuenta que éste se adquiere,

---

<sup>119</sup> *Ibid.* p. 111.

<sup>120</sup> *Ibidem.*

<sup>121</sup> *Ibid.* p. 110.

<sup>122</sup> *Ibid.* p. 111.

incrementa, desarrolla, sustituye o rechaza en un contexto discursivo y bajo los términos de la pragmática de los actos de habla.<sup>123</sup>

Y cabe asimismo advertir que, así planteado el problema, *en modo alguno se presenta en la vida cotidiana*.

Conceptos tales como ‘conocimiento,’ ‘justificación,’ ‘saber,’ o ‘creencia,’ tal y como lo señala Tomasini, no son técnicos, esto es, no son herméticos para la gente porque haya algo excesivamente rebuscado, especializado, en ellos. Pero un grave error que él comete es suponer que la razón de que esto sea así radique en que se utilicen sin reparos durante la vida diaria: ¡como si lo opuesto, o la única alternativa, frente a la suposición de que tales conceptos sean técnicos y pertenezcan así a un área de la cultura restringida, *sea la de que los usemos durante la vida diaria!* Pues en la vida diaria *no* solemos usar tales conceptos *salvo en situaciones problemáticas*, o sea, situaciones que *no* forman parte de la vida diaria. No son técnicos ni restringidos, *sino que son conceptos que usamos en contextos y ámbitos diferentes*.

No puedo aquí detenerme más en el examen que hace Tomasini de los contraejemplos de Gettier. Lo que sí afirmaré, tomando en cuenta lo que ya he dicho, es que la posición del llamado “análisis gramatical” es inaceptable porque, al ejercerlo, Tomasini se propone mostrar que tanto los contraejemplos de Gettier (que, para él, están formulados de un modo incoherente y hasta ridículo), como una definición formal del conocimiento, no son cosas que nos ocurran, ni temas de reflexión que solamos atender, respectivamente, durante la vida cotidiana. Y, aun cuando esto último fuera cierto, no es menos claro, sin embargo, que estos problemas *sí* que se presentan en un terreno discursivo. Pienso que es esto último lo que al epistemólogo le debería importar.

En suma, me parece que constituye un error tratar de mostrar el carácter ilusorio de estos problemas contrastándolos con lo que solemos hacer en el ajetreo cotidiano, por la sencilla razón de que, durante dicho ajetreo, *no buscamos conocer*.

Y es que el problema epistemológico de la objetividad *queda intacto*: sigue siendo, tanto ahora como en el pasado, un problema filosófico legítimo. La distinción entre la génesis y la validez de las creencias persiste incluso habiendo puesto énfasis en la contextualización de los procesos epistémicos de investigación en pos del conocimiento, pues la misma sigue cobrando relevancia en una situación al margen de la vida diaria, es decir, cuando la duda tiene lugar en un contexto discursivo: en una situación problemática. (Además, en el § 3.3. del estudio introductorio ya he argumentado por qué es incoherente pretender dejar de lado el problema epistemológico de la objetividad sustituyéndolo por la descripción minuciosa de lo que sucede “realmente” –verbigracia, una descripción de lo que ocurre históricamente en los contextos epistémicos).<sup>124</sup>

---

<sup>123</sup> Habermas, en su (1973), *opere citato*, examina la discusión entre Peter F. Strawson y John L. Austin en torno del problema de la verdad; esta discusión también arroja luz a la cuestión acerca de cuál pueda ser la unidad de análisis epistémico (los enunciados, las afirmaciones, las emisiones, las constataciones, etc.). Sigo a Habermas en cuanto a que asumo que, durante un debate, lo que se confronta son pretensiones de validez que vinculamos a los enunciados al afirmarlos. (Véase, aquí mismo, el § 4.3 del capítulo tres).

También tómesese en cuenta la observación que, con respecto a las preguntas platónicas acerca de *qué* sea el conocimiento o la justicia, hago en la parte sobre los antecedentes histórico-filosóficos del problema de la objetividad.

<sup>124</sup> Este argumento lo expuse en el § 3.3 del estudio introductorio, en este trabajo. También véase el § 4.1 del capítulo tres.

He perfilado a grandes rasgos cómo es que, gracias a una reserva falibilista, cabe hacer frente a los contraejemplos de Gettier.<sup>125</sup> Pero ello solamente con el fin de tomar conciencia de la necesidad de un examen más minucioso de estas cuestiones. A continuación, no me detendré a examinar todas y cada una de las respuestas que se brindaron al reto de Gettier,<sup>126</sup> sino que sólo examinaré dos de ellas.

En la concepción epistemológica del racionalismo crítico la reserva falibilista ha sido defendida en el contexto del rechazo de una variante de la identificación del conocimiento con la certeza, a saber, el llamado fundacionismo -en su vertiente empirista.<sup>127</sup> Con esta última posición lo que se busca es mantener intacta la clásica y tradicional identificación del conocimiento con la certeza (identificación que, como he venido insistiendo, caracteriza a la definición tripartita), y la deja intacta precisamente en la medida en que una perspectiva fundacionista reivindica la *autoridad epistémica* que tienen, en este caso, las percepciones empíricas, los datos sensoriales o la llamada base empírica.

Pero antes de presentar cuáles son los argumentos que sostuvo Popper frente a este tipo de fundacionismo, expondré otra alternativa con la que se ha encarado el reto de Gettier: la que desarrolló Luis Villoro.

En términos generales, este último autor optó por deshacerse, en la definición tripartita, del requisito concerniente a la verdad de *p*: el requisito de que *p* sea el caso, de que *p* sea verdadera. Para hacer esto, definió la condición de que el sujeto *a* crea justificadamente que *p*, de una cierta y específica manera, de modo tal que la condición de que *p* sea verdadera se vuelva redundante. Y es que, de acuerdo con este pensador, el sujeto *a* debe *tener razones objetivamente suficientes*.<sup>128</sup> Si el sujeto epistémico posee estas razones para creer que *p*, podemos inferir que *p* es verdadera. Pero esto indica, a mi juicio, que Villoro *no* renuncia a la identificación del saber con la certeza que subyace a la definición tripartita.

A lo largo de este capítulo sostendré que una concepción del conocimiento mediante la cual la exigencia epistemológica de objetividad quede satisfecha deberá ser una en la que el mismo no se haya identificado con un resultado, alcanzado bajo los términos de un acuerdo total y definitivo *hic et nunc*, sino, más bien, con un proceso interminable de justificación.

En el § 2 examino la forma como Luis Villoro replantea la llamada definición tripartita y muestro por qué el problema de la validez del conocimiento no es solucionado, desde su posición, de manera satisfactoria. Enseguida, en el § 3 examino las ideas defendidas por Popper con respecto a este problema y explico por qué este autor tampoco pudo hacer depender la validez del conocimiento de un *proceso*; durante este parágrafo expongo la

---

<sup>125</sup> Es necesario mencionar que esta solución debe complementarse con el abandono de la vieja y entrañable imagen *substantiva* acerca de la justificación, reemplazándola por una versión *procedimental* del examen sobre la validez. En efecto, no es consecuente proseguir con la tradición metodológica substantiva si antes se ha renunciado a la identificación del conocimiento con la certeza. Como veremos más adelante, Popper, sin embargo, lo hizo. (Véase el § 3.2 en este mismo capítulo).

<sup>126</sup> Las más importantes respuestas a Gettier las menciona Dancy en su (1985), *opere citato*.

<sup>127</sup> A diferencia, claro está, del tipo de fundacionismo racionalista de cuño cartesiano.

<sup>128</sup> Villoro expone la manera como su posición difiere de la llamada definición tripartita señalando que, a diferencia de ésta última, él “1] Elimina la mención expresa de la verdad de “*p*,” en la segunda condición [que presentaba la definición tradicional], y 2] Corrige la tercera condición con el requisito de que las razones para creer sean *objetivamente* suficientes, y no sólo suficientes para quien cree. Podemos expresar lo mismo [agrega] con la condición de que la justificación sea objetiva. La eliminación de la segunda condición sólo es posible por la corrección de la tercera” (p. 175). Este pasaje aparece en L. Villoro, *opere citato*, (1982, 1989), Capítulo 7: “Razones para saber,” Sección: “Razones incontrovertibles en la ciencia,” p. 171 y ss.

respuesta dual que Popper brindó a la cuestión sobre cómo es que resulta posible aprender de la experiencia.

Para introducir esta problemática, en el § 3.1 presento cuáles son los argumentos que se han debatido, tanto a favor como en contra, de una posición epistemológica fundacionista con el propósito de que, a partir del § 3.2 pueda mostrar, a su vez, por qué constituye un error considerar a Popper como a un representante de la misma. En efecto, a lo largo de este párrafo hago ver que los puntos de vista presentados en *The logic of scientific discovery* impiden que podamos clasificar la posición de dicho autor incluso bajo los términos mucho más modestos de un “fundacionismo mínimo” (como el defendido por Alston). La principal razón, arguyo, se halla en el sesgo pragmático que Popper mismo impuso, desde la década de los años treinta, a su teoría del conocimiento. Me parece una desgracia que este sesgo haya sido recurrentemente subestimado, malentendido o, simplemente, ignorado.

Después, desarrollaré, en el § 3.3 la respuesta dual a la cuestión sobre cómo es posible aprender de la experiencia. En el § 3.3.1 presento una consideración preliminar sobre los tres usos que tienen, para Popper, las teorías, con el objetivo de subrayar la importancia del deslinde que hay para él entre la investigación epistémica (ciencia) y la aplicación del conocimiento (técnica).

En el § 3.3.2 presento cuál es, y en qué consiste, el problema de la autorreferencialidad de la tesis sobre la carga teórica que se halla ínsita en cualquier observación y, a su vez, desarrollo la solución que Popper brindó al respecto. En el § 3.3.3, por último, explico cuál es, y en qué consiste, el problema de la subdeterminación empírica de las teorías y, al igual que con el otro problema, expongo la solución respectiva al mismo, indicando, en este particular caso, cuál pienso que es el adelanto proporcionado por Lakatos al respecto. En este mismo párrafo argumento que la tesis ontológica del realismo, en el contexto de la teoría del conocimiento popperiana, cobra relevancia *no* para dar cuenta de la justificación del conocimiento ni para sustentar un tipo de progreso epistémico lineal, sino para rechazar una concepción instrumentalista de la investigación.

## **§ 2. Sobre la respuesta que brinda Luis Villoro a los contraejemplos de Gettier y su propia concepción del conocimiento sustentado en razones objetivamente suficientes.**

En lo que sigue, argumentaré por qué no considero que la solución que brindó Luis Villoro frente a los contraejemplos de Gettier resulte adecuada o satisfactoria.

Hasta ahora he usado indistintamente nociones tales como “saber,” “conocimiento” o “conjunto de creencias.” Si me he referido al problema de la justificación del *saber*, o del *conocimiento*, o de éste o aquél *conjunto de creencias* (con respecto a otro), lo he hecho sin recurrir a una distinción precisa sobre el significado de dichos términos.

Sería imperdonable desconocer que Villoro elaboró en su libro *Creer, saber conocer* un minucioso análisis y un examen sobre el significado que tienen estas nociones. Empero, en el contexto de los problemas que abordo aquí, no consideré necesario proseguir el análisis lingüístico de los principales términos epistemológicos tal y como lo hizo él.<sup>129</sup>

Hay razones puntuales por las que no he procedido de esta manera y que se relacionan con los aspectos en que estoy en desacuerdo con lo argumentado por Villoro en su libro. Presentar tales razones es el objetivo principal de este párrafo. Pero antes de exponer con

---

<sup>129</sup> Véase de L. Villoro (1982, 1989), *opere citato*, Capítulo 6: “Creer y saber,” p. 126 y siguientes, junto con el Capítulo 9: “Conocer y saber,” p. 197 y ss.

respecto a qué ideas me alejo de su posición, lo mejor es mencionar lo que he aprendido de su excelente libro. Y en relación con esto último, por desgracia, seguramente será mucho lo que no alcanzaré a agradecerle en este espacio.

Con respecto a lo que heredo de sus ideas o, mejor aún, aquello en lo que me propongo seguir el camino que él ha trazado, cabe señalar, sobre todo, que coincido con este filósofo en lo que se refiere al énfasis que puso, desde las primeras páginas de su libro mencionado, sobre *cuál* es el problema principal que se propone resolver el epistemólogo, a saber, el problema de la objetividad. Para el autor éste es el principal problema que reclama para sí la teoría del conocimiento, y en el que radica su autonomía (al menos parcial), sin que rechace el apoyo que pueda recibir de otros ámbitos de estudio pero, a su vez, sin permitir que los estudios neurofisiológicos, conductistas, históricos o sociológicos usurpen dicha tarea. Villoro suscribe y subraya así la importancia de la distinción entre la génesis de nuestras creencias y su respectiva validez.

Asimismo, para él, la filosofía tiene otro objetivo: el de analizar y clarificar conceptos que más tarde serán considerados legítimamente como pertenecientes al ámbito científico. Digamos, entonces, que otra labor del filósofo es la de *pulir* los conceptos con el fin de que, a la larga, puedan integrarse en un sistema teórico que ya sea empíricamente contrastable. Lo sigo en cuanto a esto (aunque sin considerar que este último sea un objetivo *necesario* para la labor filosófica), y también en lo que se refiere al puente que tiende entre la teoría del conocimiento y la filosofía política, sobre todo cuando subraya que, ya desde Platón, el problema del conocimiento, de su justificación, no está al margen de la práctica.<sup>130</sup>

Los problemas que aborda en su libro además *esclarecen* discusiones que son cruciales en el presente estudio; por ejemplo, en lo que se refiere a los argumentos a favor y en contra de una teoría disposicional de la creencia. Durante los primeros capítulos de su libro queda claro lo que significó la sustitución de un concepto de creencia con base en el que se entiende ésta como una *ocurrencia mental*, por uno bajo el que se entiende como una *disposición*.

Por otra parte, también hay aspectos en los que me alejo de sus ideas; a continuación abordaré los argumentos en los que discrepo de su posición con respecto a la manera como responde a los contraejemplos de Gettier frente a la tradicional definición tripartita.

Primero, expondré una crítica que quizá, lo admito, no sea tan importante. Es esta: no lo sigo en lo que se refiere a la distinción que hace entre lo que *sabemos* y lo que podemos *conocer*, entre lo que se *sabe* y lo que se *conoce* o, recordando que los procesos a través de los cuales se justifica el conocimiento, como él mismo lo subraya, se *realizan* dentro de una comunidad de investigadores concreta,<sup>131</sup> es decir, en el seno de una “comunidad epistémica pertinente,”<sup>132</sup> digamos entonces: entre quienes *saben* y quienes *conocen*.<sup>133</sup>

El autor plantea que *saber* y *conocer* no son nociones interdependientes. Para conocer usualmente tenemos que saber muchas cosas, aunque, como él mismo advierte, esto *no* es, con todo, necesario, pues podemos conocer algo *sin* que sepamos encarar o tratar aquello que se conoce<sup>134</sup> y, asimismo, al saber algo, lo óptimo sería que también lo conociéramos,

<sup>130</sup> *Ibid.* “Introducción: del problema y del método,” p. 11 y siguientes, y el Capítulo 11: “Conocimiento y práctica: motivos para conocer,” p. 250 y ss.

<sup>131</sup> *Ibid.* Capítulo 7: “Razones para creer,” “Objetividad, intersubjetividad y consenso,” p. 150 y ss.

<sup>132</sup> *Ibid.* Capítulo 7: “Razones para creer,” “La paradoja de la justificación objetiva,” p. 158-159.

<sup>133</sup> *Ibid.* Capítulo 9: “Conocer y saber,” p. 197 y ss.

<sup>134</sup> *Ibid.* Capítulo 9: “Conocer y saber,” “Capacidades adquiridas por conocer,” p. 206-207.

empero podemos saber mucho, y lo que sepamos puede, en efecto, estar conformado por creencias fundadas o justificadas en razones objetivamente suficientes, *sin* que, aun así, sea forzoso que *conozcamos* aquello a que se refiere, o sobre lo que versa, dicho saber. Además, la justificación de lo que sabemos es, en todo caso, distinta a la de lo que conocemos; si la primera consiste en razones objetivamente suficientes, la segunda estriba en experiencias individuales directas.<sup>135</sup>

Este autor llega a esta distinción entre *saber* y *conocer* a partir del análisis detallado de una miríada de ejemplos de la manera como utilizamos tales expresiones durante la vida diaria, en el contexto del lenguaje ordinario.

Pero que haya procedido así es algo que me parece, de entrada, cuestionable. La razón que aduzco es la de que solemos afirmar, y hacer explícito, que sabemos, o que conocemos algo, únicamente en *situaciones problemáticas*: en los casos cuya principal característica es la de que *no* forman parte de la vida cotidiana, o en contextos especializados, cuando de lo que se trata es, o bien de examinar la validez de las propuestas teóricas, o bien de explorar el caudal informativo que pudiera reportar la matriz disciplinar en la que se esté trabajando.

Las diferencias entre lo que creemos, lo que sabemos y lo que conocemos se atenúan cuando, *en un contexto discursivo*, se somete a examen la validez o la justificación de las propuestas teóricas en litigio, que compiten entre sí. En los procesos de aprendizaje crítico la discusión puede abarcar áreas de nuestro supuesto conocimiento que antes hubiesen podido parecernos, sin más, como inatacables. Y lo mismo sucede *mutatis mutandis* con lo que se refiere al aprendizaje receptivo, pues cuando se explora con imaginación y tenacidad las potencialidades de la matriz disciplinar a la que se pertenece, de poca ayuda resulta separar las cosas que creemos de las que sabemos, o de las que conocemos, si nuestro propósito es, ante todo, el de abrir posibilidades, y no el de establecer límites.

Lo que conocemos es susceptible de ser explorado, modificado y enriquecido del mismo modo que puede serlo lo que creemos o lo que sabemos. Así, mi argumento principal frente a esta clasificación no estriba en afirmar que sea impropio, sino en argumentar que, en contextos típicos del aprendizaje receptivo o crítico, *resulta de poca utilidad*.

A mi juicio, los casos relevantes para el epistemólogo deberían ser aquellos en los que, durante situaciones problemáticas y en contextos discursivos, se afirme que se cree, que se sabe o que se conoce. Y estos casos *no* formarán parte de la vida cotidiana.

Enseguida plantearé una objeción que me importa más. Es la que se refiere a su propuesta de que entendamos el *conocimiento justificado* como aquél que está sustentado en razones objetivamente suficientes.

Independientemente de que decidamos mantener la distinción mencionada, hay un rasgo que comparten quienes *saben* y quienes *conocen* (estos últimos, claro está, en el caso de que deseen *justificar* dicho conocimiento, haciendo que los demás *sepan* que conocen<sup>136</sup>): en unos y otros las *creencias* deben estar *fundadas* o *justificadas en razones objetivamente suficientes*.<sup>137</sup> Desde esta perspectiva, no es posible saber ni conocer *públicamente*<sup>138</sup> nada si no se satisface esta condición.

---

<sup>135</sup> *Ibid.* p. 208.

<sup>136</sup> *Ibid.* p. 209-210-211.

<sup>137</sup> *Ibid.* Capítulo 8: "Saber y verdad," p. 176 y ss.

<sup>138</sup> Este es precisamente el caso cuando, al conocer, buscamos además el acuerdo con los otros miembros de nuestra comunidad, y no sólo quedarnos con una experiencia personal, directa, que sólo podría obtener el individuo. Villoro admite que quien conoce está justificado de una manera *distinta* con relación a quien sólo



Además este rasgo es, por cierto, el que le permite trazar otra importante separación entre lo que clasifica como las “verdades científicas” y las “creencias controvertibles”<sup>139</sup> o “provisionales.”<sup>140</sup> Es cierto, por lo demás, que el autor también señala que, en la práctica, nunca hay una distinción precisa, nítida, entre el saber y una creencia controvertible, aunque razonable.<sup>141</sup>

El principal motivo por el que me parece incorrecto hacer esta última distinción radica en sostener que el requisito que estipula con el fin de que podamos decir que *sabemos* o que *conocemos* (esto es, que en uno y otro caso las creencias deban estar justificadas en razones objetivamente suficientes) es, por desgracia, *demasiado fuerte*, porque *hace depender la validez o la legitimidad de lo que sepamos o conozcamos de un acuerdo particular, de un consenso de expertos en el que se hayan obtenido resultados incontrovertibles*.

Pues lo opuesto de semejante acuerdo sería, para el autor, la arbitrariedad que se exprese entre quienes busquen imponer sus puntos de vista subjetivos o grupales, sin percatarse de que descansan en meras *creencias controvertibles*.

En cambio, en los párrafos siguientes de este mismo capítulo, defiende la tesis de que el conocimiento legítimo, válido, *no* puede identificarse con un acuerdo o consenso particular alcanzado en una comunidad científica concreta *hic et nunc*, pues con ello descuidaríamos el problema mismo de la objetividad del conocimiento: y es que, en efecto, ¿cómo podría estar justificado algún tipo de conocimiento en un contexto particular? ¿Acaso ello supondría que se hubiesen agotado entonces todas las posibles objeciones y todas las posibilidades para aprender de la experiencia? ¿No sucede más bien que, entre los actuales científicos o, si no éstos, las próximas generaciones de investigadores, podrían formular objeciones que muestren que el conocimiento que suponíamos estaba justificado, en realidad descansaba en suposiciones ilegítimas, parciales, vacilantes?

Pero antes de entrar en el tema, examinaré en lo que sigue dos facetas de este problema principal (el problema de que el saber lo haya concebido Villoro como fundado en razones objetivamente suficientes), el cual se traduce también, en la identificación de la validez o la objetividad del conocimiento con un consenso total y definitivo *aquí y ahora*.

La primer faceta de este problema (1) se refiere a que el autor ha argumentado que es la *voluntad* de los investigadores la que permite y determina, en última instancia, *qué* pueda ser considerado como *saber*, distinguiéndose, así, de las meras creencias controvertibles o provisionales. De esta manera es como responde a la cuestión acerca de *cuándo* es que los investigadores pueden afirmar que poseen un *saber*, entendido éste como un conjunto de creencias sustentado en razones objetivamente suficientes, arribando con ello a un acuerdo objetivo que ya *no* esté abierto a otras posibles objeciones.

---

sabe: conocer *no* es una mera variante del saber, y tampoco es una variante privilegiada ni refinada de saber algo. Más bien el saber es una forma del conocimiento. Cfr. Capítulo 9: “Conocer y saber,” “Conocimiento en general,” p. 217.

<sup>139</sup> *Ibid.* Capítulo 11: “Conocimiento y práctica: motivos para conocer,” p. 291-292.

<sup>140</sup> *Ibid.* Capítulo 7: “Razones para creer,” “Razones incontrovertibles en la ciencia,” p. 172 y ss.

<sup>141</sup> Hay varios motivos por lo que esto es así. Villoro los enumera en la sección “Razones incontrovertibles en la ciencia,” del capítulo 7 de su libro. Con todo, en mis objeciones brindo un argumento para establecer, no que la frontera entre las creencias controvertibles, provisionales o razonables, y el saber o el conocimiento, sea tenue, por lo que en la práctica con tal distinción tan sólo se aluda a un caso límite (e inexistente en los hechos), sino que tal distinción es *incorrecta* porque, ateniéndonos a ella, resulta imposible dar cuenta del problema de la objetividad.

La segunda (2) se refiere a los motivos por los que Villoro identifica el saber con un consenso total y definitivo *aquí y ahora* sin cometer lo que él mismo denomina la “falacia del consenso.” También aquí trato el problema que en su obra comporta la distinción entre las creencias controvertibles y el genuino saber.

(1). Como una explicación con respecto al problema de que el dualismo entre saber y creencias razonables (o controvertibles o provisionales) no resulte, en la práctica, preciso o nítido, el autor señala que, aun cuando nunca puedan anticiparse *a priori* todas las posibles objeciones que nos impidan considerar que un tipo de saber se halle sustentado en creencias fundadas en razones objetivamente suficientes, para él es entonces claro que aquí debe...

“...intervenir la voluntad para decidir en qué momento se consideran suficientes las alternativas consideradas, de acuerdo con el fin elegido.”<sup>142</sup>

Pero me parece que con esto introduce un componente de arbitrariedad, ya sea subjetivo o grupal, en el contexto del problema de la justificación de nuestras creencias, el cual amenaza inclusive con echar por la borda la exigencia misma de objetividad del saber y del conocimiento. Pues ¿qué puede significar el hacer depender la apertura o cerrazón a nuevas objeciones posibles, de la “voluntad”? ¿Esto significa entonces que aquello por nosotros considerado como saber o conocimiento depende, en última instancia, de una *decisión* en la que sea la “voluntad” la que posee la última palabra? Hay buenos motivos para afirmar que el autor piensa esto último.

Y no se trata, por cierto, sólo de a) la decisión acerca de cuándo detener el vaivén de objeciones posibles; se trata también de b) *la decisión misma de participar en la labor científica*, pues al hacerlo se elige un fin, un valor (ya que la búsqueda de la objetividad científica posee un carácter normativo) pero, a su vez, nos dice, “no hay procedimiento científico que asegure la elección de este fin último.”<sup>143</sup>

Así, para Villoro la...

“...elección de fines no puede ser asunto de ciencia, es producto de la voluntad y del deseo. Las creencias que nos permiten comprender cuáles son los fines más adecuados no pueden reducirse a un saber objetivo, válido para todos. La ciencia no establece fines particulares [incluyendo sus *proprios* fines]; permite, en cambio, proveer los medios adecuados para cualquier fin particular realizable.”<sup>144</sup>

Lo que subyace a esto es la tesis de que *no* puede haber juicios racionales sobre normas y valores, ya que, en vez de esto, la selección de ciertos valores en vez de otros depende, en última instancia, de la voluntad y del deseo. Esta posición general expuesta acerca de la imposibilidad de llevar a cabo juicios racionales sobre valores es, por cierto, la misma que defendió, en lo general, la escuela filosófica del positivismo lógico junto con la concepción emotivista de la ética y, en lo particular, la llamada lógica de la investigación científica.<sup>145</sup>

---

<sup>142</sup> *Ibid.* Capítulo 7: “Razones para creer,” “Razones incontrovertibles en la ciencia,” p. 174.

<sup>143</sup> *Ibid.* Capítulo 10: “Tipos de conocimiento,” “Ciencia,” p. 224, *infra*.

<sup>144</sup> *Ibid.* p. 224-225.

<sup>145</sup> Cfr. K.-R. Popper (1934); también véase del mismo autor el ensayo titulado “En defensa del racionalismo” (1945), que constituye el Capítulo 2, de la Primera Parte (“Teoría del conocimiento”), en la compilación que realizó D. Miller: *Popper: escritos selectos*, (1985), México: FCE, 1997, p. 32 y ss.

Por otra parte, es digno de notar que hay una significativa afinidad entre la afirmación de Villoro con respecto a que es la *voluntad* la que decide hasta qué punto debemos detener los procesos de discusión y arribar, así, a las razones objetivamente suficientes, y el énfasis que puso el racionalismo crítico de Popper en relación a que es el *instinto* del científico el que sirve para decidir cuándo hay, o no, una refutación auténtica, genuina (habiendo así tomado en cuenta lo que ahora se conoce como el problema de Duhem-Quine<sup>146</sup>), pues dicha refutación también implicaría alcanzar un acuerdo que ponga fin al debate, a la discusión.<sup>147</sup>

En lo que sigue, i) señalaré cómo se desarrolló este último problema del “instinto” en el debate entre Popper y H. Reichenbach. Enseguida, ii) delinearé brevemente mi postura con respecto a la tesis de que los juicios racionales sobre normas y valores no sean posibles.

i) Que Popper, desde la década de los años treinta, apelara a este “instinto,” constituye el motivo por el cual Reichenbach no dudó en clasificarlo como un irracionalista. Esta es otra lectura del libro de 1934. Pues, si bien autores como Neurath han entendido la posición que se defendió allí bajo los términos de un dogmatismo *pseudorracionalista*,<sup>148</sup> en el libro de Reichenbach titulado *La filosofía científica* (1951), en cambio, éste entendió lo planteado por Popper como una forma de irracionalismo, reprochándole haber renunciado a la vieja tesis de que la justificación del conocimiento pudiera llevarse a cabo a través de inferencias inductivas. Reichenbach fue taxativo cuando afirmó que...

“...la tarea del lógico no es explicar los descubrimientos científicos [y esto, nótese bien, contra el estudio de una *logic of discovery*, tal y como precisamente la emprendió Popper, su rival]; todo lo que puede hacer es analizar la relación que existe entre los hechos dados y una teoría que se le presente con la pretensión de que explica estos hechos. En otras palabras, a la lógica sólo le importa el contexto de justificación. Y es la justificación de una teoría en función de los datos de la observación lo que constituye la materia de la teoría de la inducción.”<sup>149</sup>

Por eso Reichenbach tilda lo planteado en el libro de 1934 como una lectura “mística” del método hipotético-deductivo, y a Popper lo considera como irracionalista, porque allí este último afirmó que es nada menos que el “instinto” del científico aquello que lo orienta cuando decide, tras un experimento crucial, cuál de las hipótesis de que está compuesto el sistema teórico contrastado es la culpable de la refutación (del enunciado falsador), y si, además, la misma es tal que pueda ser explicada *sin* refutar el sistema teórico en litigio o, en cambio, si resulta decisiva como para admitir que aquél tuviera que abandonarse.

Por su parte, Reichenbach no duda en afirmar que son las inferencias inductivas las que nos permiten *justificar* el conocimiento. Para él, es en ellas en donde radica su objetividad.

---

Sobre la concepción emotivista de la ética, consúltese de CH.-L. Stevenson, su *Facts and values: studies in ethical analysis* (1963), New Haven: Yale University Press, 1964, atendiendo especialmente al trabajo del Capítulo I: “The nature of ethical disagreement,” p. 1 y ss.

<sup>146</sup> Consúltese la compilación: *Can theories be refuted? Essays on the Duhem-Quine Thesis*, edited by S. G. Harding, 1976. También, de A. Musgrave, véase su excelente ensayo “Apoyo fáctico, falsación, heurística y anarquismo” (1982), que aparece en *Progreso y racionalidad en la ciencia* (1978, 1980), editado por G. Radnitzky y G. Andersson, 1982.

<sup>147</sup> Cfr. K.-R. Popper, (1934), *opere citato*, Part II, “Some structural components of a theory of experience,” Chapter III, “Theories,” 18: “Levels of universality. The Modus Tollens,” p. 76, nota a pie de página 2.

<sup>148</sup> Véase, de O. Neurath, su (1913), *opere citato*.

<sup>149</sup> Cfr. H. Reichenbach, (1951), *opere citato*, Segunda parte, Capítulo XIV, p. 240.

Así, lo que denomina la “interpretación mística del método hipotético-deductivo”<sup>150</sup> se debe a que gente como Popper no consiguió tomar suficientemente en serio la distinción entre el contexto de descubrimiento y el de justificación.

Dado que Popper rechazó la suposición de que la validez del conocimiento dependiera de las inferencias inductivas (las cuales, para Reichenbach, permitirían establecer *cuál* es el conocimiento legítimo) y, a su vez, dado que rechazó, también, la tesis de que “la inducción es el instrumento de un método científico que permite descubrir algo nuevo, algo más allá de un resumen de observaciones anteriores”<sup>151</sup> tuvo, por ende, que ser considerado por aquél como un irracionalista.

Sobre esto último, el choque entre ambos pensadores fue frontal y desastroso,<sup>152</sup> pues Popper proporcionó muy pronto un argumento para clarificar y sustentar el deslinde entre la verdad y la certeza, el cual se opone precisamente a los fines que persiguió Reichenbach. Muy simplificado, es el siguiente. Dado que una ley universal (ya sea absoluta o relativa) implica una conjunción infinita de enunciados singulares, la probabilidad de una hipótesis científica universal será siempre igual a cero.<sup>153</sup>

A partir de esto se sigue que, tanto mayor sea la probabilidad, ya sea de las predicciones que se puedan hacer con un sistema teórico o con un programa de investigación, tanto menor será su respectivo contenido informativo. Y surge así, en este contexto, la pregunta acerca de *cuál pueda ser el objetivo de la investigación epistémica* bajo los términos de esta disyunción: ¿es la verdad, que se halla ligada al incremento del contenido informativo, o es la más alta probabilidad, que ocupa ahora el lugar de la certeza (al menos en tanto que es una versión débil de la misma)?

Inclusive el problema de la inducción, tan caro a Reichenbach, adquiere otro semblante tan pronto como se distingue la verdad de la certeza (o del incremento de probabilidad), la ciencia de la técnica, un contexto discursivo y otro práctico; pues, sin la identificación del conocimiento con la certeza, solamente un técnico puede interesarse por la seguridad y urgencia que le motiven al seleccionar una propuesta teórica frente a otras, esto es, en un momento dado, y sin que le preocupe seriamente la posible validez de la misma.

Por el contrario, para Reichenbach fue válido el siguiente dilema: o bien la justificación del conocimiento se halla sustentada en las inferencias inductivas, o bien no puede haber justificación alguna del conocimiento.

Pero lo que se plantea en 1934 escapa a esta objeción tan pronto como se identifica la objetividad con el *proceso* de la crítica pública. Es a la crítica a la que está *subordinado* el mencionado “instinto.”

“I hold that what ultimately decides the fate of a theory is the result of a test, *i.e.* an agreement about basic statements.”<sup>154</sup>

---

<sup>150</sup> *Ibidem.*

<sup>151</sup> *Ibid.* p. 238.

<sup>152</sup> Popper ha narrado cómo, durante un Congreso de Filosofía celebrado en Praga en agosto de 1934, Carnap intentó presentarle a Reichenbach, pero que éste no se dignó a hablarle y ni siquiera a estrecharle la mano. Independiente de lo anecdótico de este recuerdo, es interesante que ya por esos años estos filósofos hubieran definido con tanta claridad posiciones que desarrollarían a lo largo de toda su vida.

<sup>153</sup> Cfr. K.-R. Popper, (1934). Una exposición de este argumento que posee una claridad cristalina se halla en el libro, del mismo autor, titulado *Conjectures and refutations, The growth of scientific knowledge* (1963), Routledge: London/New York, 1989.

<sup>154</sup> *Idem*, (1934), p. 109.

(Las contrastaciones empíricas, y el -o los- acuerdos que surjan de ellas sobre ciertos enunciados básicos, implican que éstos deben ser “observables.” Pero ¿qué significa que un enunciado básico sea “observable”? Quiere decir que sea *contrastable intersubjetivamente*. Popper no se refirió, con dicho término, a que lo observable sea una percepción sensorial ni a que los enunciados pudieran contrastarse con *sense data*).<sup>155</sup>

ii) Los problemas que se desprenden de la posición de Villoro (que se refieren al papel que tiene la voluntad o el deseo, tanto para detener el vaivén de la argumentación con el fin de seleccionar una específica propuesta teórica como para elegir los mismos fines de la investigación científica), desde el panorama que defiende en este trabajo, ni siquiera pueden formularse.

Por una parte, no es posible plantear el problema que se refiere a que la voluntad, el deseo o el instinto de los investigadores fuera el encargado de poner fin a la discusión, porque *a)* argumento que lo que creemos, sabemos o conocemos, no es más que el conjunto de creencias falibles que se encuentran en un proceso *interminable* de justificación en pos de la verdad; y lo importante es, entonces, dejar de concebir que un requisito *sine qua non* para que podamos hablar de conocimiento sea el de que esté sustentado en creencias fundadas en razones objetivamente suficientes (y, por ende, en un acuerdo total y definitivo *hic et nunc*, ya sea con relación a la aceptación o al rechazo de las creencias).<sup>156</sup>

Esto último se opone a la afirmación de Villoro en cuanto a que la ciencia, entendida como un cuerpo de saberes al que le importa el problema de la objetividad, tiene como “propósito establecer razones incontrovertibles.”<sup>157</sup>

Por otra, *b)* con respecto a si son, o no, posibles los juicios racionales con respecto a los valores, sostengo que el problema de la decisión última referente a la elección o rechazo de los mismos, decisión que para Villoro depende, en última instancia, de la voluntad y del deseo, sólo puede plantearse *si no se han extraído todas las consecuencias del llamado giro lingüístico en la filosofía*. Pienso que no haberlo hecho es lo que lo condujo a la tesis de que los investigadores elijan optar por la actividad científica y, a su vez, por el problema de la objetividad, gracias a una decisión voluntaria que dependa, en última instancia, del mero deseo.<sup>158</sup>

2. ¿Por qué pienso que es erróneo identificar el saber con las “creencias fundadas en razones objetivamente suficientes”? ¿Por qué sostengo que no es plausible identificar la objetividad con un consenso total y definitivo *hic et nunc*?

Antes de presentar los motivos por los que Villoro, sin embargo, procedió haciendo esto último, reitero que, por mi parte, en vez de identificar el conocimiento o el saber con las llamadas “creencias fundadas en razones objetivamente suficientes,” defiende la tesis de que el conocimiento no es más que el plexo de creencias provisionales que se hallan en un *proceso* de justificación, en principio interminable, en pos de la verdad. El *final* de este proceso sería aquél en el que se hubieran agotado *todas* las posibilidades para aprender de

---

<sup>155</sup> *Ibid.* p. 103. Esto cobrará relevancia más adelante, en este capítulo, en el § 3.2.

<sup>156</sup> Esta concepción que he esbozado constituye el núcleo de la tesis epistemológica defendida por el llamado racionalismo crítico; pero, para arribar a ella, uno tiene que pensar, al mismo tiempo, *con y contra* Popper (más adelante señalo que el principal yerro de éste consistió en su persistente identificación de la objetividad o justificación del conocimiento con un consenso total y definitivo *hic et nunc*; y es la misma objeción, *mutatis mutandis*, que hago aquí a Villoro).

<sup>157</sup> Cfr. L. Villoro (1982, 1989), *opere citato*, Capítulo 10, “Tipos de conocimiento,” p. 224.

<sup>158</sup> Mis argumentos frente a esta última tesis los expongo en el capítulo tres, en el contexto de la respuesta a la cuestión sobre el estatus del principio del falibilismo. Véanse, especialmente, los § 4.2 y § 4.3.

la experiencia: una situación en la que se hubieran agotado *todas* las posibles objeciones críticas.

Es claro que si supiéramos *qué* es la realidad, o si estuviéramos en contacto con ella, de una manera que no sólo sea *causal*, ya no habría nada que hacer, ya no habría ni ciencia ni investigación. Tampoco habría ya mucho que discutir.

Desde luego, se podría replicar a esta posición que es *evidente*, no sólo que sabemos muchas cosas, sino que hemos incluso alcanzado un tipo de conocimiento, no total, pero sí lo suficientemente justificado, como para hacer frente al entorno y para satisfacer nuestras necesidades. Se diría, además, que es un conocimiento que, de hecho, utilizamos todos los días: gracias al contacto con la realidad es como hemos podido sobrevivir. Y además, para acentuar esto, Villoro mismo no duda en afirmar, en términos evolutivos, que el interés general de la investigación científica no es otro que el de “asegurar el acceso a la realidad a cualquier miembro de la especie.”<sup>159</sup>

Un partidario de esta posición puede espetar que, por ejemplo, cuando subimos a un avión, hay un caudal enorme de conocimiento justificado que no nos hace dudar en elegir dicho medio de transporte para viajar; cuando viajamos en avión, tenemos la seguridad (aunque nunca sea, claro, una seguridad total) de que llegaremos a nuestro destino rápida y cómodamente. Ahora bien, que podamos viajar así, ¿no supone que hay, y que además poseemos, un conocimiento científico legítimo, justificado, que nos posibilita viajar de esta manera? ¿*Acaso no estamos en contacto con la realidad cuando viajamos así?*

Mi respuesta es que todo esto, aun cuando sea obvio y manifiesto, no debería hacernos descuidar la separación que hay entre la ciencia y la técnica, entre la aplicación técnica del conocimiento y la búsqueda científica del mismo. A esta distinción ya aludí al abordar aquí mismo la discusión entre Popper y Reichenbach.

Para responder a la objeción imaginaria que acabo de esbozar usando el mismo ejemplo, desde mi posición basta señalar que, en efecto, a un ingeniero en aeronáutica se le exige que *garantice* sus predicciones con la mayor seguridad posible (o sea, que sus predicciones sean las *más probables* en la medida de lo posible; y, como queda claro con este caso, la búsqueda de una mayor probabilidad no es más que una versión débil de la búsqueda de la certeza); de esto depende no sólo que siga recibiendo su sueldo, sino que muchas personas sigan vivas. Al ingeniero en aeronáutica no le pagan por que se ponga a *dudar* de las teorías que subyacen a sus cálculos (no le pagan para que *examine críticamente* la *validez* de las teorías que subyacen a sus predicciones): si el ingeniero se pusiera a discutir o a dudar, lo despedirían y buscarían a alguien que sí hiciera bien su trabajo, de manera rápida, segura y eficaz.<sup>160</sup> Pues la técnica persigue la eficacia, no la verdad.

---

<sup>159</sup> *Ibidem.*

<sup>160</sup> Con todo, su jefe sí que su jefe sí que podría estimularlo, por ejemplo, para que explore nuevas formas para *aplicar y llevar a la práctica*, con resultados eficaces, lo que conoce teóricamente (y quizá esto pudiera ocasionar que, *por accidente*, descubra algo inesperado que contribuya, más tarde, a la elaboración de una osada y audaz propuesta teórica rica en información).

Otro ejemplo: si decido viajar en automóvil a Cuernavaca, y si todavía no sé llegar a este eternamente primaveral sitio, utilizo un mapa bidimensional, no un globo terráqueo; y si quisiera viajar en avión a la India, un mapa bidimensional sería igualmente *eficaz* para trazar el recorrido. Un turista que vaya desde México a China en avión, al usar un mapa, no tiene ni siquiera que reflexionar ni decirse a sí mismo o a otros que la tierra no es plana. Sería bastante extraño que, al usar dicho mapa, de repente, en actitud discursiva, le dijera al que se sienta a lado: “La tierra es redonda, ¿sabe? Pero podemos usar este mapa de todos modos.”

En suma, afirmo que solamente cabría suponer que fuera posible una tal justificación, conseguida en un momento dado y en una situación histórica particular, concreta, espacial y temporalmente acotada, si no hubiésemos distinguido con claridad los objetivos que buscan alcanzar el científico, por una parte, y el técnico, por otra.<sup>161</sup>

Sugiero aquí que Villoro tuvo que distinguir entre “verdades científicas” y “creencias controvertibles,” precisamente porque no separó, con claridad, a la ciencia de la técnica.

Pero la posición del autor es más compleja. No retiro la objeción que he señalado hace un momento, empero es forzoso mencionar que, en su libro, Villoro se cuida mucho del peligro que consiste en identificar la objetividad del conocimiento con el acuerdo dentro de una comunidad científica particular.

De hecho, se refiere a la “falacia del consenso” como aquélla que cometería alguien que argumentara de esta manera.<sup>162</sup> Si esto es correcto, al parecer mi objeción, entonces, estaría fuera de lugar. *Prima facie* lo que acabo de objetar sería completamente erróneo. Además, negarse a identificar la objetividad del conocimiento con un consenso es algo que encaja muy bien con el énfasis que él mismo pone en la falibilidad del saber. Pues, si la validez del conocimiento *no depende de un consenso*, resulta que es, en todo momento, revisable y perfectible. Pero entonces, ¿qué le permite al autor conciliar todo esto con las distinciones que hace entre *verdades científicas* y *creencias controvertibles*? ¿Cómo puedo mostrar, a su vez, que mi objeción sigue siendo legítima?

La respuesta a este problema la brinda el siguiente pasaje de su libro:

“Si ahora decimos que sabemos algo porque comprobamos tener garantías objetivas para asegurarlo y, por alguna razón insospechada e imposible de prever, descubrimos más tarde que estábamos en el error y que, en realidad, sólo creíamos saber, no diremos que nos equivocamos al juzgar que sabíamos; antes bien, pensaremos que, aunque antes estábamos justificados en afirmar que sabíamos, ahora ya no lo estamos.”<sup>163</sup>

Lo anterior deja claro que, en el caso aludido en el pasaje, pudimos estar justificados al afirmar que sabíamos porque así lo permitía un acuerdo, pero ciertamente *no* cualquier tipo de acuerdo, sino uno peculiar, *sui generis*: aquél al que arribó una “comunidad epistémica pertinente.”<sup>164</sup> Villoro identifica la justificación con un resultado: mientras una comunidad de investigadores haya justificado sus resultados, entonces éstos *no pueden ser erróneos*.

Debe advertirse que este tipo de acuerdo es inmune al argumento de la “falacia del consenso” (que consiste en suponer que la objetividad del conocimiento descansa en un mero acuerdo) porque la justificación, en este caso, no es subjetiva ni colectiva, sino que se sustenta en razones objetivamente suficientes que suscribe cierta comunidad epistémica pertinente (y no otra). Para Villoro, este acuerdo *está detrás* de lo que consideremos *saber* o *conocimiento* y también de lo que se suelen denominar “verdades científicas.” En este acuerdo no hay sitio para las “creencias controvertibles.”

---

<sup>161</sup> Pienso que una recepción no lo suficientemente crítica ni reflexiva de la filosofía pragmatista ha hecho que muchos filósofos (al menos quienes son cercanos temporal y espacialmente a mí) admitan sin cuestionar la identificación entre ciencia y técnica, que, por cierto, mancomuna las reflexiones tanto de W. James como de J. Dewey, tanto de L. Laudan como de R. Rorty.

<sup>162</sup> *Ibid.* Capítulo 7: “Razones para saber,” “Objetividad, intersubjetividad y consenso,” p. 150-151 y ss.

<sup>163</sup> *Ibid.* Capítulo 8: “Saber y verdad,” “Falibilidad del saber,” p. 194.

<sup>164</sup> *Ibid.* Capítulo 7, “Razones para creer,” “La paradoja de la justificación objetiva,” p. 159.

Pero desde mi posición, por el contrario, lo que afirmaría en el hipotético caso planteado por el autor en el pasaje que cito, es que en *ningún momento estuvimos justificados al afirmar que sabíamos*, sino que, en efecto, lo que diríamos es que “nos equivocamos al juzgar que sabíamos.” Desde la posición que defiende, afirmaría entonces exactamente lo contrario a lo que él plantea. ¿Y qué problema habría con esto último? Desde la perspectiva de nuestro autor, el problema radicaría en que, entonces, no podríamos afirmar nunca que poseemos alguna clase de conocimiento justificado, lo cual, para alguien que no distinga entre la ciencia y la técnica (y que identifique la justificación del conocimiento con un resultado y no con un proceso), deberá ser una conclusión completamente implausible – incluso, quizá, disparatada.

Algo que corrobora la crítica que acabo de formular, es que el autor no vincula el falibilismo que suscribe en su libro con el incremento de información de los sistemas teóricos ni con el examen sobre la validez o legitimidad de los mismos, sino, más bien, con la relevancia práctica (técnica) que pudiera reportar la corrección de posibles errores.<sup>165</sup>

Pero hay algo aún más importante. El autor supone que la aceptación de una reserva falibilista, que es ineludible durante los procesos de justificación de nuestras creencias en relación a lo que sabemos o a lo que conocemos, (es decir: la aceptación del carácter falible tanto de lo que creemos como de lo que sabemos o conocemos), *implica* necesariamente la aceptación de un compromiso ontológico realista. De ahí que el autor pueda afirmar que...

“...aun para explicar la falibilidad del saber, tenemos que admitir las nociones de realidad y de verdad independientes de los sujetos. Que las razones objetivamente suficientes en un momento puedan mostrarse insuficientes en otro, sólo se explica si existe una verdad absoluta, independiente de dichas razones. En efecto, supone que siempre puede haber otras razones a que el sujeto no tiene acceso; esto implica, a su vez, que siempre podrá haber una discrepancia entre el saber de una comunidad epistémica y una realidad que la rebasa. La realidad que permite rectificar nuestras creencias es, pues, una condición de posibilidad de la falibilidad del saber.”<sup>166</sup>

Pero a esto opongo las siguientes preguntas: la discrepancia de que habla Villoro, que se puede presentar entre una comunidad epistémica y “una realidad que la rebasa,” ¿no puede, expresarse, más bien, como un desacuerdo *entre distintas comunidades epistémicas*? Y, cuando se refiere a una verdad absoluta, ¿debemos entenderla bajo los términos de una realidad independiente de los sujetos, o quizá resulte fructífero intentar entenderla, más bien, como la anticipación contrafáctica de un acuerdo o consenso último, total y definitivo, pero inalcanzable?<sup>167</sup>

Llevar hasta sus últimas consecuencias la tesis sobre la intrínseca falibilidad de nuestras creencias (la cual abarca, a un tiempo, tanto lo que sepamos como lo que conozcamos), implica forzosamente borrar, por un lado, la separación entre un sujeto que conoce y el objeto conocido o por conocer y, por otro, la distinción entre la teoría y la observación (así,

---

<sup>165</sup> En este sentido, Villoro suscribe una reserva falibilista afín a la defendida por W. James y J. Dewey, a saber, suscribe un tipo de falibilismo instrumentalista. (cfr. su comentario al diálogo *Menón*, p. 194, 174 y 220; en esta última página Villoro afirma que el “acierto reiterado en la práctica no sería posible si no contara el sujeto con algo que se lo asegurara”).

Desde luego, no afirmo por esto que Villoro suscriba una filosofía pragmatista; lo que planteo es que, al menos en este punto, sí comparte, junto con el pragmatismo, una posición afín con respecto al tipo de falibilismo que defiende en sus ideas.

<sup>166</sup> *Ibid.* Capítulo 8: “Saber y verdad,” “Falibilidad del saber,” p. 195.

<sup>167</sup> A la manera como la ha defendido la ética discursiva de J. Habermas, por ejemplo.



podemos decir que los datos empíricos que pueden usarse para refutar ésta o aquella teoría también son hipotéticos, conjeturales; están abiertos al debate y habrán de ser, a su vez, admitidos públicamente). Contrastamos propuestas teóricas no con hechos sino con *otras* teorías.

Y al referirnos a *otras* teorías que se oponen a la nuestra, y no a hechos del mundo externo, ni a hechos de una realidad independiente de los sujetos cognoscentes, nos referimos, más bien, a las *razones* que tienen o que, en principio, tendrían<sup>168</sup> otros sujetos, en otras comunidades, para defender, en un contexto institucional discursivo, tales teorías.

Lo importante, en todo caso, es que, al afirmar que contrastamos teorías, no con hechos externos de una realidad independiente, sino con otras teorías, lo que me propongo subrayar es que, en los procesos de justificación de nuestras creencias nos referimos, no al contacto que tengamos con la realidad, sino a las *razones* de otros sujetos que defienden de modo explícito, o no, teorías opuestas.

Como lo he señalado, al autor no parece bastarle sustentar lo que ha argumentado frente a la llamada “falacia del consenso,” enfatizando que la justificación de las creencias deba llevarse a cabo por, y dentro de, una “comunidad epistémica pertinente.” No, para él se requiere de algo más, se necesita del *contacto con la realidad* (y esto es algo que se alcanza, sobre todo, cuando, mediante experiencias individuales directas, no sólo sabemos, sino que *conocemos*).

Puedo estar de acuerdo con su tesis de que “la relativización de la noción de objetividad a condiciones históricas y sociales de una comunidad epistémica, no implica relativización de la verdad,”<sup>169</sup> pero no veo por qué debiera resultar necesario hacer depender el carácter absoluto (o neutral o imparcial) de la verdad, de una tesis ontológica realista, de un tipo de realismo metafísico.<sup>170</sup> El problema de la objetividad, la distinción entre el origen y la validez de nuestras creencias, no depende de semejante suposición. Lo que sí depende de ella es, en todo caso, una caracterización *lineal* del progreso científico (Villoro, por lo demás, no especifica *qué* tipo de progreso es posibilitado por la aceptación de una ontología realista).

Y se trata, notémoslo bien, sólo de *un* tipo específico de progreso, porque lo que he denominado el *progreso heurístico*,<sup>171</sup> en cambio, no requiere del auxilio de semejante compromiso ontológico, esto es, en modo alguno requiere que demos por sentado que haya algo así como una “realidad independiente de los sujetos.”

Como también he tratado de argüir, *tampoco* esta última tesis ontológica realista es “la única explicación racional” para “la coincidencia de las justificaciones objetivas para una pluralidad de sujetos.”<sup>172</sup> Para el autor, al parecer, lo que se opondría a la tesis de que hay una realidad independiente de los sujetos (tesis de la que hace depender la objetividad del

---

<sup>168</sup> Puesto que, si durante una contrastación empírica, la teoría con la que se pretende refutar a la propuesta teórica en disputa no está todavía formulada explícitamente, siempre es posible, en principio, que, disfrutando del tiempo y bienestar económico necesario, cualquiera pueda tomarse la molestia de sistematizarla para convertirla en un verdadero contrincante digno de respeto y admiración, y para que deje así de identificarse con una mera refutación empírica indeterminada, de la cual no podríamos aprender mucho.

<sup>169</sup> *Ibid.* Capítulo 8 “Saber y verdad,” “Falibilidad del saber,” p. 195.

<sup>170</sup> Más adelante, en este capítulo, explico cuál es la distinción entre un tipo de realismo metafísico y otro de carácter interaccionista.

<sup>171</sup> Véase en el estudio introductorio de este trabajo el § 3.1: “Dos formas de aprendizaje y de progreso.”

<sup>172</sup> L. Villoro, (1982, 1989), *opere citato*, Capítulo 8 “Saber y verdad,” “Falibilidad del saber,” p. 195.

conocimiento), sería la franca aceptación de que la justificación o la validez de nuestros saberes y conocimientos son imposibles, de que lo único que queda es el abismo de la arbitrariedad. Creo, con todo, que este dilema no es legítimo.

Villoro piensa que para conocer algo, y que no sólo lo sepamos, se requieren, además de las ya antes mencionadas creencias justificadas en razones objetivamente suficientes, de *experiencias directas individuales* (y que son, además, intransferibles). Pues resultan ser *tales experiencias las que permiten el contacto con la realidad* (y esto último es distinto, notémoslo bien, de lo que señaló al subrayar que, en la justificación de las creencias, las razones deban ser *objetivamente* suficientes, o sea, públicamente contrastables).

Ahora, a continuación, presento y defiendo una respuesta dual alternativa (en este contexto) a la cuestión acerca de *cómo* es posible aprender de la experiencia.

Rechazar la identificación entre el conocimiento y la certeza, implícita en la tradicional definición tripartita, conduce a la pregunta epistemológica sobre cómo es posible aprender de la experiencia, tan pronto como hayamos abandonado una solución de tipo fundacionista (pues dicha solución, en su vertiente empírica, es una variante del programa instaurado por la clásica definición tripartita).

### **§ 3. La respuesta dual a la cuestión epistemológica sobre cómo es posible aprender de la experiencia, satisfaciendo, a su vez, la exigencia de objetividad, bajo los términos del abandono de la identificación del conocimiento con la certeza.**

En el § 3.1 señalaré a qué problema el fundacionismo, de tipo empírico, intenta brindar una solución satisfactoria. Expondré, a grandes rasgos, el debate que hubo sobre el mismo entre Laurence Bonjour y William Alston.

La reconstrucción esquemática de este debate permitirá contextualizar la posición que ha defendido la escuela del racionalismo crítico, debido a que la misma se opone frontalmente al fundacionismo empirista y a la identificación del conocimiento con la certeza que éste, por añadidura, presupone.<sup>173</sup>

En el inicio del § 3.2 señalaré por qué el racionalismo crítico no hubiera podido más que oponerse, inclusive, a una versión sofisticada del fundacionismo, de tipo externalista, como la que propuso Alston. También examinaré si es adecuada o no la caracterización de Popper como un “empirista encubierto,” sugerida por A.-R. Pérez Ransanz.

Enseguida, en el § 3.3 explicaré cuáles son los dos principales problemas que tiene que encarar quien opte por llevar hasta sus últimas consecuencias la tesis sobre el carácter teórico de cualquier observación. Expondré por qué la respuesta brindada por Popper a la cuestión sobre lo que significa *aprender de la experiencia* es dual, y referiré, también, por qué con ella pudo dar cuenta de la objetividad del conocimiento *sin* recurrir a una posición epistemológica de tipo fundacionista.

#### **§ 3.1. El fundacionismo empirista y la asimilación de conocimiento y certeza (Sobre la forma como se ha abordado este problema en el debate entre los partidarios de una**

---

<sup>173</sup> Hasta donde sé, autores como Alston o Bonjour no han examinado la posición defendida por Popper en la teoría del conocimiento. A su vez, la posición epistemológica que el racionalismo crítico delineó desde la década de los años treinta del siglo pasado no pudo tomar en cuenta el debate reciente entre concepciones de la justificación epistémica internalistas y externalistas.

### **teoría de la justificación epistémica internalista frente a los defensores de una posición externalista).**

El fundacionismo de carácter empírico, a diferencia del fundacionismo racionalista de cuño cartesiano, constituye una respuesta a la cuestión acerca de cómo es que podemos aprender de la experiencia, con el fin de dar cuenta de la justificación del conocimiento. Y la misma es bastante clara: con el propósito de impedir la regresión al infinito de las justificaciones sobre enunciados empíricamente verificables, plantea que hay datos sensoriales básicos que constituyen el fundamento y, por ende, la justificación última, del conocimiento.

La postura fundacionista sostiene que hay dos tipos de creencias: unas básicas y otras que se infieren a partir de otras creencias. En su vertiente empírica, sus partidarios sostienen que hay creencias sustentadas directamente en un conocimiento empírico inmediato, y otras que, en cambio, sólo pueden justificarse a través de otras creencias: mediante inferencias. Ahora bien, para que las creencias que no son básicas estén justificadas, se requiere que puedan remitirse, en última instancia, a creencias básicas, las cuales constituyen el suelo firme y sólido bajo el que pueda erigirse el edificio del conocimiento. Una creencia básica es una creencia inmediatamente justificada.

El principal argumento a favor de un tipo de fundacionismo como el antes delineado es que nos permite hacer frente al argumento escéptico del regreso de las justificaciones. Si hemos de admitir que hay conocimiento, el mismo debe de cumplir con la exigencia de que las justificaciones en que se halle sustentada una cadena de inferencias se detengan en una (o algunas) creencia(s) determinada(s). Tal y como lo ha expresado Bonjour:

“Each belief is justified only if an epistemically prior belief is justified, and that epistemically prior belief is justified only if a still prior belief is justified, etc., with the apparent result that justification can never get started –and hence that there is no justification and no knowledge.”<sup>174</sup>

Este problema lo soluciona el fundacionista afirmando, precisamente, que hay creencias básicas (cuyo expediente permite evitar el escepticismo).

Por ejemplo, un tipo de fundacionismo de cuño empirista, expuesto por Alston en el artículo titulado “Has foundationalism been refuted?” es defendido por su autor del siguiente modo:

“In every case of mediate knowledge the mediately justified belief involved stands at the base of a (more or less) multiply branching tree structure at the tip of each branch of which is an immediately justified belief that satisfies the other requirements for knowledge.”<sup>175</sup>

Para Alston, lo que requiere una creencia básica, con el fin de que pueda considerarse que, en efecto, funda o justifica el conocimiento, no es otra cosa más que se halle, para usar sus términos, “inmediatamente justificada,” esto es, justificada por algo distinto que la mera posesión de otras creencias justificadas. El autor defiende, así, un tipo de *fundacionismo*. Pero, a su vez, a éste le añade el adjetivo de “mínimo”... ¿por qué?

---

<sup>174</sup> Laurence Bonjour, “A critique of foundationalism,” en Louis P. Pojman (comp.), *The theory of knowledge*, Belmont, California: Wadsworth, Inc. 1993, p. 216.

<sup>175</sup> William Alston, “Has foundationalism been refuted?” en *Philosophical studies*, 29 (1976), p. 287-305.

Su propuesta se aleja del fundacionismo clásico en los siguientes aspectos: 1) no admite que sea necesario que las creencias básicas puedan establecerse con independencia de otras afirmaciones, 2) tampoco considera necesario suponer que las creencias básicas debieran ser independientes de cualquier otro conocimiento y, además, 3) en esta posición se rechaza la tesis de que las creencias básicas tuvieran que ser incorregibles e 4) infalibles. Enseguida explico todo esto.

1) Alston afirma que, incluso cuando las creencias básicas se encuentren ‘justificadas con independencia de otras afirmaciones,’ esto último no significa, empero, que las mismas ‘puedan establecerse con independencia de otras afirmaciones.’ (Con esto, el autor parece suscribir una concepción objetiva de la verdad, pues conviene en que la verdad es del todo independiente de que haya alguien, en una situación histórica particular, que la conozca, o no). El fundacionismo mínimo de Alston no presenta como un requisito que el sujeto pueda mostrar que sus creencias sean básicas.

2) En contra de lo que otro autor, con quien discute Alston, denominó “la independencia lógica con respecto a cualquier otro conocimiento,”<sup>176</sup> la cual, se supone, constituye también un irrenunciable requisito para las creencias básicas cuya existencia defiende el fundacionista clásico, nuestro autor plantea que la noción misma de establecer *p* con independencia de otro conocimiento es autocontradictoria: no se puede mostrar que *p* sólo reiterando *p*, pues ello contraviene la noción misma de ‘mostrar’ algo. Para Alston, sólo es conveniente señalar que *no es necesario mostrar* que *p*, y no considerar, como hace su interlocutor, que *p* tuviera que ser lógicamente independiente de otras creencias. Lo que es idéntico a *p* no puede justificarla, y si la creencia básica se apoyara en lo que niega habría una contradicción (se seguiría cualquier cosa). En cambio, lo que se sigue de ella, no siendo idéntico a ella, no la apoya: no la justifica.

El autor tampoco admite que ésta sea una exigencia legítima para hacer plausible un tipo de fundacionismo (que, como ya he dicho, adjetiva como *mínimo*). Para mostrarlo, plantea lo siguiente:

“To say that a belief is immediately justified is just to say that there are conditions *sufficient* for its justification that do not involve any other justified beliefs of that believer. This condition could be satisfied even if the believer has other justified beliefs that could serve as grounds. Overdetermination is an epistemic as well as a causal phenomenon.”<sup>177</sup>

Así, puede haber otras razones, o no; con todo, lo que funda a una creencia es tan sólo que no necesita de otras creencias justificadas para justificarse a sí misma (esta suposición, por cierto, es la que caracteriza una postura de tipo externalista acerca de la justificación epistémica).<sup>178</sup>

3) En cuanto al supuesto requisito de incorregibilidad de las creencias básicas, para así hacer defendible la posición que defiende el fundacionista, Alston no duda en afirmar que las mismas pueden ser corregibles, en la medida en que no sean lógicamente independientes de otras creencias: lo que exige el fundacionismo mínimo es solamente que las creencias mediatamente justificadas, que tenga un sujeto epistémico (o una comunidad epistémica) en un momento dado, descansen en creencias inmediatamente justificadas; y éstas pueden,

---

<sup>176</sup> W. Alston lo cita con el nombre de Frederick L. Will, y que es autor de *Induction and justification*, Ithaca: Cornell University Press, 1974.

<sup>177</sup> *Ibid.* P. 46.

<sup>178</sup> Cfr. A. Goldman “Reliabilism: what is justified belief?” (1993), *opere citato*.

desde luego, cambiar, no únicamente agregando nuevas creencias inmediatas, sino incluso refutando y sustituyendo unas por otras.

4) Por último, el autor afirma que las creencias básicas, así entendidas, incluso podrían ser *incorregibles*, aun cuando sí sean, con todo, *falibles*: el error podría ser incorregible (en la medida en que, en este momento, no poseyéramos los medios pertinentes y necesarios para detectarlo). Así, el fundacionalismo mínimo de Alston tampoco requiere que las peculiares creencias básicas que postula sean infalibles.

Bonjour, al criticar este tipo de fundacionismo mínimo externalista, señala que con él se abandona la concepción tradicional misma de la epistemología, en cuanto a que ésta se ha entendido como una disciplina que se encarga de dar cuenta de la validez, justificación o legitimidad del conocimiento, brindando razones y argumentos. Pues, desde la óptica del externalismo, tenemos que...

“...the person who has a basic belief need not be in possession of any justified reason for his belief and indeed...need not even think that there is such a reason; the status of his belief as constituting knowledge (if true) depends solely on the external relation and not at all of his subjective view of the situation. Thus there are no further empirical beliefs in need of justification and no regress.”<sup>179</sup>

Pero de este modo se renuncia, de acuerdo con él, con la tesis de la responsabilidad epistémica. Pues el sujeto epistémico puede, según lo afirman los externalistas, conocer algo sin que sea consciente de ello: *sin que pueda brindar argumentos al respecto*. Y esta postura constituye una “solución” frente al problema del regreso de las justificaciones sólo en el sentido trivial de que renunciar a la tradición occidental en la teoría del conocimiento significa, también, renunciar a los problemas que la misma ha generado. Para Bonjour, más que una solución, el externalista *disuelve* el problema central (que es el de la objetividad) y nos brinda otra cosa.

Un tipo de fundacionismo internalista se distingue del que presentó Alston en cuanto a que considera que el estado de cosas en el mundo es “aprehendido” de alguna forma por el o los sujetos cognoscentes. El principal escollo que, para Bonjour, tiene que librar esta posición, la expone bajo la forma de un penoso dilema: si las intuiciones o aprehensiones inmediatas y conscientes (postuladas por el defensor del fundacionismo internalista), se admiten como cognitivas, entonces podrán considerarse ambas como capaces tanto para dar como para exigir justificación con respecto a su propia validez; pero si las mismas no son cognitivas, entonces, ciertamente, no necesitan justificación, pero tampoco son capaces de proporcionarla.

Lo que más le inquieta a Bonjour es que el externalismo viole “the fundamental intuition about epistemic rationality,” bajo la cual se enfatiza el carácter normativo de la justificación de nuestras creencias, el cual indica su intrínseca condición discursiva: los sujetos, para ser responsables de sus aciertos y de sus errores, deben ser conscientes respecto de lo que hace que sus creencias estén o no justificadas:

“It seems safe to say that until very recent times, no serious philosopher of knowledge would have dreamed of suggesting that a person’s belief might be epistemically justified simply in virtue of facts or relations that were external to his subjective conception.”<sup>180</sup>

---

<sup>179</sup> L. Bonjour (1993), *opere citato*, p. 220.

<sup>180</sup> *Ibidem*.

Descartes, afirma con razón Bonjour, hubiese quedado sencillamente pasmado ante la sugerencia de que las creencias dubitables que tengamos con respecto al mundo externo pudieran justificarse apelando a si de hecho se hallaran vinculadas confiablemente con el mundo –e independientemente de que el sujeto cognoscente tuviera, o no, razones para suponer que ello es, o no, así. Por el contrario, tenemos que para Descartes, señala Bonjour, semejante relación “...could play a justificatory role only if the believer possessed adequate reason for thinking that it obtained.”<sup>181</sup>

### § 3.2. ¿Fue Popper un fundacionista (un “empirista encubierto”), como lo ha sugerido Pérez Ransanz? Sobre la importancia que tiene la dimensión *pragmática* del contexto de descubrimiento en *The logic of scientific discovery*.

Como he señalado hasta aquí, la posición fundacionista que discuto, en suma, sostiene que hay hechos empíricos últimos que podemos conocer con certeza, y en los cuales descansa la justificación de nuestras creencias. Pero, de acuerdo con Alston, no es necesario que los agentes epistémicos sepan explícitamente cuáles son esos hechos empíricos últimos, esas creencias básicas que, en última instancia, fundan, justifican, el conocimiento.

Bonjour expone esta posición externalista de Alston afirmando que, en ella, inclusive cuando...

“...there must in a sense be a reason why a basic belief is likely to be true, the person for whom such a belief is basic need not have any cognitive grasp of this reason.”<sup>182</sup>

Por eso considera que al externalismo subyace una teoría de la justificación epistémica *fundacionista*, y es claro que está en lo correcto, pues al fundacionismo le es inherente la identificación del conocimiento con la certeza, la cual, como he argumentado, constituye un rasgo distintivo de la tradicional definición tripartita. Esta identificación es el trasfondo de las creencias básicas, *aun cuando los agentes epistémicos no puedan dirimir explícitamente y de manera consciente cuáles son esas creencias básicas indubitables*.

Con todo, la posición epistemológica defendida por Popper en modo alguno puede ser identificada con la que defiende el fundacionista, ni siquiera con el tipo de fundacionismo mínimo, externalista, expuesto por Alston.

Y ello es así porque este autor no hizo nunca depender la justificación epistémica de la constatación, *consciente o no, explícita o no*, de creencias básicas (o sea: no hizo depender la justificación u objetividad epistémica de la mera constatación de los enunciados básicos que conforman lo que denominó la *base empírica*), sino de un *acuerdo o consenso* total y

---

<sup>181</sup> *Ibidem*.

<sup>182</sup> El autor prosigue este pasaje así: “On this view, the epistemic justification or reasonableness of a basic belief depends of the obtaining of an appropriate relation, generally causal or nomological in character, between the believer and the world. This relation, which is differently characterized by different version of the view, is such as to make it either nomologically certain or else highly probable that the belief is true. It would thus provide, *for anyone who knew about it*, an undeniable excellent reason for accepting such belief. But according to proponents of the view under discussion, the person for whom the belief is basic need not (and in general will not) have any cognitive grasp of any kind of this reason or of the relation that is the basis for it in order for this basic belief to be justified; all these matters may be entirely *external* to the person’s subjective conception of the situation. Thus the justification of a basic belief need not involve any further beliefs (or other cognitive states) so that no further regress of justification is generated.” *Ibid.* p. 55-56.

definitivo *hic et nunc*. Esta importante diferencia no debería pasarse por alto, pues indica con claridad *qué* está realmente en juego en esta discusión.

Lo que explica la identificación de la objetividad con un consenso definitivo alcanzado aquí y ahora es el hecho de que Popper concibió la justificación del conocimiento como un *resultado*.

El problema no es que haya sido un fundacionista de closet, sino que haya proseguido, en este punto, los lineamientos de lo que he llamado la tradición metodológica substantiva en epistemología. Popper mantuvo, contra viento y marea, su filiación a la misma al insistir en el papel decisivo que tendrían los ‘experimentos cruciales’ durante las contrastaciones empíricas, pues con ellos sería posible alcanzar, para él, un *acuerdo definitivo* sobre ciertos enunciados, gracias a los que un sistema teórico quedaría refutado. Ahora bien: él incluso pensó que si los científicos no se pusieran de acuerdo sobre tales enunciados, habría caos y el resultado sería que la noción misma de racionalidad durante el cambio teórico-conceptual se haría añicos.<sup>183</sup>

Pero al suponer esto, parecería que en modo alguno fue consecuente con sus propias reflexiones orientadas al rechazo del fundacionismo empirista, porque, bien entendidas, a éstas subyace la tesis de que no es posible separar el examen sobre la validez o justificación del conocimiento, por un lado, de la exigencia de que el mismo sea verdadero, por otro.<sup>184</sup>

---

<sup>183</sup> Además, hay que añadir que inclusive trabajó en una teoría formal de la aproximación a la verdad con base en un criterio de verosimilitud. Por lo demás, esta empresa desembocó en un estrepitoso fracaso que él mismo fue el primero en reconocer: “Introducción de 1982” a *Realismo y el objetivo de la ciencia. Postscriptum a La lógica de la investigación científica* (1983), Madrid: Tecnos, 1998.

<sup>184</sup> ¿Podría haber conocimiento justificado sin que debamos suponer que, a su vez, pretenda ser verdadero? *Quienes piensan que esto es posible confunden la técnica con la ciencia.*

Es un error afirmar que poseemos conocimiento justificado poniendo como ejemplo los resultados de alguna rama de la investigación, por exitosa que sea, debido a que los mismos sean, en todo caso, sumamente útiles.

Un representante de una posición epistemológica *instrumentalista* lo fue, por ejemplo, W. James en su (1907) *opere citato*. Con base en la posición que él defendió se entiende que las teorías únicamente sirven para hacer cálculos de manera cada vez más precisa y exacta, por lo que, al cumplir su labor con éxito o, en cambio, al defraudarnos, lo que tendríamos que concluir *no* es que sean verdaderas o falsas, respectivamente, sino que unas satisfacen con exactitud nuestros cálculos predictivos para alcanzar cierto bien específico, y otras no: si un martillo deja de ser útil para nuestros fines, por ejemplo, no diríamos que es falso o que ha quedado refutado... Sencillamente diríamos que ya no es útil: que es un instrumento obsoleto, prescindible.

Lo que se puede hacer para rechazar el instrumentalismo es reinterpretar los casos de “conocimiento justificado” que el pragmatista pone como ejemplos. Lo que propongo para hacer esto consiste en que, cuando el instrumentalista o pragmatista nos señale que ciertos resultados, en un caso dado, son del todo útiles y exitosos, preguntemos seriamente si los mismos son, sin embargo, legítimos o válidos.

Por ejemplo, cuando vamos con el médico no nos preguntamos, ni le preguntamos a él, si las teorías que subyacen a su diagnóstico son verdaderas (a menos que se trate de una situación *sui generis*, por ejemplo, cuando aparece un virus hasta el momento desconocido) sino que, más bien, confiamos en que son del todo útiles y adecuadas para curar el malestar que tengamos. Este ejemplo indica que no debería identificarse la objetividad, la justificación del conocimiento, con su uso práctico en pos de alcanzar fines particulares. *Debido a su nexa con la noción de verdad objetiva, la justificación no puede identificarse con algún tipo de consenso específico, históricamente bien arraigado.*

Reitero que al exponer esta consideración presupongo una teoría consensual de la verdad, y no una versión coherentista de la misma, como la defendida por Neurath, en la que el problema de la validez o justificación del conocimiento queda de lado en aras de alcanzar fines extraepistémicos (por ejemplo, de carácter político o económico o estético).

Una teoría consensual de la verdad *íntegra* el tipo de progreso heurístico que otros coherentistas subrayan [Véase de Jonathan Dancy su (1985), Capítulo 8: “Teorías de la coherencia,” p. 132 y ss.] *sin dejar de lado el*

Esta tesis implica que la investigación en pos de la verdad objetiva tiene que distinguirse del conocimiento sobre el que se haya conseguido un acuerdo particular en algún momento dado y en una situación específica.<sup>185</sup> Implica que por conocimiento en pos de la verdad no debe entenderse el conocimiento certero ni definitivo (concepción *estática* del saber), sino el que es sumamente improbable y, por ende, rico en contenido informativo; es el tipo de saber que es falible, provisional, perfectible: *poco útil* (de aquí se sigue la importancia que tiene la separación entre la ciencia y la técnica).

De ahí que esta tesis epistemológica se pueda relacionar en muy buenos términos con una *teoría consensual de la verdad*, es decir, una teoría que conciba ésta como un principio regulativo, como una anticipación contrafáctica que es *inalcanzable* en la práctica; a su vez, la aceptación de dicha tesis implica concebir que la validez o justificación del conocimiento constituye un *proceso* (que se opone a un consenso alcanzado aquí y ahora).

(Cabe tomar en cuenta que algunos filósofos, desde una posición pragmatista, objetan a los defensores de una teoría afín de la verdad objetiva que la misma es *irrelevante* porque, al no resultar posible indicar en la práctica, en un contexto particular y en una situación concreta, *cuándo* una teoría sea, en efecto, verdadera: ¿para qué perseguir lo que se sabe de antemano que no es asequible? En cambio, añaden, a diferencia de teorías verdaderas en este último sentido, lo que sí se ha alcanzado es conocimiento justificado. Y los ejemplos, dirían, saltan a la vista.<sup>186</sup>

---

*problema de la objetividad*. La razón de fondo es que, aun cuando una propuesta teórica sea coherente *no tiene por qué ser verdadera*: de ahí que quede entonces la tarea de dar cuenta de su validez.

El examen sobre la justificación constituye un proceso interminable en pos de la verdad, entendida como un acuerdo total y definitivo *in the long run* –una anticipación contrafáctica, inalcanzable en la práctica (Habermas).

Por último, y a la inversa: ¿puede haber verdad *sin* justificación? Lo que he dicho sugiere que sí, pero sólo en el sentido negativo de que jamás podremos conocer la verdad debido a que trasciende cualquier contexto social e histórico concreto. Las objeciones más interesantes a la posición instrumentalista se las debemos a K.-R. Popper, tanto en su (1963) *opere citato*, capítulo tres: “Three views concerning human knowledge,” p. 97 y siguientes, como en su (1983) *opere citato*, Parte 1, Capítulo 1, Sección 12, p. 152 y ss.

<sup>185</sup> Cfr. K.-R. Popper (1934), p. 98.

<sup>186</sup> La siguiente afirmación la realizó Larry Laudan en el contexto de la réplica a las objeciones que formuló Armando Cántora, en la sección “Respuesta a los críticos” del libro *Progreso, pluralismo y racionalidad en la ciencia -Homenaje a Larry Laudan* (1999) México: UNAM/IFF/FFyL, coordinado por Ambrosio Velasco: “He criticado persistentemente a los realistas científicos porque su fin propuesto (la verdad) no es un fin al que podamos determinar nosotros mismos si nos estamos acercando a él.”

También consúltese su ensayo “La teoría de la investigación tomada en serio,” en A. Velasco (compilador) (1997), *opere citato*, en el que plantea que los investigadores pueden elegir teorías *confiables* aun cuando sean falsas (pues la verdad no es una meta asequible de la investigación, mientras que la *confiabilidad* sí lo es).

Por último, véase el análisis que León Olivé hace sobre la “teoría pluralista de la ciencia” que defiende Laudan, en su (2000) *opere citato*. Aunque su exposición la hace con una gran simpatía con respecto a la posición de Laudan, en mi caso la impresión que me produjo el pluralismo sobre los fines de la ciencia que defiende Laudan fue negativa: me parece claro que, si bien Laudan es un pluralista en cuanto a los fines de la investigación, es, con todo, sobremanera dogmático en cuanto a la concepción epistemológica que presupone su pluralismo. Debido a que él identifica el conocimiento con un resultado, tuvo que condenar al realismo porque éste propone un fin de la investigación (la verdad) que no es asequible.

Otra discusión interesante al respecto es la de Habermas con Rorty, que aparece tanto en J. Niznik y J.-T. Sanders (editores) (1996) *opere citato*, como en *Richard Rorty/Jürgen Habermas sobre la verdad: ¿validez universal o justificación?* (2000), Buenos Aires: Amorrortu, 2007. Véase además, de R. Rorty, su (2000) *opere citato*.

No puedo dejar de mencionar a T.-S. Kuhn, quien, en el capítulo XI: “The invisibility of revolutions” de su (1962) *opere citato*, defiende la tesis de que todo lo que buscan los científicos se halla en el contexto de la



Sin embargo, el error de los pragmatistas que plantean lo anterior es que han dado por sentado que la justificación del conocimiento pueda identificarse con un resultado. Su objeción a la teoría de la verdad objetiva es, sin duda, correcta, pero *sólo en la medida de que dicha suposición también lo sea.*)

Pero sigamos examinando la posición de Popper. Como he señalado, él identificó la justificación del saber con un resultado: aquél en el que habría un consenso definitivo *aquí y ahora*:

“If some day it should no longer be possible for scientific observers to reach agreement about basic statements this would amount to a failure of language as a means of universal communication. It would amount to a new ‘Babel of Tongues.’ scientific discovery would be reduced to absurdity. In this new Babel, the soaring edifice of science would soon lie in ruins.”<sup>187</sup>

Pero la aceptación de un enunciado básico, esto es, la decisión de admitir un enunciado existencial singular con el que se refute una propuesta teórica, ¿indica que dicho enunciado tendría que ser *verdadero* en el sentido de que tuviera que ser, también, incorregible? Si la respuesta fuera afirmativa, tendríamos que estar de acuerdo en que sus argumentos contra el fundacionismo (contra la identificación del conocimiento con la certeza) habrían sido sólo vana palabrería. Si esto fuera así, Ana Rosa Pérez Ransanz tendría razón al afirmar que las reglas metodológicas que defiende Popper...

“...están diseñadas justamente para evitar que las teorías escapen a la refutación, refutación que sólo es posible *si se otorga autoridad epistémica a los enunciados básicos frente a las hipótesis – esto es, a los enunciados que se refieren a hechos ‘observables’*” (énfasis mío).<sup>188</sup>

En este pasaje esta autora sugiere que los “enunciados básicos” son diferentes de las “hipótesis,” por lo que cabría suponer que Popper no logró superar la distinción epistémica entre teoría y observación. Pero no es el caso. Más adelante mostraré por qué sí consiguió borrar tal deslinde. Lo que me interesa, por el momento, es señalar que la afirmación de Pérez Ransanz es errónea e inexacta, porque las reglas metodológicas, ya desde 1934, permiten “salvar” al sistema teórico de una refutación usando hipótesis auxiliares, *siempre y cuando dichas hipótesis no sean ad hoc*, es decir, *siempre y cuando con ellas se logre incrementar el contenido informativo del mismo*.<sup>189</sup>

Pérez Ransanz menciona también los argumentos de Popper frente a la posición que defendió Neurath sobre el carácter provisional, revisable e hipotético de los enunciados de observación en su teoría de la base empírica (como es sabido, Neurath utilizó el término de “cláusulas protocolarias,” que pueden entenderse como enunciados de contenido perceptivo

---

ciencia normal: los éxitos o resultados (aquí y ahora) que se obtienen en ella vuelven irrelevante la búsqueda de un fin ulterior (como la verdad).

<sup>187</sup> Cfr. K.-R. Popper (1934), p. p. 104.

<sup>188</sup> A.-R. Pérez Ransanz, “El ‘empirismo crítico’ de Karl Popper” (2004), en *Hipótesis y verdad en ciencia. Ensayos sobre la filosofía de Karl R. Popper*, Madrid: Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense, 2004, p. 304

<sup>189</sup> K.-R. Popper (1934), Segunda Parte, Capítulo IV. Hay que tomar en cuenta, en este contexto, una importantísima distinción entre reglas metodológicas *categorías* y *condicionales*. A menudo se suele creer (por ejemplo, A. Velasco así lo cree) que Popper defendió una propuesta metodológica proponiendo reglas del primer tipo, pero este es un grave error que sólo induce a confusiones y malentendidos. Por lo demás, no debe confundirse esta distinción con la que hay entre reglas y valores.

que registran experiencias). En *The logic of scientific discovery* Popper argumentó frente a éste que, si bien constituía un adelanto considerar que tales enunciados son hipotéticos y falibles, siguen empero formando parte de una posición epistemológica psicologista, en la medida en que pueden aceptarse o derogarse *arbitrariamente*: según los fines o intereses específicos de un grupo, según los propósitos particulares que obedezcan a la satisfacción de necesidades ajenas al ámbito epistemológico. De acuerdo con Popper, Neurath no indica ni reconoce la importancia que tiene un tipo de control que evite este tipo de arbitrariedades –y él mismo, como sabemos, recurrirá a *reglas* metodológicas con tal objetivo.

Si siguiéramos la lectura que hace Pérez Ransanz de este debate, tendríamos que admitir que Popper se dio cuenta, más bien, de que el enfoque de Neurath era...

“...capaz de conducir a la disolución de *la autoridad epistémica de la experiencia*, e incluso al abandono del empirismo” (énfasis mío).<sup>190</sup>

Pero, ¿a Popper le preocupó la “disolución de la autoridad epistémica de la experiencia” o, más bien, que hubiera un modo de sustraer a los sistemas teóricos de la discusión crítica, quedando descuidado así el problema de la objetividad? Recurrir a hipótesis auxiliares con base en *auxiliary motives* puede ser tan sólo el recurso idóneo para dar rienda suelta a la imposición arbitraria de ciertos intereses particulares.<sup>191</sup>

Vayamos al grano: ¿sería correcto suponer que Popper fue un “empirista encubierto,” tal y como lo ha venido sugiriendo Pérez Ransanz?

En el ensayo que he estado citando, ella argumenta que las posturas epistemológicas de Popper y Neurath se distinguen en cuanto a que el segundo renunció consecuentemente al fundacionismo empirista, mientras que el primero, o no lo hizo, o (si es que lo hizo) no supo extraer todas las consecuencias de su “empirismo crítico.” Pero esta lectura me parece errada, porque lo que distingue a ambos autores no es que uno haya sido un fundacionista y el otro no (pienso que ambos renunciaron con muy buenos argumentos al fundacionismo), sino que Neurath optó por una concepción coherentista de la verdad,<sup>192</sup> en tanto que Popper, en cambio, asimiló, en términos epistemológicos, la teoría semántica de la verdad como correspondencia que debemos a Tarski.

La primera posibilidad que entrevió Pérez Ransanz, a saber, que Popper hubiese sido un “empirista encubierto,” es una objeción recurrente y que fomenta la propagación de una de las más usuales lecturas sobre las discrepancias epistemológicas entre Popper y Kuhn.

De acuerdo con esta lectura, si el primero, en el fondo, no fue más que un “empirista encubierto,” o en otras palabras, si no fue más que un fundacionista subrepticio, tendríamos entonces que la posición epistemológica presentada por Kuhn hubiese conseguido superar el resabio de lo que cabe denominar una manera aletargada de entender el cambio teórico-conceptual. El gran logro de Kuhn saltaría a la vista de inmediato.

Quienes fomentan esta lectura indican que el mérito de Kuhn fue el haber dado el tiro de gracia a una concepción epistemológica obsoleta, en la que la separación tajante entre la teoría y las observaciones jugaba un papel determinante.<sup>193</sup>

<sup>190</sup> A.-R. Pérez Ransanz (2004), *opere citato*, p. 305.

<sup>191</sup> Como desarrollo esta objeción en el capítulo que sigue, no me detendré más en ella aquí.

<sup>192</sup> Cfr. C.-G. Hempel, “La teoría de la verdad de los positivistas lógicos” (1935), en J. A. Nicolás y M. J. Frapoli, *Teorías de la verdad en el siglo XX*, Madrid: Tecnos, 1997, p. 481 y ss.

<sup>193</sup> Cfr. A.-R. Pérez Ransanz (1999), *opere citato*. Ian Hacking es otro autor que afirma erróneamente que filósofos como Popper y Carnap compartieron la suposición epistemológica acerca de que es posible

A cambio, él nos habría brindado una concepción sofisticada, en la que no solamente se hubiese admitido y refrendado la tesis acerca del ineludible carácter teórico que impregna cualquier observación,<sup>194</sup> sino en la que también se hubiese logrado extraer, a partir de dicha tesis, una consecuencia novedosa, de considerable magnitud y de gran alcance intelectual, a saber, el argumento sobre la inconmensurabilidad semántica *intertéorica*: *interparadigmática*.<sup>195</sup>

A partir de esta lectura, suele decirse que, a diferencia de Popper,...

“...Kuhn niega el supuesto empirista de una base de observación neutral -independiente de los sistemas de creencias- que constituye el fundamento firme y cierto del conocimiento, contra la cual se ponen a prueba las hipótesis o teorías científicas.”<sup>196</sup>

Kuhn mismo entendió las cosas de este modo al discutir con Popper. Pero, si bien esta forma de entender el debate es, en términos retóricos, muy persuasiva, el problema con ella, empero, es que *no* es correcta. No es correcto suponer que esto sea algo que distingue tajantemente a Popper de Kuhn.

La segunda posibilidad, la de que de Popper no haya sido consecuente, es por la que opto y, además, la *explico* de la siguiente forma: aquél no fue consecuente en la medida en que no se puede renunciar a la llamada definición tripartita (esto es, a la identificación del conocimiento con la certeza) y, al mismo tiempo, seguir participando, como si nada, en la tradición metodológica substantiva en epistemología.

Hay, al menos, tres argumentos que se oponen a la lectura del empirismo “encubierto.”

***(1) Tesis lógico sintáctica de la contrastación de enunciados con otros enunciados: frente a la tesis de la contrastación de enunciados con supuestos “hechos,” o con el “mundo,” o con la “realidad.”***

El argumento es el siguiente. Dando por sentado que una percepción empírica es única, inmediata, intransferible, subjetiva e incomunicable (por lo que la experiencia en primera persona no puede, en sentido estricto, refutarse y es, por consiguiente, infalible),<sup>197</sup> para autores como Popper o Neurath resultó claro que solamente podemos contrastar enunciados con otros enunciados, y no con percepciones sensibles ni con datos empíricos, a secas. No pueden contrastarse enunciados con “hechos” que no fueran ya, de entrada, significativos *gracias a* una teoría que les brinde orden y coherencia. No hay hechos independientes de un

---

establecer una distinción entre teorías y observaciones. Véase, sobre todo, la “Introducción: la racionalidad,” en su *Representar e intervenir* (1983) Barcelona: Paidós, 1996.

<sup>194</sup> Una tesis en la que, por cierto, con tanto ahínco ya había insistido Norwood Russell Hanson. Véase de este autor su artículo “Observación” que aparece en la compilación realizada por L. Olivé y A.-R. Pérez Ransanz *Filosofía de la ciencia: teoría y observación* (1989), México: S. XXI, 1989.

<sup>195</sup> Aclaro que he adjetivado de este modo dicha tesis para separarla de los otros tipos de inconmensurabilidad que ha considerado I. Hacking. Véase su (1983), *opere citato*, Capítulo 5 de la Parte A, p. 87 y ss.

<sup>196</sup> Véase: A.-R. Pérez Ransanz, “Racionalidad sin fundamentos” (1998), *opere citato*.

<sup>197</sup> Esto es algo que entendió muy bien Platón, quien, como sabemos, realizó una reducción al absurdo de la tesis de Protágoras al llevar dicho argumento hasta sus últimas consecuencias. También véase la breve, pero completa e informativa, reconstrucción de los argumentos acerca de los que trata el *Teeteto*, que llevó a cabo Tomasini Bassols en la parte dedicada a la llamada clásica definición tripartita del conocimiento, y a los contraejemplos que E. Gettier presentó frente a la misma, en su (2001), *opere citato*.

marco lingüístico, teórico y conceptual que los vuelva inteligibles en cuanto tales: no hay hechos que pertenezcan al “mundo” o a la “realidad,” sin más.<sup>198</sup>

Mientras que una experiencia psicológica es, por definición, subjetiva, personal, interna y, en una palabra, insustituible, un enunciado, por el contrario, es *objetivo*: trasciende al sujeto que lo expresa o articula lingüísticamente, y se vuelve público en cuanto a que puede ser discutido; es así como puede someterse al examen intersubjetivo y al escrutinio de la comunidad, volviéndose susceptible de discusión: de aceptación, enmienda, ampliación o rechazo.

Únicamente cuando se cristalizan, a través de enunciados, tales percepciones sensibles, que son psicológicamente muy vívidas, adquieren un carácter público, intersubjetivo; y esto significa, a su vez, que solamente así dichas percepciones empíricas pueden ser *objetivas*.

Es de esta manera como ambos autores rechazan el psicologismo.<sup>199</sup>

Con todo, ambos discreparán seriamente en lo que se refiere a sus respectivas posiciones acerca de si únicamente podemos acceder a percepciones fenoménicas, expresadas siempre mediante enunciados, o si también, y al mismo tiempo, es plausible defender y asumir una posición metafísica realista con respecto a la verdad, de acuerdo con la cual ésta última fuera independiente de que tengamos percepciones empíricas de la misma, o no.<sup>200</sup>

Mientras que Popper, para poder dar cuenta no sólo de un tipo de progreso heurístico, sino también del progreso lineal (y, a su vez, de un tipo de aprendizaje crítico), adoptará lo que denominó un realismo metafísico, crítico e *interaccionista* (para cuya formulación fue crucial haber asimilado la teoría semántica de la verdad como correspondencia, rehabilitada por Tarski), Neurath, en cambio, optó por una teoría de la verdad de tipo coherentista,<sup>201</sup> aunada a una concepción meramente causal de la objetividad, rechazando, con ello, como una suposición metafísica, carente de sentido, la tesis realista del cambio científico, teórico-conceptual.

---

<sup>198</sup> Esta consideración, por cierto, no sólo evita el psicologismo sino que también nos brinda ya una buena pista de un dualismo que es clásico en la filosofía analítica del lenguaje: me refiero al deslinde entre el lenguaje objeto y el metalenguaje (en el primer caso los signos se refieren a las entidades que designan, mientras que en el segundo caso los signos son nombres de sí mismos; en el primer caso los signos se *usan*, mientras que en el segundo caso, los signos se *mencionan*).

La distinción se vuelve tanto más clara desde el momento en el que se ha rechazado la suposición de que el lenguaje, los enunciados, pudieran contrastarse con el mundo, los hechos o la realidad (tal y como sería en sí misma), y se la ha sustituido por la tesis de que lo que se puede contrastar, en todo caso, son enunciados con otros enunciados: diferentes niveles del lenguaje y no el lenguaje, considerado como un todo, y el “mundo” o la “realidad” o los “hechos.”

Entender esto también arroja luz al núcleo argumentativo de la teoría semántica de la verdad expuesta y defendida por Alfred Tarski (la cual, como él mismo ha subrayado, es del todo independiente o neutral con respecto a cualquier tipo de ontología). Cfr. A. Tarski (1944), “La concepción semántica de la verdad y los fundamentos de la semántica,” p. 65 y siguientes; este trabajo aparece en J. A. Nicolás y M. J. Frapoli (compiladores) (1997), *opere citato*.

<sup>199</sup> Cfr. K.-R. Popper (1934), *opere citato*, Capítulo V, Secciones 25 a 30; también véase de O. Neurath su ensayo “Sociología en fisicalismo” (1931,1932) que aparece en la clásica compilación de Alfred J. Ayer: *El positivismo lógico* (1959), México: FCE, 1965. También consúltese, de W.v.O. Quine su artículo “Cinco hitos del empirismo” (1975), que aparece como capítulo 7 en su *Teorías y cosas* (1981), México: UNAM/IFF, 1986.

<sup>200</sup> Esta tesis es la Ian Hacking denominó realismo con respecto a las teorías (el cual no tiene por qué estar acompañado, necesariamente, de un tipo de realismo ontológico que verse de las entidades que hay o que existen). Véase su (1983) *opere citato*, Capítulo 1 de la Parte A, p. 39 y ss. Popper, como haré ver en el último párrafo de este capítulo, optó por un tipo de realismo metafísico interaccionista.

<sup>201</sup> Cfr. C.-G. Hempel (1935), *opere citato*.

(Recordemos que por ‘metafísica’ ambos autores tuvieron en mente cosas muy distintas: mientras que, para Popper, aquélla incluye programas científicos de investigación que, si bien son metafísicos en la medida en que no resulten, por el momento, empíricamente contrastables,<sup>202</sup> aunque sí que puedan discutirse y, más todavía, orientar la investigación epistémica; Neurath, por el contrario, tachó la metafísica como carente de significado<sup>203</sup> y absurda).

**(2) Tesis acerca del carácter disposicional de los términos con los cuales se formula la constatación de un enunciado descriptivo (por ejemplo, los términos que están detrás de la constatación de un enunciado falsador).**

El argumento es el siguiente. Se trata de que siempre hay términos universales detrás de los enunciados empíricos (sobre, digamos, un hecho) que son disposicionales.

Por ejemplo, en el enunciado: “aquí hay un vaso con agua,” el concepto de “agua” es disposicional, en cuanto a que detrás del mismo hay leyes universales, leyes que refieren un tipo de conducta que es regular, legal, uniforme, y que, por tanto, trasciende la experiencia. Por ello no es posible verificar dichos términos. Son siempre hipotéticos, conjeturales:

“For we can utter no scientific statement that does not go far beyond what can be known with certainty ‘on the basis on immediate experience.’ Every description uses *universal* names (or symbols, or ideas); every statement has the character of theory, of a hypothesis. The statement ‘Here is a glass of water’ cannot be verified by any observational experience. The reason is that the *universals* which appear in it cannot be correlated with any specific sense-experience. (An ‘immediate experience’ is *only once* ‘immediately given,’ it is unique). By the word ‘glass,’ for example, we denote physical bodies which exhibit certain *law-like behaviour*, and the same holds for the word ‘water.’ Universals cannot be reduced to classes of experiences; they cannot be ‘constituted.’”<sup>204</sup>

Popper se refirió a esto como a la “trascendencia inherente a cualquier descripción” (o sea, la trascendencia que abarca a cualquier enunciado descriptivo). Más tarde, señaló aun que si...

“...‘breakable’ is dispositional, so is ‘broken,’ considering for example how a doctor decides whether a bone is broken or not. Nor should we call a glass ‘broken’ if the pieces would fuse the moment they were put together: the criterion of being broken is behaviour *under certain conditions*. Similarly, ‘red’ is dispositional: a thing is red if it is able to reflect a certain kind of light –if it ‘looks red’ in certain situations. But even ‘looking red’ is dispositional, It describes the disposition of a thing to make onlookers agree that it looks red [...] I do not think that a language without

---

<sup>202</sup> Por ejemplo, a menudo son hipótesis generales de carácter metafísico las que históricamente han guiado la investigación, anticipando un tipo de saber que, a la larga, bien pudo contrastarse mediante experimentos. Este es el caso, por ejemplo, de la tesis atomista que debemos a Demócrito. También el principio de causalidad y la tesis misma del realismo forman parte de la metafísica, así entendida. Todas estas tesis son susceptibles de discusión y son, por ende, plenamente significativas. Cfr. K.-R. Popper (1934), *opere citato*, “Preface to the English edition, 1958” p. 15 y ss. También véase su (1963) *opera citato*, Capítulo 8: “On the status of science and metaphysics,” p. 184 y ss.

<sup>203</sup> La suposición realista que defendió Popper formó parte de la metafísica para Neurath. Véase, de este último, su artículo “Pseudorationalism of falsification” (1935), que es el Capítulo 10 de la compilación de sus escritos (1913) *opere citato*, p. 130.

<sup>204</sup> K.-R. Popper (1934), *opere citato*, p. 94-95.

universals could ever work [...] We may express all this by saying that the customary distinction between ‘*observational terms*’ (or ‘*non-theoretical terms*’) and ‘*theoretical terms*’ is mistaken, since all terms are theoretical to some degree, though some are more theoretical than others; just as [...] all theories are conjectural, though some are more theoretical than others.”<sup>205</sup>

Con todo esto, es clara la manera como su posición epistemológica se aleja de la tesis fundacionista:

“Empiricists usually believed that the empirical basis consisted of absolutely ‘given’ perceptions or observations, of ‘*data*,’ and that science could build on these *data* as if on rock. In opposition, I pointed out that the apparent *data* of experience were always interpretations in the light of theories, and therefore affected by the hypothetical or conjectural character of all theories.”<sup>206</sup>

Lo que las anteriores consideraciones muestran es cómo quedan anulados los dualismos atávicos sujeto/objeto y teoría/observación, porque:

**a)** Al advertir e insistir en el carácter disposicional de cualquier constatación empírica, resulta claro que lo que se contrasta, en última instancia, en modo alguno es una propuesta teórica (un sistema teórico) en relación con ciertos hechos últimos, sino, más bien, una propuesta teórica con *otras* teorías (de un nivel de universalidad menor),<sup>207</sup>

**b)** Al enfatizar que las contrastaciones empíricas no se realizan entre un sujeto aislado y el objeto que se investiga y busca conocer, sino entre quienes han formulado concepciones teóricas distintas y acaso opuestas entre sí, nos percatamos de que son los sujetos y las comunidades quienes crean, articulan, desarrollan y examinan la validez respectiva de las propuestas teóricas. Ahora la relación es de *sujeto/sujeto* porque las teorías dependen no solamente de una formulación lingüística que permita entenderlas y debatirlas, sino de que puedan ser *publicadas*: de que hayan condiciones políticas e institucionales que permitan la edición de libros, la inauguración de coloquios especializados y la creación de revistas temáticas en universidades que gocen de autonomía académica y en la que las ideas puedan expresarse sin inhibiciones o cortapisas políticos de ningún tipo.

La discusión se entabla entre los partidarios de propuestas teóricas rivales, y no entre un sujeto quien, podría suponerse, crea su teoría a solas en su despacho o en su laboratorio. Éstas se hallan formuladas públicamente y el examen de su validez respectiva se lleva a cabo en contextos discursivos institucionalmente arraigados: no es el sujeto, a solas, quien contrasta su teoría con lo que hay, con el objeto investigado, con el objeto que busca conocer, sino que es la *crítica intersubjetiva* mediante la que se examina la validez de las teorías propuestas. Y es en la crítica misma en donde, por cierto, descansa la objetividad de la investigación epistémica (en el siguiente párrafo sostendré que esta discusión pública que acaba con el dualismo sujeto/objeto puede entenderse bajo los términos de dos formas de aprendizaje: se trata de las dos formas en las que la reserva falibilista se *desdobla*).

---

<sup>205</sup> *Idem* (1963), *opere citato*, p. 118-119

<sup>206</sup> *Ibid.* p. 387.

<sup>207</sup> *Ibid.* p. 118: “No doubt that there are *degrees* of dispositional character: ‘able to conduct electricity’ is dispositional in a higher degree than ‘conducting electricity now’ which is still very highly dispositional. These degrees correspond fairly closely to those of the conjectural or hypothetical character of theories.”

Es pertinente aquí mismo hacer frente a ciertas suposiciones erróneas de algunos autores sobre el papel que tiene el contexto de descubrimiento en la epistemología de Popper.

Ambrosio Velasco constantemente cita las conocidas afirmaciones del autor del libro de 1934 que se refieren a que no puede haber una lógica del descubrimiento, debido a que la etapa inicial...

“...the act of conceiving or inventing a theory, seems to me neither to call for logical analysis nor to be susceptible of it. The question how it happens that a new idea occurs to a man -whether it is a musical theme, a dramatic conflict or a scientific theory- may be of great interest to empirical psychology; but it is irrelevant to the logical analysis of scientific knowledge.”<sup>208</sup>

Con base en este pasaje, Velasco afirma que para Popper la metodología está restringida al contexto de justificación y niega, por ende, que la racionalidad tenga “alguna relevancia en el ámbito del descubrimiento y formulación de nuevas hipótesis.”<sup>209</sup> Pero hay dos formas de mostrar que esta última afirmación suya no es correcta.

Lo primero es que se debe tener en cuenta que Popper prosigue con la tradición que se remonta a Platón y Kant en cuanto que asume explícitamente que el principal problema de la epistemología es el de la objetividad; por eso, los hallazgos y las intuiciones personales de un investigador creativo no tienen por qué ser imparciales ni válidas *a priori*, del mismo modo, precisamente, como entendemos que la justificación de una propuesta teórica no depende de que la misma haya sido ideada en el seno de una comunidad de investigadores en la que todos sus integrantes fueran, o bien liberales, o bien conservadores. La filiación política tiene tanto relieve en el problema de la legitimidad de una propuesta teórica como lo tiene, para la comprensión de un escrito filosófico, saber si su autor era diestro o surdo.

Por eso, el pasaje que suele citar Ambrosio, a mi juicio, tendría que abarcar unas cuantas líneas más, pues en ellas es en donde Popper reconoció la línea intelectual de pensamiento filosófico de la que se consideraba heredero, al puntualizar que el análisis lógico del saber científico...

“...is concerned not with *questions of fact* (Kant’s *quid facti?*), but only with questions of *justification or validity* (Kant’s *quid juris?*). Its questions are of the following kind. Can a statement be justified? And if so, how? Is it testable? Is it logically dependent on certain other statements? Or does it perhaps contradict them? In order that a statement may be logically examined in this way, it must already have been presented to us. Someone must have formulated it, and submitted it to logical examination.”

Podemos estar o no de acuerdo con la manera como Popper mismo intentó solucionar este problema (podemos rechazar su propuesta específica en metodología y filosofía de la ciencia), pero incluso haciendo esto, el problema epistemológico de la objetividad seguiría indemne: la distinción entre la génesis y la validez de las creencias no quedaría disuelta.<sup>210</sup>

---

<sup>208</sup> *Idem* (1934), *opere citato*, p. 31.

<sup>209</sup> Cfr. A. Velasco “La racionalidad científica en Duhem y Popper: buen sentido o reglas metodológicas” (2000), que aparece en la compilación realizada por Teresa Santiago (2000) *opere citato*, p. 44.

<sup>210</sup> En mi caso, rechazo dicha metodología porque pienso que es, a un tiempo, demasiado fuerte y demasiado débil. Lo primero porque, en ella, la objetividad se identifica con un resultado, con un acuerdo total y definitivo *hic et nunc*. Lo segundo, porque hace depender la aceptación de la misma de un acto de fe, esto es, de una decisión subjetiva que es, en última instancia, irracional.

La segunda consideración que quiero hacer frente a la afirmación de Velasco tiene que ver con su tesis, al menos implícita, de que el deslinde entre el contexto de descubrimiento y el contexto de justificación es el mismo que el de la distinción entre el análisis *lógico* y el análisis *psicológico* del conocimiento.<sup>211</sup>

Velasco asume, una y otra vez, esta identidad entre ambas distinciones. Pero es un grave error, *porque para Popper, el contexto de descubrimiento no se relaciona exclusivamente con aspectos psicológicos*. En el libro de la década de los años treinta “descubrimiento” significa incremento de contenido informativo (ampliación del conocimiento). Por eso, es bastante curioso que Velasco escamotee el énfasis que puso siempre aquél en la ineludible importancia que tienen los factores sociales e históricos (no psicológicos) en el avance del conocimiento.

En efecto, una distinción crucial, de la que Velasco no parece darse cuenta, es la que hay entre los aspectos psicológicos en la invención de una propuesta teórica o en la creación de una obra de arte, y los aspectos sociales e históricos, culturales y políticos, que intervienen decisivamente en su aparición pública, en la medida de que tales factores la posibilitan o, por el contrario, la inhiben.

Para Popper el llamado *contexto de descubrimiento* de ningún modo fue el saco en el que se pudiera arrojar el caudal de aspectos psicológicos, irracionales, afectivos o emocionales, los cuales se opondrían a la racionalidad algorítmica del *contexto de justificación*; muy al contrario, sucede que muy pronto este autor se percató de que es el ámbito de la *política* el que permite el progreso o desarrollo del conocimiento, en el sentido de que son los factores sociales e históricos los que *posibilitan* el debate público, la presentación y difusión de nuevas ideas y la crítica en revistas y coloquios especializados.

Para Popper la actividad científica exige un régimen político y social democrático, plural, incluyente y participativo, que permitiera la crítica pública recíproca: los factores sociales, históricos y políticos, son los que *posibilitan* la objetividad en la investigación científica, entendiendo ésta no como la situación personal, subjetiva o aislada del científico sino, más bien, como el *carácter social e institucional de la investigación*. (Tanto es así que ni siquiera tendría que ser necesario mencionar, por ejemplo, la forma como la política pudo inhibir el desarrollo de la ciencia en la otrora Unión Soviética).

En el terreno de sus reflexiones en torno de la filosofía de las ciencias sociales (un estudio y una discusión que Velasco no puede ignorar), Popper argumentó inclusive que la psicología *presupone* categorías sociológicas. Pero no sólo dijo eso. Veamos qué dijo en ese lugar sobre la importancia que tiene el contexto de descubrimiento (la importancia de un contexto que, se nos suele decir, dejó de lado y no tomó en cuenta). Durante la polémica que sostuvo con T.-W. Adorno, señaló que la objetividad científica...

“...sólo puede ser explicada a partir de categorías sociales como, por ejemplo, la de competencia (tanto entre los diversos científicos como entre las diversas escuelas), la de tradición (es decir, la tradición crítica), la de las instituciones sociales (como, por ejemplo, publicaciones en periódicos opuestos o en editoriales entre las que hay establecida una auténtica competencia, discusiones en congresos, etc.), la del poder estatal (me refiero a la tolerancia política de la libre discusión).”<sup>212</sup>

---

<sup>211</sup> K.-R. Popper (1934), *opere citato*, p. 31.

<sup>212</sup> *Idem.* (1969), *opere citato*, p. 18.



Otros autores que cometen el error de suponer que Popper no tomó en cuenta todo esto, son Pérez Ransanz e Ian Hacking. La primera sostiene que "...la empresa cognitiva no se puede entender cabalmente sin tener en cuenta el papel de los intereses, las intenciones, los compromisos y otros aspectos centrales de la praxis humana."<sup>213</sup> Por su parte, Hacking cita las primeras líneas de *La estructura de las revoluciones científicas* para hacernos ver cuál es el cambio decisivo que, se supone, introdujo Kuhn en las discusiones epistemológicas, en lo general, y en la filosofía de la ciencia, en lo particular. Nos sugiere que antes de Kuhn la historia se consideraba únicamente como "un depósito de anécdotas o cronología."<sup>214</sup>

Ya he mostrado por qué, con relación a las ideas de Popper, una y otro se equivocan: los intereses son importantes, sin duda, pero en la medida en que *permitan* u *obstaculicen* la exigencia epistemológica de objetividad; por ejemplo, los compromisos y las intenciones pueden ser provincianas y estar en pos de la consecución de fines particulares egoístas (el egoísmo, por lo demás, no sólo puede ser individual: también puede ser colectivo). Y con respecto a Hacking: dudo que el uso de la investigación científica para asesinar a millones de personas pudiera ser considerado por Popper, o por cualquiera, como una mera anécdota.

Dudo, en suma, que Popper, o cualquiera, pudiera contemplar, con una mirada histórica, un tipo de investigación científica comprometida con una causa política (ya sea de derecha, por ejemplo, cuando se fomentó la rehabilitación de concepciones eugenésicas, aderezadas con un tipo de darwinismo social, para satisfacer los fines de un tipo de racismo basado en ideologías racistas delirantes; o ya sea de izquierda, digamos, cuando se coartó la libertad de expresión y el intercambio de ideas en pos de una sociedad igualitaria y justa), solamente como mera cronología.<sup>215</sup>

---

<sup>213</sup> A.-R. Pérez Ransanz, (2004), *opere citato*, p. 307.

<sup>214</sup> T.-S. Kuhn (1962), *opere citato*, referido por Hacking en la p. 20 de su libro, también ya citado, (1983).

<sup>215</sup> Es cierto que Kuhn se refiere a la importancia, en muchos momentos filosóficamente descuidada, que tiene la historia *de la ciencia*. Él no se refiere a que los filósofos hayan dejado de tomar en cuenta la historia *en general* (que incluye, obviamente, a los sucesos políticos) en sus reflexiones sobre la investigación científica.

Cabe responder a esta réplica que la historia de la ciencia *sí* que fue considerada por Popper en su filosofía; es claro que lo que Kuhn nos brindó, en todo caso, fue una lectura de los sucesos históricos distinta, mucho más enriquecedora y, además, opuesta, a la que Popper había hecho. Pero, aun así, debería ponerse más atención en la importancia que este último le concedió a los aspectos políticos en la ciencia. La relevancia que Popper le concede a estos aspectos constituye una interesante anticipación con respecto al énfasis que se suele poner actualmente en la prioridad que tiene la política (y, en específico, la democracia) con respecto a la filosofía.

Debo, así, insistir en que la afirmación de Kuhn al inicio del Capítulo I de su (1962) a menudo ha sido interpretada como una objeción al carácter abstracto, refractario a la historia, de la filosofía de la ciencia defendida por Popper. En este sentido se suele afirmar, con base en ella, que este tipo de filosofía no tomó en cuenta la importancia que tienen los factores sociales e históricos de carácter político, económico o incluso estético que, sin duda, repercuten en el desarrollo mismo de la investigación científica. Pero esta lectura es errónea, pues los aspectos históricos (políticos, económicos, culturales, artísticos) tuvieron, desde el inicio, una relevancia filosófica crucial para aquél.

Tenemos, así, un dilema: o bien lo que se critica de Popper es que, en su filosofía, no haya tomado en cuenta la importancia que tienen los factores sociales, políticos, económicos, culturales e históricos que inciden en la investigación epistémica, o bien lo que ocurre es que, aun cuando se admita que *sí* los tomó en cuenta, se le objete empero que sólo los consideró como aspectos secundarios, no filosóficamente relevantes, para la investigación científica. La primera crítica es completamente injusta e impropia: quienes la hacen ignoran o malentienden la obra de este autor. La segunda objeción es justa y la suscribo, haciendo empero una salvedad. En algunos casos, se ha sugerido que la única opción frente a la tesis de que los factores sociales sean meramente externos y secundarios a la investigación científica, es la de que se admita la tesis de que dichos factores *constituyen* el conocimiento (con ello lo que se pretende hacer es borrar la distinción entre la

Hacking se sirve de un tipo de estrategia retórica, muy persuasiva, de acuerdo con la que se propone que creamos lo siguiente:

Se supone que Popper es uno de los más insignes representantes de una concepción ahistórica del cambio epistémico, una concepción según la cual el filósofo piensa que sólo puede rendirle respeto a algo en la medida en que lo sustraiga al tiempo, es decir, en la medida en que lo ‘momifique.’ (El epígrafe que usa al abordar la discusión sobre el papel que juega la razón, la evidencia y el método en la ciencia, es de Nietzsche).<sup>216</sup>

En su reconstrucción, como he dicho, nos sugiere que Popper se la pasó fomentando y defendiendo una epistemología sin sujeto cognoscente anclada en el Mundo 3, mientras que Kuhn, en cambio, apareció supuestamente para enseñarle que habían aspectos históricos y sociales en la investigación epistémica que debía tomar en cuenta. Pero esta manera de leer dicha discusión es sobremanera simplista e inexacta: en verdad es asombroso lo mucho que ha influenciado a tantas personas una lectura tan espuria.

En un pasaje que, me parece, es muy desafortunado, Velasco aun plantea que la...

“...recepción crítica del positivismo lógico por parte de Popper y la llamada filosofía heredada de la ciencia olvidó los aspectos subjetivos, éticos, sociales y políticos de la ciencia, concentrándose sólo en las cuestiones semánticas, lógicas, epistemológicas y metodológicas. Se olvidó que la ciencia es ante todo una actividad humana que produce, transforma, comunica, distribuye y usa el conocimiento, y puso atención sólo en los productos: las teorías, las leyes, las hipótesis, olvidando a sus productores. Popper [...] se ufana de proponer una epistemología sin sujeto cognoscente, y de reivindicar una imagen platónica de la ciencia conformada por objetos de un tercer mundo de ideas, teorías y, en general, creaciones culturales, que se han *independizado* de sus creadores, los seres humanos. *La ciencia como producto enajenado de sus creadores se convirtió en un fetiche, de manera análoga a como nos explica Marx lo que ha sucedido con las mercancías en la sociedad capitalista, que se les atribuye vida propia, independientemente de los hombres que las producen y las intercambian*” (he añadido las cursivas).<sup>217</sup>

Hay más de un motivo por el que lo anterior es sorprendente. Durante la presentación de uno de sus libros, en la que, por cierto, participó Velasco, Enrique Dussel explicó que lo que Marx denominó “fetichismo” consiste, específicamente, *en negar un término en una relación*.

Para usar un ejemplo bastante simple, tenemos que la relación entre padre e hijo es la de paternidad, mientras que el vínculo entre el hijo y su padre es el de la filiación. Cuando tomamos a cada uno de los elementos mencionados (padre e hijo), *al margen de la relación que uno y otro tienen entre sí*, los habremos fetichizado. Y, de acuerdo con los marxistas, esto es lo que sucede con las mercancías que son producto del trabajo, las cuales se vuelven fetiches cuando se les separa de esa particular relación y se les considera, por el contrario, como cosas en sí mismas, esto es, al margen del esfuerzo y de la situación social e histórica de los trabajadores que las produjeron.

---

génesis y la justificación del saber). Esta última suposición me parece del todo errónea, y contra ella afirmo que el conocimiento social e históricamente edificado no es, con todo, social e históricamente válido *a priori*.

<sup>216</sup> I. Hacking (1983), *opere citato*, p. 20. En este espacio introductorio de su libro, Hacking nos brinda su propia reconstrucción del debate en epistemología y filosofía de la ciencia que ocurrió, especialmente, en la década de los años sesenta del siglo pasado. Una reconstrucción bastante tendenciosa, me parece.

<sup>217</sup> A. Velasco “En torno al debate sobre los sujetos en la ciencia,” que aparece en el libro coordinado por F. Broncano y Pérez Ransanz, *La ciencia y sus sujetos* (2009), México: UNAM/S. XXI, p. 197.

Pues bien: ningún tipo de fetichización afín sucede con lo que Popper denominó Mundo 3. Para percatarse de ello sólo basta recordar que las teorías, los problemas, los intentos de solución, el conocimiento mismo, *no son nada sin la relación que mantienen*, tanto con las comunidades y con los sujetos que las idearon y discuten, como con el vínculo causal que controla y limita la libre imaginación humana a través de las contrastaciones empíricas. La posición que defendió Popper fue, en este sentido, *interaccionista*. La acusación de haber fetichizado los productos culturales no se sostiene.

Y lo que es más importante. Con la expresión “epistemología sin sujeto cognoscente” lo que se intenta indicar es tan sólo que la objetividad no depende de intereses particulares, ya sean individuales o colectivos; que no depende, digamos, de la idiosincrasia del sujeto que descubre una nueva teoría: de si éste es rico o pobre, liberal o conservador; de si es ateo, católico, judío o agnóstico; de si es heterosexual, homosexual o bisexual; de si es blanco o negro; de si es alemán, inglés, mexicano o japonés, etc.

Recordémoslo otra vez: si un argumento es válido, lo es independientemente de que un grupo imponga sus propios puntos de vista a través, ya sea de la fuerza, ya sea de una versión sofisticada de esta última que se sirva de la *persuasión*. Una propuesta teórica no es verdadera sólo por el hecho de que haya sido defendida por las nuevas generaciones, y ni siquiera lo sería por el hecho de que su tasa de predicciones exitosas, su contenido y su potencial heurístico, sean muy altos y promisorios. La validez de una propuesta teórica no tiene que ver con la tremenda fuerza explicativa ni con la encantadora persuasión retórica con la que sea defendida.

Hay también otra objeción que hace Velasco con respecto a que Popper no se percató de un aspecto crucial concerniente a la importancia del contexto de descubrimiento.

Velasco ha escrito que, a diferencia...

“...de Popper, Duhem enfatiza la idea de que la investigación científica no se inicia a partir de hipótesis que hay que someter a prueba empírica (contexto de justificación), sino que incluye también, y con igual importancia la postulación creativa de principios teóricos cuya función principal es orientar la formulación de las hipótesis (contexto de descubrimiento).”<sup>218</sup>

Pero esta afirmación nuevamente induce a error. Hay que depurarla. ¿De qué modo este pasaje puede ocultar un malentendido?

Sin duda, es bastante claro que, de acuerdo con Popper, a la epistemología le conciernen las preguntas que estén vinculadas al contexto de justificación; pero esto último en modo alguno significa que, para él, el contexto de descubrimiento carezca de interés filosófico. Y no sólo debido a lo que he venido argumentando hasta aquí (a saber, que es dicho contexto el que posibilita o inhibe la objetividad científica).

No, para Popper su relevancia también se refiere a que la investigación empieza con *problemas*: con la tensión entre lo mucho que sabemos y el caudal ingente de cosas que ignoramos. Decir que la investigación no parte nunca de cero, sino que empieza siempre con teorías e interpretaciones, significa que en todos los casos lo que la antecede es una *situación problemática* que *orienta* las observaciones y *acota* el número, el significado, la forma y la pertinencia de las preguntas que se consideran relevantes; es una situación en la

---

<sup>218</sup> *Idem*. “La racionalidad científica en Duhem y Popper: buen sentido o reglas metodológicas” (2000), *opere citato*, p. 44.

que el problema circunscribe *qué* es lo que, en cada caso, es *digno* de ser observado. Esta situación es la que orienta la formulación de hipótesis.

Y esta tesis (la de que la investigación empieza siempre con problemas) le concede una importancia *epistemológica* al contexto de descubrimiento, una importancia que no sólo tiene que ver con factores sociales e históricos.

¿Qué significa decir que la investigación parte de una situación problemática?

“This means that you pick up, and try to continue, a line of inquiry which has the whole background of the earlier development of science behind it; you fall in with the tradition of science.”<sup>219</sup>

Con todo, hay en este punto un descuido inadmisibles por parte de Popper. Y se refiere a que éste subrayó la importancia que tiene *sólo* un específico tipo de aprendizaje durante la investigación epistémica: el aprendizaje crítico. Debido a esto, enfatizó *unilateralmente* la importancia que tienen los factores históricos y sociales que conforman el contexto de descubrimiento. Popper ignoró la importancia que tienen tales factores *dentro* de la misma investigación.

En vez de esto, los contempló únicamente como aspectos sociales *externos*. De ahí que no haya podido percatarse de lo relevante que es el tipo de *aprendizaje receptivo* que caracteriza a lo que Kuhn denominó *ciencia normal*.

¿Cuál es la razón de fondo que pueda explicarnos esta forma unilateral e indirecta de conceder importancia a los factores sociales e históricos del contexto de descubrimiento?

El motivo es de carácter epistemológico: Popper siempre creyó que la *ciencia normal* era una actividad orientada a la búsqueda de verificaciones, una actividad que es demasiado fácil y complaciente si tomamos en cuenta que cualquier observación se encuentra siempre impregnada de teoría. Pues uno siempre puede ver aquello que, de entrada, *quiere* ver:

“I mean the view that observations, and even more so observation statements and statements of experimental results, are always *interpretations* of the facts observed; that they are *interpretations in the light of theories*. This is one of the main reasons why it is always deceptively easy to find *verifications* of a theory, and why we have to adopt a highly critical attitude towards our theories if we do not wish to argue in circles: the attitude of trying to falsify them.”<sup>220</sup>

(Así es como se presenta el problema del carácter autorreferencial de la tesis sobre la carga teórica inmersa en toda observación; en el siguiente parágrafo volveré sobre esto).

---

<sup>219</sup> K.-R. Popper (1963), *opere citato*, Capítulo 4: “Towards a rational theory of tradition,” p. 120 y ss. También consúltese su (1934) *opere citato*, Capítulo V, Sección 30: “Theory and experiment” y las primeras dos tesis de su (1969), *opere citato*.

<sup>220</sup> *Idem* (1934), *opere citato*, Capítulo V, Sección 30, p. 107, nota \*2. También considérese lo que afirmó en su (1944-1945), *opere citato*, cuando dijo que “...el descubrimiento de los casos que confirman una teoría significa muy poco si no hemos intentado encontrar refutaciones y fracasado en el intento. Porque si no mantenemos una actitud crítica, siempre encontraremos lo que buscamos: buscaremos, y encontraremos, confirmaciones, y apartaremos la vista de cualquier cosa que pudiese ser peligrosa para nuestras teorías favoritas, y conseguiremos no verla. De esta forma es demasiado fácil conseguir lo que se parecen pruebas aplastantes a favor de una teoría que, si se hubiese mirado críticamente, hubiese sido refutada. Con el fin de que el método de selección por eliminación funcione, y para asegurarse de que sólo las teorías más aptas sobreviven, su lucha por la vida tiene que ser severa” (p. 149).

Para hacer frente a este problema, Popper no solamente supuso que el cambio científico tuviera que ser *innovador* por antonomasia (obteniendo *innovaciones*, claro está, a partir de la crítica, con base en la cual era posible, para él, refutar una propuesta teórica de antaño y sustituirla por una mejor), pues ésta es una forma como se podría eludir dicha circularidad. Aunada a esta posibilidad, Popper también contempló otra: la exploración creativa, osada y audaz del potencial explicativo de una propuesta teórica.

Si los investigadores cedieran con rapidez y facilidad a una refutación, no podrían ‘sacar provecho de la experiencia.’

“If you insist on strict proof (or strict disproof) in empirical sciences, you will never benefit from experience, and never learn from it how wrong you are.”<sup>221</sup>

Para él, esto último significó que, de ser así de ingenuos, no podrían explorar todas las potencialidades de que es capaz dicha propuesta teórica y, por ende, *no aprenderían* todo lo que la misma pudiera *enseñarles*.<sup>222</sup>

Por eso, al discutir la posición convencionalista defendida por Duhem, Popper hizo una importantísima salvedad al carácter supuestamente férreo de su propuesta metodológica, y fue la siguiente: si bien es indudable que siempre resulta posible idear ingeniosas hipótesis auxiliares con el propósito de evitar una refutación, mostrando así que ésta sea, en realidad, aparente, superficial y engañosa, sin embargo, no es menos cierto que este proceder habrá de resultar fecundo *siempre y cuando con dichas hipótesis auxiliares también se consiga incrementar el contenido informativo* de dicha propuesta teórica; de lo contrario, acabaría por explicar cualquier cosa y, por ende, *ninguna*: se acabaría pareciendo, más bien, a una doctrina religiosa, es decir, una doctrina que nos impidiera *aprender de nuestros errores*.<sup>223</sup>

Este es *otro* aspecto en el que el contexto de descubrimiento no es descuidado y, menos aún, considerado como, digámoslo así, el cesto en el que pudieran arrojarse los aspectos irracionales durante el proceso epistémico de investigación –tal y como cree Velasco.

Pero sigue habiendo un grave problema, como he dicho antes. Si bien Popper no ignoró este tipo de aprendizaje epistémico que explora el potencial heurístico, aun así *no se dio cuenta de que dicho aprendizaje receptivo es la condición de posibilidad del aprendizaje crítico: su condición social e histórica, interna, de posibilidad*.<sup>224</sup>

---

<sup>221</sup> *Idem* (1934), *opere citato*, p. 50

<sup>222</sup> Trato de hacer ver, más adelante, que esta tesis cobra relevancia en la manera como el autor solucionó el problema de la autorreferencialidad de la tesis sobre la carga teórica de cualquier observación.

<sup>223</sup> *Ibid.* p. 82 y 83 y, de nuevo, p. 50. En efecto, cuando hace erupción un volcán, un creyente obcecado (alguien que esté acostumbrado a depender de la voluntad de dios, o del influjo de los astros, o de amuletos, renunciando así a su autonomía y reflexión y sin que, por tanto, pueda alguna vez aprender de sus propios errores) atribuiría tal suceso a la voluntad divina: ‘Dios así lo quiso, ¿qué se le va a hacer?’ Si, en cambio, no sucede nada, si se tratara de falsas alarmas, su actitud no variaría en lo esencial: ‘no hace erupción porque Dios no quiere.’ Así cualquier observación confirmaría su creencia en la voluntad divina –y, con ello, su sentimiento de confianza quedaría intacto.

<sup>224</sup> En las ideas de Lakatos, este mismo error adopta la forma de una distinción tajante entre la historia interna y la historia externa, considerando que sólo la primera es relevante epistemológicamente. Cfr. su (1978) *opere citato*, Capítulo 2: “History of science and its rational reconstructions,” p. 102 y ss. Lakatos también llega a señalar que los aspectos sociales e históricos cobran relevancia *sólo* en la medida en que pueden propiciar o, por el contrario, impedir el avance del conocimiento.

También sobre la distinción entre factores internos y externos, véase de W.-H. Newton-Smith, su *La racionalidad en la ciencia* (1981), Barcelona: Paidós, 1987, Capítulo 1, p. 16; sobre la tentativa de Kuhn de

Su relevancia no es externa sino *constitutiva* de la investigación epistémica. Por eso, más tarde, al discutir con Kuhn, identificó lo que se hace en la ciencia normal con un tipo de adoctrinamiento dogmático e irreflexivo: con la negación misma de la crítica.<sup>225</sup>

Pero dejemos ya todo esto y notemos ahora que todas estas consideraciones dependen de, y se vinculan con, el tercer argumento:

**(3) Tesis sobre el carácter público de la constatación de los enunciados básicos. La ‘base empírica’ depende en última instancia de decisiones, reglas, convenciones, de cierto tipo de aprendizaje, ¡y no de la constatación neutral de hechos empíricos ni de percepciones últimas!**

El argumento se desprende de la resolución del llamado trilema de J.-F. Fries, que Popper brindó en 1934. Primero, pues, hay que exponer en qué consiste dicho trilema.

El problema del que partimos es el de la justificación del conocimiento: el mismo para el que la posición fundacionista constituyó, como hemos visto en el § 3.1, una propuesta de solución. Cabe presentarlo bajo los términos de una pregunta: *¿cómo están sustentados los enunciados de la experiencia?*

Lo que se opone a una aceptación meramente *dogmática* de los enunciados de los que están conformadas las propuestas teóricas es un proceso de justificación razonada de los mismos. Ahora bien, dado que, por los motivos que he presentado en (1), sólo resulta posible registrar o examinar, admitir o rechazar, observaciones, datos empíricos, mediante el contraste de enunciados con otros enunciados, y si además añadimos a esto el carácter *disposicional* que comportan los términos que subyacen a las constataciones empíricas más inocentes y, a primera vista, del todo insobornables y fuera de duda, tomando en cuenta lo que he explicado en (2), tenemos entonces que el intento de hacer coincidir aquéllos con la “realidad,” los “hechos” o el “mundo,” tal y como son en sí mismos, no podrá más que desembocar en una *regresión al infinito de la justificaciones*. En este punto, es claro que la salida para escapar del dogmatismo no nos conduce a ningún lado. Queda, por último, otra opción: la de suponer que *no* sólo es posible contrastar enunciados con otros enunciados, sino que también hay algo así como *percepciones sensibles*. Esta última es la posición que Popper denomina *psicologismo*, y que defendió Fries para salir del atolladero que él mismo formuló con tanta precisión.

¿La solución que, con respecto a este problema nos proporcionó Popper, hace depender la justificación del conocimiento en datos empíricos últimos incorregibles, en “hechos” libres de un marco teórico que les otorgue sentido? Una manera de responder esta cuestión es la de investigar qué entendió este autor por el término “observable,” en especial cuando se refirió a que un requisito material de los enunciados básicos y, específicamente, de lo que llamó ‘enunciados existenciales singulares,’ tuviera que ser el de que éstos fueran eventos “observables.”

Para abordar este tema, hay que reconocer que él muy pronto, y con toda claridad, enfatizó que lo que caracteriza al término “observable,” no son ni los datos empíricos ni las percepciones sensoriales registradas por un sujeto o un grupo de investigadores (pues ello conduciría ineludiblemente al psicologismo), sino el *uso* que dicho término tiene en un

---

borrar este deslinde, véase I. Hacking (1983), *opere citato*, “Introducción: la racionalidad.” y Pérez-Ransanz (1999), *opere citato*, Capítulo VIII: “Otros modelos de cambio científico,” p. 231 y ss.

<sup>225</sup> K.-R. Popper “Normal science and its dangers,” en Lakatos & Musgrave (1970) *opera citato*, p. 51 y ss.

contexto particular: lo que sea “observable,” en efecto, para él fue algo que depende, en todo caso, del *aprendizaje*.

Además, mostró de forma convincente que su posición sobre lo que pudiese significar “observable” es compatible tanto con una definición psicologista, con base en la que fueran admitidas consideraciones subjetivas (o grupales) con respecto a la intensa vivacidad de las convicciones con las que fueran presentadas las percepciones empíricas (y esto incluye también, claro está, un tipo de *psicologismo sofisticado* como el que defendió Neurath, en el que la firme convicción subjetiva de una percepción sensorial se sustituye por el recurso a motivos auxiliares, con base en los cuales lo que se busca, más bien es satisfacer intereses colectivos particulares), como con definiciones del tipo epistemológicamente contrario, es decir, de carácter materialista.

Al enfatizar esto, lo que nos quiso decir es que su propia posición es del todo neutral con respecto a las teorías específicas que estén detrás de lo que pudiese significar “observable” (la estrategia que Popper siguió aquí me recuerda, *mutatis mutandis*, la insistencia de Tarski en que su teoría semántica de la verdad era *del todo independiente* con relación a cualquier tipo de ontología que llegaran a postular y defender quienes se sirvan de ella. En efecto, tampoco a su teoría cabría adjudicarle la aceptación subrepticia de una posición ontológica, por ejemplo, de tipo realista).<sup>226</sup> De ahí que haga una distinción entre las observaciones y lo que es *observable*. Hay, además, un pasaje que merece ser considerado atentamente:

“I have no intention of *defining* the term ‘observable’ or ‘observable event,’ though I am quite ready to elucidate it by means of either psychologistic or mechanistic examples. I think that it should be introduced as an undefined term which becomes sufficiently precise in *use*: as a primitive concept whose *use* the epistemologist *has to learn*, much as *he has to learn the use of the term ‘symbol,’ or as the physicist has to learn the use of the term ‘mass-point’*” (Añadí las cursivas).<sup>227</sup>

Lo que el autor de estas líneas nos indica es que por “observable” hay que entender lo que es *contrastable intersubjetivamente*. Por eso no se refiere a que por dicho término lo que quepa entender sea la constatación de percepciones sensoriales, ni que los enunciados pudieran contrastarse con *sense data*.<sup>228</sup>

¿Debo además mencionar acaso que términos como *uso* y, sobre todo, *aprendizaje*, provienen y se relacionan con el ámbito de la sociología más que con el de la lógica? ¿Es necesario aún indicar que dichos términos son de carácter *pragmático*? Tenemos así que lo que sea “observable,” en suma, es algo que Popper vinculó muy pronto con conceptos y categorías sociológicas, pragmáticas e históricas.

Desde luego, esto no es todo. Es forzoso tomar en cuenta el *carácter teórico* que dichos enunciados básicos comportan y ostentan en todo momento. Hacerlo, sobre todo, nos otorgará los rudimentos conceptuales necesarios para entender por qué la aceptación de los

---

<sup>226</sup> Y por eso, dicho sea de paso, Tarski también se percató de que con su teoría semántica de la verdad el filósofo no puede decirle a los científicos *cuál*, de entre una pluralidad de propuestas teóricas, es verdadera y *cuál* no: su relevancia, en este sentido, es *procedimental*. De acuerdo con Tarski, podemos “aceptar la concepción semántica de la verdad sin abandonar ninguna actitud gnoseológica que podamos haber tenido; seguimos siendo realistas ingenuos, realistas críticos o idealistas, empiristas o metafísicos: lo que hayamos sido antes. La concepción semántica es completamente neutral respecto de todas estas posiciones” (p. 96). Cfr. A. Tarski, (1944) *opere citato*, en J. A. Nicolás y M. J. Frapoli (1997), *opere citato*.

<sup>227</sup> K.-R. Popper (1934), *opere citato*, p. 103.

<sup>228</sup> *Idem*, (1963), *opere citato*, “Addenda,” p. 385 y ss.

mismos para Popper dependió, en última instancia, de una *decisión* –que, a su vez, se halla sujeta a la crítica interpersonal controlada por *reglas* metodológicas.

Dado que el autor optó por la tesis sobre la carga teórica ínsita en cualquier observación, tuvo también que considerar que el resultado de una contrastación empírica no siempre pudiera ser inequívoco. Y esto es así porque...

“...the situation is never such that it compels us to stop at this particular basic statement rather than at that, or else give up the test altogether. For any basic statement can again in its turn be subjected to test, using as a touchstone any of the basic statements which can be deduced from it with the help of some theory, either the one under test, or another. This procedure has no natural end. Thus, if the test is to lead us anywhere, nothing remains but to stop at some point or other and say that we are satisfied, for the time being.”<sup>229</sup>

Y en este punto es precisamente en el que Popper identificó la objetividad con un tipo de acuerdo o consenso total y definitivo *hic et nunc*. En efecto, si...

“...we do not come to any decision, and do not accept some basic statement or other, *the test will have led nowhere*” (Añadí las cursivas).<sup>230</sup>

De esta forma es como identificó la justificación del conocimiento con un *resultado*. Si no hay tal acuerdo, lo que quedaría es el caos. Lo que quiero subrayar con esto es que, con independencia de que haya sido inconsecuente con su rechazo de la identificación del saber con la certeza (y con su abandono, por ende, de cualquier tipo de fundacionismo) debido a su filiación persistente a la tradición metodológica substantiva (la cual lo llevó a identificar la objetividad epistémica con un consenso particular aquí y ahora), aun así, digo, lo que no puede objetarse a su posición es, en todo caso, que, con esto, él no haya querido otra cosa más que reivindicar la “autoridad epistémica de la experiencia” que, según Pérez Ransanz, esgrimió contra las ideas de Neurath en este mismo terreno.

Y todo lo anterior nos permite ahora aquilatar en sus justos términos la manera como el autor soluciona el trilema de Fries. Para hacer frente al dogmatismo, Popper sostiene que, si bien la aceptación de ciertos enunciados básicos pudiera parecer *dogmática*, no lo es en realidad porque con ella no se sostiene que los mismos no pudieran seguir contrastándose, ni mucho menos que dicha aceptación significara el final de la argumentación al respecto. Lo que significaría admitir un tipo de dogmatismo real, no inocuo, sería suponer que hay datos empíricos últimos e irrebasables, no susceptibles ya de discutirse –y, claro está, por todo lo dicho hasta aquí, este no es el caso.

El peligro de una posible *regresión al infinito de las justificaciones* también es inocuo, nos dice el autor, porque al aceptar, de modo ya definitivo, ciertos enunciados básicos, no se busca dar la impresión de que la misma sea una aceptación inapelable: en su concepción, *una aceptación definitiva*, nótese bien, *no tiene por qué ser lógicamente inapelable* (es así como, digamos, se hace sentir la relevancia que él le concedió a la dimensión *pragmática* en la investigación epistémica).

Para finalizar, queda la cuestión del *psicologismo*:

---

<sup>229</sup> *Idem*, (1934), *opere citato*, p. 104.

<sup>230</sup> *Ibidem*.



“I admit [...] that the decision to accept a basic statement, and to be satisfied with it, is causally connected with our experiences –especially with our *perceptual experiences*. But we do not attempt to *justify* basic statements by these experiences. Experiences can *motivate a decision*, and hence an acceptance or a rejection of a statement, but a basic statement cannot be *justified* by them –no more than by thumping the table.”<sup>231</sup>

En efecto: lo que justifica el conocimiento no son las percepciones empíricas sino, más bien, *nuestras decisiones* (si bien, claro está, bajo el control del debate y de la crítica).<sup>232</sup> La aceptación de enunciados existenciales singulares depende, pues, de una *convención*, pero ésta se distingue del acuerdo alcanzado en el seno de una comunidad epistémica pertinente (tal y como la entiende Villoro) en la medida en que no exige ni requiere de un compromiso ontológico realista, a diferencia de aquélla. Debido a esto último, en el racionalismo crítico tampoco hay una separación afín a la que en *Creer, saber, conocer* se traza, como hemos visto ya, entre las “creencias controvertibles” y las “verdades científicas.”

Además tenemos que para Popper, a diferencia de lo que planteó Villoro, los resultados a que haya arribado una comunidad de investigadores *siempre pueden ser erróneos*, incluso cuando el proceso de justificación de los mismos (que es, en principio, interminable) se haya decidido *detener* en cierto momento merced a un acuerdo. Éste último depende, para el primero, de la crítica pública, mientras que para el segundo depende, como he dicho, de un compromiso ontológico realista.

Con todo, y a su respectiva manera, ambos autores identificaron la objetividad del saber con un tipo de consenso total y definitivo *hic et nunc*.

### **§ 3.3. Los dos problemas que debe resolver una posición no fundacionista que haga suya la tesis sobre el carácter teórico de cualquier observación al dar cuenta de cómo es que podemos *aprender de la experiencia* -y sus respectivas soluciones.**

Como hemos visto, para oponerse al fundacionismo empirista Popper adoptó la tesis del carácter teórico que impregna toda observación y extrajo algunas de las consecuencias de dicha tesis. En lo que sigue, mostraré que con esta misma tesis se presentan dos principales problemas epistemológicos y, a continuación, expondré cómo es que este autor los intentó resolver. Son los siguientes:

(A) El que se refiere al carácter autorreferencial de la conocida tesis sobre la carga teórica detrás de cualquier observación, y

(B) El de la subdeterminación empírica de las teorías (es decir, la infradeterminación de las teorías por la experiencia).

Desarrollaré dicha solución dual en estas líneas de argumentación, con las cuales Popper se propuso resolver estos dos problemas:

---

<sup>231</sup> *Idem*, (1934) *opere citato* p. 105.

<sup>232</sup> También consúltese en el § 2 de este mismo capítulo, la reconstrucción que hice del debate entre Popper y Reichenbach con relación al papel que tiene el “instinto” en la decisión, por parte de los investigadores, de aceptar ciertos enunciados básicos y no otros, desistiendo así de proseguir el examen, de continuar con las contrastaciones y con la crítica.

(a) La (i) proliferación y el (ii) debate entre distintas tentativas teóricas con el propósito de incrementar el contenido informativo, el potencial heurístico o la capacidad explicativa de las mismas (esto se cristaliza en el énfasis que puso en un tipo de *aprendizaje receptivo intra e interteórico* en pos de la *ampliación* del saber) y, con respecto al otro,

(b) La respuesta vinculada con el muy conocido argumento de la asimetría lógica que hay entre la verificación y la falsación de los enunciados que integran y conforman los sistemas teóricos (y que se vincula, a su vez, con un tipo de *aprendizaje argumentativo y crítico interteórico*, a la búsqueda de un progreso lineal, entendido bajo los términos de una cada vez mayor *profundización* en la realidad).

Es con base en lo anterior, me parece, como mejor podemos darnos cuenta de que la reserva falibilista se *desdobla* en dos formas de aprendizaje, pues ambas se corresponden con la respuesta dual a la pregunta sobre cómo es que podemos aprender de la experiencia.

En el § 3.3.1 expongo una breve consideración preliminar que sirve de introducción a esta temática, en la que presento cuáles son los principales objetivos de la investigación epistémica para Popper y los relaciono con las soluciones a los problemas que someramente ya he expuesto.

En el § 3.3.2 abordo el primer problema: lo formulo y, enseguida, desarrollo la solución respectiva en dos de sus facetas: la de la proliferación *inter-teórica* y la de la ampliación *intra-teórica*, poniendo énfasis, con respecto a esta última, en la importancia que tiene la cláusula que se refiere a la no inclusión de hipótesis auxiliares *a menos que, con ellas, se consiga incrementar el contenido informativo de la propuesta teórica en litigio*.

Y en el § 3.3.3, por último, hago lo propio con el otro problema: lo expongo, presento cuál es su origen en el contexto de la discusión entre Kant y Hume y, enseguida, estudio las soluciones que se han propuesto para resolverlo.

### **§ 3.3.1. Consideración preliminar: sobre los tres usos que pueden tener las teorías y la diferencia que hay entre la ciencia y la técnica.**

En la ciencia pueden distinguirse por los menos tres objetivos o propósitos que se tienen en cuenta cuando se formulan y proponen teorías (no importa en este punto si nos referimos a sistemas teóricos, a programas de investigación científica o a matrices disciplinares):

- 1) Las teorías pueden ser útiles para *predecir* fenómenos, sucesos o eventos empíricos,
- 2) Pero pueden, también, utilizarse para *explicar* por qué las cosas ocurren de un modo y no de otro (con esto me refiero principalmente a que pueden utilizarse para incrementar el caudal de información que pueda reportarnos una propuesta teórica con relación a otras) y,
- 3) Además, también pueden servir para *contrastar* plexos especializados de creencias entre sí.<sup>233</sup>

---

<sup>233</sup> *Idem*, (1944, 1945) *opere citato*. Popper subrayó que la distinción entre las predicciones, las explicaciones y los experimentos dependen del *problema* específico que estemos considerando en ese momento: “Si no nos planteamos como nuestro problema encontrar un pronóstico, y por el contrario, sí nos planteamos el encontrar cuáles son las condiciones iniciales o las leyes universales (o ambas cosas) de las cuales podríamos deducir un ‘pronóstico’ *dado*, estamos entonces buscando una *explicación* (y el ‘pronóstico’ *dado* se convierte en nuestro ‘*explicandum*’). Si consideramos las leyes y condiciones iniciales como dadas (en vez de cómo algo que debemos encontrar) y las usamos meramente para deducir el pronóstico, para conseguir así alguna

Para Popper lo que caracteriza la labor del investigador consiste, principalmente, en *dos* cosas, a saber: en el examen crítico sobre la validez de las teorías que subyacen a sus cálculos predictivos y en el incremento de información que puedan brindarnos buenas explicaciones (y ‘buenas’ significa, en este caso específico, explicaciones que sean audaces, imaginativas, osadas y, en una palabra, *improbables*). El científico no es el que *establece* verdades, sino quien las *busca*:

“The wrong view of science betrays itself in the craving to be right; for it is not his *possession* of knowledge, of irrefutable truth, that makes the man of science, but his persistent and recklessly critical *quest* for truth.”<sup>234</sup>

Una forma como se pueden alcanzar teorías plenas en contenido informativo es a través de la discusión crítica y de las contrastaciones empíricas rigurosas. Otra, mediante el recurso imaginativo de hipótesis auxiliares que, eludiendo aparentes refutaciones, consiga arrojar luz a nuevos y más intrincados problemas al tiempo que, gracias a ellas, puedan también formularse predicciones osadas que sean exitosas. Por otra parte, para esta escuela las predicciones, por *útiles* en la práctica que puedan ser, no constituyen empero fines en sí mismas: más bien se hallan supeditadas al examen sobre la validez *inter*teórica, cobrando relevancia en la medida en que se utilicen, por ejemplo, para examinar la legitimidad tentativa de una propuesta teórica. Este punto es digno de ser destacado porque nos permite dar cuenta de una crucial separación entre la ciencia y la técnica (e, incidentalmente, entre los objetivos particulares políticos que puedan perseguirse con ayuda de la técnica, por un lado, y la investigación teórica en pos de la objetividad, por otro).

Para Popper el propósito fundamental de la ciencia no es otro más que el de...

“...to find *explanatory theories* (if possible, true explanatory theories); that is to say, theories which describe certain structural properties of the world, and which permit us to deduce, with the help of initial conditions, the effects to be explained [...] I consider the theorist’s interest in *explanation* -that is, in discovering explanatory theories- as irreducible to the practical technological in the deduction of predictions. The theorist’s interest in predictions, on the other hand, is explicable as due to his interest in the problem whether his theories are true; or in other words, as due to his interest in testing his theories -in trying to find out whether they cannot be shown to be false.”<sup>235</sup>

Ya he referido algunas de las implicaciones que se siguen al trazar esta distinción entre la técnica o, si se quiere, entre lo que podríamos entender como la mera aplicación técnica del conocimiento establecido,<sup>236</sup> por una parte, y la ciencia, por otra, especialmente cuando examiné, en el § 2 de este capítulo las tesis epistemológicas que ha defendido Villoro; allí

---

información nueva, estamos entonces intentando hacer una *predicción*. (Es éste un caso en el que *aplicamos* nuestros conocimientos científicos). Y si consideramos una de las premisas, es decir, o bien la ley universal o bien la condición inicial, como problemática, y el pronóstico como algo que se ha de comparar con los resultados de los experimentos, hablamos entonces de una *experimentación* de la premisa problemática” (p. 148).

<sup>234</sup> *Idem*, (1934) *opere citato*, p. 281.

<sup>235</sup> *Ibidem*. Capítulo III, Sección 12: “Explanation and deduction,” p. 61, *infra*.

<sup>236</sup> Desde luego, doy por sentado que el conocimiento no puede ser establecido en un sentido epistemológico; a lo mucho, “establecido” quiere decir, sobre todo, *útil*: idóneo para la satisfacción de ciertas necesidades particulares.

mismo esbocé, también, un argumento crucial a favor de la misma en el contexto de mi reconstrucción del debate entre Popper y Reichenbach. Dicho argumento lo expresó Popper afirmando que no deberíamos asumir irreflexivamente que...

“...scientists ever aim at a high degree of probability for their theories. They have to choose between high probability and high informative content, since *for logical reasons they cannot have both*: [In] *an infinite universe* (it may be infinite with respect to the number of distinguishable things, or of spatio-temporal regions), *the probability of any (non-tautological) universal law will be zero.*”<sup>237</sup>

El análisis de la solución al problema (A) es el lugar idóneo en el que exploraré, con más calma, las consecuencias que se desprenden del mismo.

Propongo además que una manera de entender tal argumento consista en enfocarlo bajo los términos de una actualización de lo que nos enseña la anécdota que Platón nos narró en el diálogo sobre la ciencia, con relación a Tales.

A grandes rasgos, en un pasaje que considero es de los más bellos y significativos de ese diálogo, Sócrates le cuenta a su alumno que Tales, por andar una noche mirando el cielo cayó en un pozo, por lo que fue objeto de la burla por parte de unas sirvientas tracias que se encontraban cerca de allí. En efecto, lo que Platón quiso comunicarnos con esta anécdota es la importancia que tiene la ciencia como *contemplación*, la cual es poco útil en la práctica (tanto, que quienes son eficaces en las labores prácticas de todos los días sólo pueden sentir desprecio por quienes la emprenden –el mismo tipo de desprecio que sintieron las sirvientas por Tales).

Y en efecto: un ingeniero es sumamente útil y, al ejercer su labor, en modo alguno tiene por qué ponerse a *discutir* sobre la validez de las teorías que están detrás de sus cálculos (si lo hiciera, seguramente lo correrían de su trabajo) y, significativamente, tampoco le pagan para *descubrir* nuevas posibilidades teóricas con las cuales resulte posible *ampliar* nuestra comprensión de las cosas (esto es, *sin* que deba haber una motivación práctica para dicha exploración). Seamos claros con relación a esto: un ingeniero tiene que garantizar con la mayor probabilidad posible sus resultados, sus predicciones; tiene que ser, ante todo, eficaz (pues de ello depende, muy a menudo, no sólo que él mismo conserve su empleo, sino que muchas personas conserven su vida).

Es en este contexto, a mi juicio, en el que debe entenderse la afirmación de Popper con relación a que, para él, *toda ciencia es cosmología.*<sup>238</sup>

Nótese que no cuestiono que el mundo haya sido transformado, muchas veces para bien, gracias a los avances tecnológicos. Lo que digo es que una cosa es la aplicación técnica del conocimiento y otra es la investigación científica. No niego, pues, los alcances y éxitos del progreso tecnológico. Hacerlo no sólo sería, a todas luces, contraproducente, sino también pragmáticamente paradójico (quienes se quejan de la técnica lo suelen hacer a través de la red).

Asimismo, es claro que los avances tecnológicos pueden usarse con *fines políticos* tanto para liberar, emancipar, reconocer y proteger a grupos e individuos vulnerables, como para exterminarlos sistemáticamente (piénsese en la bomba atómica). Por eso, dicho sea de paso, quienes culpan a la ciencia por todos los males que padecemos en la actualidad confunden

---

<sup>237</sup> *Ibid.* Apéndice VII, p. 363.

<sup>238</sup> *Ibid.* “Prefacio a la edición inglesa”: “All science is cosmology,” p. 15.

la investigación teórica con la mera técnica (y su actitud recuerda la de aquél que, al darse un martillazo en la mano, le echa la culpa a la madera, a los clavos y al martillo). De ahí también que la posibilidad de un concepto lineal de progreso epistémico no debiera ser evaluada teniendo en mente el estrepitoso desastre ecológico que, en el siglo pasado y en el actual, ha cobrado cada vez más relevancia (negar que haya un tipo de progreso lineal por estos perniciosos efectos de la irreflexiva utilización de la técnica, es parecido a endilgarle la culpa de la matanza en Hiroshima y Nagasaki a los físicos que exploraron y descubrieron los pormenores del átomo; la decisión de arrojar la bomba atómica en cierto lugar, con clara conciencia de lo que pasaría, recordemos, fue una *decisión política*).

Con todo, *me niego a identificar los fines que se buscan alcanzar a través de la técnica con la tarea del investigador*. En este sentido, y a diferencia de Kuhn, me parece que hay una clara distinción entre el científico que se comporta como filósofo (emulando a Tales al contemplar los enigmas del mundo sin aras de conseguir algo particular ni de satisfacer una necesidad práctica específica), es decir, el investigador que no deja de ser, en el fondo, un filósofo en pos del *asombro*, en busca de lo *inesperado*, por una parte, y el técnico que trabaja para brindarnos un cada vez mayor bienestar individual y colectivo gracias a la aplicación del conocimiento, por otra. No infravaloro esta última labor pero, por motivos de claridad y precisión en la argumentación (ambos, baluartes que caracterizaron a la filosofía analítica), me parece necesario trazar este deslinde entre uno y otro.<sup>239</sup>

Ahora bien, hay un nexo entre estos dos objetivos que, como he dicho hasta aquí, son los que Popper consideró como los principales fines epistémicos, y las dos soluciones a los problemas que hace un momento he planteado. Dicho nexo es el siguiente:

La solución al problema de la circularidad (**A**), como he dicho, es el de la proliferación de propuestas teóricas y el incremento de información que pueda brindar la búsqueda tenaz, osada, de las potencialidades latentes *intrateóricas*; ésta solución se corresponde, pues, con el objetivo que estriba en *buscar* y no en *establecer* verdades.

A su vez, en cuanto a la solución esgrimida frente a la aparente contradicción que deja traslucir la tesis de la subdeterminación empírica de las teorías (la contradicción que *prima facie* tiene lugar entre la principal tesis que sostienen los empiristas, a saber, que sólo la experiencia puede determinar la verdad o la falsedad de las propuestas teóricas, por un lado, y la constatación, que debemos a Hume, de que las inferencias inductivas sencillamente no son válidas, por otro)<sup>240</sup> en (**B**), tenemos el conocido argumento de la asimetría lógica entre la verificación y la falsación de los enunciados científicos; ésta respuesta se corresponde, asimismo, con el objetivo de examinar la validez de las propuestas teóricas.

---

<sup>239</sup> Con la anterior consideración no afirmo, como tampoco lo afirmó Popper, que el *único* objetivo de la investigación científica sea el de proporcionar concepciones teóricas sumamente audaces e improbables; lo que señalo, más bien, es que *ése es al menos uno de los objetivos*, junto con otros, que ha de buscar alcanzar quien investiga.

No afirmo que la quintaesencia de la actividad científica deba consistir, sin más, en el examen crítico sobre la validez *interteórica* ni en un cada vez mayor incremento de información; lo que planteo es, más bien, que unas de las tareas serán necesariamente estas últimas *si* el científico está de acuerdo en que la verdad, entendida como incremento de información, constituye el objetivo de sus investigaciones.

<sup>240</sup> *Ibid.* Capítulo I, Sección 6, p. 42.

### § 3.3.2. Sobre el carácter autorreferencial de la conocida tesis sobre la carga teórica de toda observación<sup>241</sup> (aprendizaje receptivo y progreso heurístico).

*Exposición del problema.* El punto de partida es la aceptación de la tesis con respecto a que toda observación empírica está cargada de teoría.

Al aceptarla, surge la cuestión sobre cómo es que podemos aprender de la experiencia, ya que, al haber abandonado, merced a dicha tesis, la otrora venerable distinción entre términos teóricos y términos observacionales (véase el § 3.2), nos topamos enseguida con la siguiente amenaza de circularidad al proponernos dar cuenta de cómo es que resulta posible aprender de la experiencia: *si toda observación está impregnada de teoría, entonces solamente podríamos observar lo que de antemano habíamos querido observar.*

A este problema nos podemos referir como al de la autorreferencialidad de la tesis sobre la carga teórica de cualquier observación.

El problema general estriba en que, habiendo aceptado lo que implica dicha tesis, resulta que no sería posible, así, ni afirmar que podemos, en efecto, aprender de la experiencia, ni entender cómo tendría lugar dicho aprendizaje.<sup>242</sup>

---

<sup>241</sup> No debe confundirse este problema con lo que Carl G. Hempel denominó la “paradoja del teorizar” [véase, en A.-R. Pérez Ransanz y L. Olivé (1989), *opere citato*, el ensayo de dicho autor: “El dilema del teórico: un estudio sobre la construcción de teorías,” p. 145 y ss.], el cual la plantea con base en estas preguntas: “¿Por qué debe recurrir la ciencia a la suposición de entidades hipotéticas cuando está interesada en establecer conexiones explicativas y predictivas entre observables? ¿No sería suficiente, y menos complicado para ese propósito, buscar un sistema de leyes generales que no mencionaran sino observables y de ese modo estuvieran expresadas sólo en términos del vocabulario observacional?” (p. 153).

Este dilema lo expone Hempel del siguiente modo: “si los términos y principios generales de una teoría científica sirven a su propósito, es decir, si establecen conexiones definidas entre fenómenos observables, se puede prescindir de ellos puesto que cualquier cadena de leyes y enunciados interpretativos que estableciera tal conexión sería reemplazable por una ley que encadenara directamente antecedentes observacionales a consecuencias observacionales,” (p. 162).

Pero este dilema sólo tiene lugar si uno establece de antemano una distinción entre las generalizaciones empíricas y la formación de teorías (p. 151), por un lado, y si se ha considerado, además, que el objetivo de una teoría consista en establecer “conexiones definidas entre fenómenos observables,” habiendo adoptado, con ello, una concepción epistemológica instrumentalista, por otro. El modo específico como, con base en estos supuestos, se podría dar cuenta del aprendizaje de la experiencia, sería tan sólo el de establecer conexiones empíricas a través de leyes que, al margen de la cuestión por la validez de las teorías que pudiesen estar detrás de dichos cálculos, permitan hacer predicciones exitosas para alcanzar ciertos fines prácticos.

<sup>242</sup> Este problema es el mismo que Ernest Nagel examinó en su artículo “La teoría y la observación” [que también aparece en la complicación ya citada de A.-R. Pérez Ransanz y L. Olivé (1989), p. 416 y siguientes, especialmente la sección v de la página 434].

El aspecto crucial en el que la solución dual que brinda Popper se aleja por completo de su manera de afrontarlo es el de que Nagel busca salvaguardar, a toda costa, la distinción teoría/observación, mientras que Popper parte de la aceptación cabal de la tesis sobre la carga teórica que impregna cualquier observación. Para Nagel contrastar las teorías y, con ello, aprender de la experiencia, significa mostrar cuál pueda ser la relación de las primeras con otra cosa distinta de ellas. Como expondré a continuación, Popper muestra, por el contrario, que no es necesario mantener este último supuesto para dar cuenta de un tipo de aprendizaje receptivo y de un progreso heurístico (aunque sí sea imprescindible la aceptación de un tipo de realismo para dar cuenta del progreso lineal y del aprendizaje crítico).

Para sustentar lo que he dicho, me parece bastante significativo que, habiendo mostrado simpatía por la tentativa de Mary Hesse que estriba en mantener el deslinde teoría/observación señalando que la contrastación de las teorías resulta posible si suponemos que los términos de observación se subdividen en a) términos que presuponen como verdadera a toda la teoría (la que se somete a prueba) y b) términos que sólo presuponen como verdaderas algunas leyes de la teoría, señalando enseguida que son los segundos los que se contrastan por lo que, a través del veredicto que arroje la experiencia, pudieran ser, por ejemplo, abandonados (véase la

### (i) Proliferación *interteórica*.

La solución de Popper estriba, antes que nada, en seguir subrayando e insistiendo en que no es posible confrontar las propuestas teóricas con una base observacional pura, diáfana, que sea neutral con respecto a nuestras expectativas, y es por eso que es...

“...possible for us to include into our ‘empirical basis’ statements containing highly theoretical terms, provided they are singular statements about observable facts; for example, statements like ‘Here is a potentiometer which reads 145’ or ‘This clock reads 30 minutes past 3.’ That the instrument is in fact a potentiometer cannot be finally established or verified –no more than the glass before us contains water. But it is a *testable* hypothesis, and we can easily *test* it in any physical laboratory.”<sup>243</sup>

Lo que *prima facie* puede considerarse como una observación tal más bien depende, en realidad, de *otras teorías alternativas* (ya sea que estén formuladas explícitamente, o no). Así, como ya hemos visto en el § 3.2, esta escuela pudo deslindarse del atávico dualismo teoría/observación sin dejar de afirmar que es posible, con todo, *aprender* de la experiencia. ¿Cómo es que pudo hacerlo?

Para entender esto pensemos en la siguiente situación hipotética: allí donde, después de una contrastación empírica severa, rigurosa, el sistema teórico (en adelante,  $St_a$ ) falló, el sistema teórico (en adelante,  $St_b$ ), en cambio, resultó indemne (o, si se quiere, podemos decir que salió airoso de la contrastación). Por mor de la argumentación, supongamos, además, que el  $St_b$  no ha sido ideado aún, o sea, imaginemos que  $St_b$  no ha sido formulado ni, mucho menos, sistematizado: supongamos inclusive que falta todavía una generación de investigadores para que esto ocurra.

La pregunta es: ¿cómo podemos saber que, allí donde el  $St_a$  falló, el  $St_b$ , en cambio, triunfó? ¿Qué permite que podamos, en retrospectiva, saber esto? ¿Diríamos quizá que lo permite un punto de referencia *independiente* de cualquier propuesta teórica, el cual esté conformado, digamos, por hechos empíricos pertenecientes a la realidad tal y como es en sí misma? En modo alguno: lo que refuta al  $St_a$  no es un hecho puro, neutral, sino *otro* sistema teórico (explícito, o no).

Retrospectivamente, el sistema teórico  $St_b$  ha salido avante porque la contrastación que puso en tela de juicio al  $St_a$  formaba parte de su respectivo contenido lógico (entendiendo por éste el plexo de enunciados predictivos que hace una propuesta teórica particular, la cantidad o clase de enunciados que se deducen lógicamente de la misma). Hipotéticamente, podemos decir que la contrastación tuvo lugar, no entre el  $St_a$  y el mundo externo (o los hechos, o la realidad en sí), sino entre el  $St_a$  y *otro* sistema teórico. La presunta refutación de  $St_a$  es un dato que, en cambio, puede *explicar* el  $St_b$ .

---

“Introducción,” p. 39). Con esto, sería claro cómo es que podemos aprender de la experiencia sin renunciar a la tesis sobre el carácter teórico de toda observación.

Sin embargo, tenemos que en el ensayo mencionado Nagel plantea que inclusive habiendo admitido esta última distinción, suponiendo ahora que son los términos del segundo tipo los que se contrastan, con todo, “las leyes presupuestas por estos términos *no* son las leyes que están siendo sometidas a prueba” (p. 40). Y esto significa que dichos términos observacionales son independientes de la teoría general que se contrastan. Esto le permite a Nagel seguir trazando la distinción entre términos observacionales y términos teóricos.

<sup>243</sup> K.-R. Popper (1963), *opere citato*, p. 388.

Ahora bien, lo que quisiera poner de relieve con relación a este caso, es que el *St<sub>b</sub>* no tuvo en ningún momento por qué estar formulado explícitamente. Es un error considerar que, si una refutación empírica (a saber, lo que Popper denominó un *enunciado falsador* o una *hipótesis falsadora*) no llegara a formar parte, por el momento, de una propuesta teórica alternativa, entonces tuviéramos que suponer, sin más, que debiera formar parte del mundo externo o de la realidad en sí misma.

Es decir: el *St<sub>a</sub>* fue contrastado, no con “hechos empíricos” ni con “el mundo” ni con “la realidad” en sí misma, sino con otra propuesta teórica alternativa (explícita, o no).

Un argumento que apoya lo que he llamado la tesis de la proliferación teórica tiene que ver con las condiciones que, de acuerdo con Popper, deben cumplir los enunciados básicos si es que, con y a través de ellos, los investigadores se propusieran contrastar una propuesta teórica. Estos requisitos son dos:

“(a) From a universal statement without initial conditions, no basic statement can be deduced. On the other hand, (b) a universal statement and a basic statement can contradict each other. Condition (b) can only be satisfied if it is possible to derive the negation of a basic statement from the theory which it contradicts. From this and condition (a) it follows that a basic statement must have a logical form such that its negation cannot be a basic statement in its turn.”<sup>244</sup>

¿Por qué motivo afirma el autor que la negación de un enunciado básico *no puede ser otro enunciado básico*? Esta pregunta que acabo de formular es pertinente en la situación de que los investigadores decidieran poner en tela de juicio una supuesta refutación, pues tendrían que hacerlo, como es obvio, cuestionando cierto enunciado básico. Como he dicho antes, además, semejante posibilidad es una que Popper admite de buen grado (pues si los científicos aceptaran sin pestañear una refutación *no podrían aprender de la experiencia*, es decir, no sacarían provecho de la misma ni podrían distinguir entre refutaciones reales y aparentes).

Una respuesta, cuya índole es epistemológica, es sencilla: lo que se opone o, más bien, *niega* un enunciado básico sólo puede ser *otra* teoría general: *una teoría alternativa, en competencia*. Pues la negación de un enunciado básico sólo podrá deducirse a partir de una teoría acompañada de ciertas condiciones iniciales, como lo exige el requisito (a). En suma: su negación podrá ser, en todo caso, *otra* teoría, aunada a condiciones iniciales.

Otra respuesta es de carácter estrictamente lógico: la negación de un enunciado básico (que es, también, un enunciado existencial singular), sólo puede ser un enunciado general, universal.<sup>245</sup>

Me parece adecuado, entonces, afirmar que esta es una variante de la solución frente al aparentemente espinoso problema de la circularidad de la tesis sobre la carga teórica de cualquier observación; quizá quepa referirnos a ésta, de modo general, como el *argumento* o la *tesis de la proliferación teórica*.

Este es un problema que también han solucionado otros autores de un modo análogo.

Por ejemplo, de acuerdo con los estructuralistas, esto es, con la escuela modelo-teórica, la solución al problema consiste tan sólo en afirmar que las teorías se contrastan con otras

---

<sup>244</sup> *Idem*, (1934) *opere citato*, p. 100-101.

<sup>245</sup> También véase de W.-H. Newton-Smith su (1983), *opere citato*, p. 62



teorías, por lo que hay términos T-teóricos que, en todo caso, se contrastan con términos T-no teóricos (y, como es obvio, en ambos casos sólo se confrontan teorías entre sí). La más importante diferencia con respecto a lo que defiende el racionalismo crítico, es que esta escuela, y específicamente Joseph D. Sneed,<sup>246</sup> ha planteado que, frente al peligro de la autojustificación empírica de las propuestas teóricas no sólo es necesario sustituir la añeja y venerable distinción teoría/observación por el sofisticado dualismo entre los términos T-teóricos y los términos T-no teóricos, sino que, además, argumenta que las teorías no deben ya seguirse identificando con una serie sistemática de enunciados, o sea, con una clase de axiomas, sino con un conjunto de modelos.

Esto es así porque, a partir de distintos tipos de axiomas y de enunciados, arguyen, ni el racionalismo crítico, en lo particular, ni la llamada concepción heredada, en lo general, podrían explicar por qué aquéllos tendrían que formar parte de *una misma teoría*. E inclusive cuando así sea de hecho, esta concepción enunciativista (así es como la llaman) no podría dar razón de ello apelando a las consecuencias que se infieran de una u otra clase de enunciados. La orientación semántica, modelo teórica, a diferencia de la concepción lógico-sintáctica que establece que las propuestas teóricas consisten sencillamente en relaciones entre enunciados, sí lo consigue.

Pero, a mi parecer, el precio que paga esta concepción semántica por haber abandonado la perspectiva enunciativista, sin haber asimilado del todo sus logros, es el de no tomar en cuenta los problemas del cambio o progreso teórico-conceptual *en relación con* el tema de la objetividad misma del conocimiento.

Si bien es cierto que la concepción enunciativista es del todo *insuficiente e inadecuada* para dar cuenta de una dimensión epistemológica: la del cambio teórico-conceptual, no lo es, sin embargo, si lo que nos importa es el problema de la validez del conocimiento. Y es que, tanto entonces como ahora (o sea, tanto en los momentos de mayor auge de dicha concepción, como en la discusión posterior, en la que se enfatizó la importancia de sustituir el análisis de la forma y estructura lógica de los enunciados por el interés en los conjuntos y sistemas de creencias, en las tradiciones, valores y prácticas que conforman los paradigmas y los programas de investigación científica), el problema de la objetividad o justificación del conocimiento exige tematizar el ámbito de la discusión y de la crítica. Y los debates y la crítica pública se siguen realizando también, tanto entonces como ahora, presentando argumentos, proposiciones y enunciados para dirimir cuáles son válidos y cuáles no.

Esto último sigue siendo así inclusive después de haber tomado en cuenta la dimensión pragmática, social e histórica inherente a la argumentación, lo que, en el presente estudio, significa: aun después de haber convenido, con Habermas, en que durante las discusiones confrontamos pretensiones de validez que ligamos a los enunciados *al afirmarlos* (Véase el § 4.3 del capítulo tres).

## **(ii) Ampliación intrateórica (aprendizaje receptivo, progreso heurístico).**

“Si uno no espera lo inesperado, no lo encontrará,  
pues es difícil de escudriñar y de alcanzar.”

Heráclito

---

<sup>246</sup> Cfr. Wolfgang Stegmüller, *La concepción estructuralista de las teorías* (1979), Madrid: Alianza Editorial, 1981, Capítulo 2, p. 21 y ss.

Consideremos ahora con cierta amplitud lo que implica la cláusula del recurso a hipótesis auxiliares, *siempre y cuando incrementen el contenido informativo*, en el transcurso del examen sobre la validez de propuestas teóricas, a través de contrastaciones empíricas. Esto nos conducirá a un análisis de la distinción entre el *contenido lógico* y el *contenido empírico* de las propuestas teóricas, pero, y especialmente con relación al principal tema que aquí nos ocupa, esta última cláusula nos indicará con claridad cómo es que Popper solucionó el problema de la autorreferencialidad al insistir en la importancia de *ampliar* el conocimiento.

Como punto de partida tengamos en cuenta la muy conocida tesis de que la lógica, por sí sola, en modo alguno basta para establecer ni determinar *cuándo* una supuesta refutación es decisiva, irrecusable y definitiva y *cuándo*, por el contrario, es aparente, superficial o engañosa. Popper se percató con toda claridad de este problema al afirmar que...

“...it is always possible to find some way of evading falsification, for example by introducing *ad hoc* an auxiliary hypothesis, or by changing *ad hoc* a definition. It is even possible without logical inconsistency to adopt the position of simply refusing to acknowledge any falsifying experience whatsoever.”<sup>247</sup>

Que esto sea así condujo a autores como Duhem a rechazar la posibilidad de que pueda haber experimentos cruciales. Pero no discutiré esto último en el presente apartado, sino en el que se refiere a la solución del problema sobre la infradeterminación de las teorías por la experiencia. Aquí, en cambio, pondré atención en un argumento que Popper esgrime frente a la suposición de que siempre es lógicamente posible eludir una refutación recurriendo a hipótesis auxiliares y que, como haré ver en el capítulo dos, constituye una mejora frente a lo que Duhem denominó *bon sens*. Es el que sigue:

“As regards *auxiliary hypothesis* we decide to lay down the rule that only those are acceptable whose introduction does not diminish the degree of falsifiability or testability of the system in question, but, on the contrary, increases it. [...] If the degree of falsifiability is increased, then introducing the hypothesis has actually strengthened the theory: the system now rules out more than it did previously: it prohibits more.”<sup>248</sup>

Esta exigencia es incomprensible si no se ha entendido previamente que para Popper el incremento de información (que cabe identificarlo con el objetivo epistémico de *descubrir* o *ampliar* el horizonte conceptual o el marco teórico en el que se estuviese trabajando), por un lado, y la capacidad explicativa o el potencial heurístico de una propuesta teórica, por otro, están estrechamente ligados entre sí. Una buena explicación está ligada al potencial heurístico o al incremento de información de que sea capaz la propuesta teórica y, por ende, a la severidad de las contrastaciones que se lleven a cabo para examinar la validez tentativa de la misma.

Así, tenemos entonces que los conceptos de contenido empírico y de potencial heurístico son correlativos.

Explicar algo, en todo caso, no puede identificarse con el afán por confirmar lo que uno previamente ha querido creer. Como he insistido antes, la tesis de la carga teórica intrínseca a cualquier observación, habiéndola entendido de forma errónea, puede conducir a la

---

<sup>247</sup> K.-R. Popper (1934), *opere citato*, p. 42.

<sup>248</sup> *Ibidem*. p. 82-83.

complaciente, cómoda y barata labor de obtener todas las confirmaciones que uno se haya propuesto: *uno siempre puede ver lo que de antemano había querido ver.*<sup>249</sup>

¿Qué significa, pues, *explicar* algo, un fenómeno o acontecimiento que haya ocasionado nuestro asombro y admiración?

Brevemente, significa deducir un enunciado que lo describe a partir de una, o de varias, leyes universales y de ciertas condiciones iniciales (de esto se sigue, por cierto, que no se puede hablar de un vínculo causa/efecto en un sentido absoluto, sino que, a lo mucho, lo que puede decirse es que cierto acontecimiento es causa de otro *con relación* a ciertas leyes universales).<sup>250</sup>

A partir de este esquema se desprende la clasificación acerca de los posibles objetivos o fines que uno pueda tener al idear y usar teorías (véase el § 3.3.1).

La o las leyes universales involucradas, junto con lo que cabe denominar las condiciones iniciales (que constituyen el plexo de presupuestos teóricos que se suelen dan por sentado, por ejemplo, al hacer una predicción para examinar la validez de un sistema teórico), conforman lo que entendemos como la *causa* de dicho fenómeno o regularidad interesante; son, digamos, el *explanans*. A su vez, la explicación del mismo a que arribamos con base en estos dos elementos es el *efecto* (*explanandum*).

Al buscar una predicción para satisfacer un fin práctico, técnico, *no* nos preguntamos por la legitimidad de las leyes universales involucradas y tampoco hacemos explícitas las condiciones iniciales. Al proponernos, en cambio, encontrar una buena explicación, lo que *no* podemos dar por sentado son precisamente cuáles puedan ser las leyes universales que, junto con las condiciones iniciales, nos permitan dar cuenta de dicho evento. Por último, al contrastar una propuesta teórica, las predicciones que hagamos no tendrán como propósito satisfacer una necesidad vital, individual o colectiva, sino cuestionar la validez tentativa a que aquélla aspira.

Ahora bien, la suposición de que, durante una severa contrastación, *todo permanece igual*, esto es, que en las condiciones iniciales *no* hay nada que cuestionar y que, por ende,

---

<sup>249</sup> Debido a esto último, por cierto, la distinción que hace Laudan en el capítulo uno de su (1990), *opere citato*, (p. 34 y ss.), con respecto a las explicaciones que los investigadores formulen con el objetivo de solucionar problemas, por un lado, y la severidad con la que se hagan contrastaciones empíricas, por otro, me parece completamente equívoca.

Lo que se propuso Laudan al trazar esta distinción era dar cuenta de una noción no acumulacionista del progreso teórico-conceptual, indicando que (tal y como han insistido autores como Kuhn y Feyerabend), aun cuando las pérdidas explicativas que ocurren en el transcurso de una revolución científica constituyen pruebas en contra de una idea de progreso entendido bajo los términos de la *acumulación* incesante de los éxitos de las teorías precedentes en las nuevas, incluso así, nos dice Laudan, el concepto de progreso puede ser rehabilitado siempre y cuando lo hagamos depender, no de la capacidad que tenga una teoría novedosa para resolver los problemas en los que las teorías rivales fracasaban, sino en la capacidad y éxito que tenga para salir airosa de contrastaciones severas. La severidad de las pruebas radica, para él, en si las teorías contrastadas son capaces de solucionar “importantes asuntos prácticos” (p. 46) (y a esto subyace, de nuevo, la confusión entre ciencia y técnica).

Pero, al defender una posición afín, Laudan tuvo que concebir la explicación teórica de la manera más simplista posible: se trata, para él, de la mera confirmación de los prejuicios del científico que la ideó (un tipo de confirmación que, como he dicho, carece de mérito). Para Popper, en cambio, una explicación está ligada al incremento del contenido informativo, es decir, a la audacia y osadía de las predicciones que con ella puedan deducirse.

<sup>250</sup> K.-R. Popper (1934), *opere citato*, Sección 12, p. 59 y ss.

no es necesario realizar una modificación drástica de las mismas, significa que aceptamos, tal y como lo plantea Lakatos, una cláusula *ceteris paribus*.<sup>251</sup>

Para ‘sacar provecho de la experiencia’ durante las contrastaciones empíricas siempre podemos enfocar nuestra atención en esta cláusula con el propósito de salvar una propuesta teórica de la refutación: podemos poner entre paréntesis lo que la misma estipula con el fin de eludir una refutación y, al hacerlo, no habrá ningún argumento lógico que lo impida, esto es, quien lo haga no estará violando ninguna regla lógica: quien así proceda no puede ser tachado como irracional.

Con todo, quienes se excedan al idear hipótesis auxiliares con las que modifiquen las mencionadas condiciones iniciales que, de lo contrario, habríamos de considerar que siguen igual, sustraen de la discusión crítica a la propuesta teórica –para decirlo con Popper.

O, si se quiere, junto con Lakatos, podemos decir también que dicho proceder vuelve *regresivo* al programa de investigación científica en litigio; esto significa que, al optar por una utilización excesiva e indiscriminada de dichas hipótesis lo que se acaba haciendo no es otra cosa que *trivializar* todas las explicaciones, con lo cual llegan a formar parte, así, de algo mucho más parecido a una doctrina religiosa que a una explicación científica. Pues de tal manera uno siempre podría explicar *cualquier cosa* –y, por tanto, *nada*.

El argumento principal es que el *contenido empírico* de un sistema teórico es el conjunto de efectos o consecuencias que *prohíbe* (o en otras palabras, el conjunto de consecuencias predictivas y explicativas con las que entra en conflicto) dicho sistema teórico. ¿Pero a qué se debe que Popper haya definido el contenido empírico de un sistema teórico de esta forma peculiar y, a primera vista, paradójica?

Una manera de exponer esto consiste en notar que de la afirmación: ‘todas las nubes son blancas’ no podemos deducir ningún enunciado “observacional” tal como ‘hay una nube blanca aquí y ahora.’ De hacerlo habríamos cometido la conocida falacia de la afirmación del consecuente.<sup>252</sup> Además, incluso si constatáramos que, en un caso dado, se tratara efectivamente de una *nube* blanca, ¿cuál sería empero el *mérito* informativo de semejante afirmación? En realidad, sería redundante: ya sabríamos, de antemano, lo que la misma nos comunica. No obstante, sí podemos deducir el enunciado ‘no hay ninguna nube negra aquí y ahora.’<sup>253</sup>

Otra forma de entender esta idea es simplemente la de tomar en cuenta que la negación de un enunciado universal en sentido estricto *equivale*, en términos lógicos, a un enunciado estrictamente existencial –y al revés. Así, la negación del enunciado ‘todas las nubes son blancas’ bien puede expresarse del siguiente modo: ‘no todas las nubes son blancas’ y ésta última afirmación, a su vez, resulta ser *lógicamente equivalente* a enunciados del siguiente cariz: ‘existe una nube que *no* es blanca’ o ‘hay nubes que *no* son blancas.’<sup>254</sup>

---

<sup>251</sup> Imre Lakatos, “Falsification and the methodology of scientific research programmes,” en la versión en inglés de su (1978), Cambridge: Cambridge University Press, 1978, p. 8 y ss.

<sup>252</sup> Supongamos que el enunciado en cuestión es: “Si es una nube, entonces es blanca,” es decir, si *p* entonces *q*. Ahora bien: imaginemos también que nos topamos con que hay algo blanco en el cielo (*q* es el caso): ¿podríamos quizá concluir que observamos una nube blanca aquí y ahora (siendo, pues, el caso que *p*)? Obviamente no.

<sup>253</sup> K.-R. Popper (1963), “Addenda,” p. 385.

<sup>254</sup> H.-I. Brown [*La nueva filosofía de la ciencia* (1977), Madrid: Tecnos, 1998, p. 92] explica esto utilizando el simbolismo de la lógica de predicados; así plantea que el enunciado “Todos los cisnes son blancos” se puede simbolizar del siguiente modo:  $(\forall x) (Px \supset Qx)$ , lo cual equivale lógicamente a la negación de una proposición universal:  $\sim(\exists x) (Px \wedge \sim Qx)$ . De lo anterior se sigue que el contenido informativo de una ley

“The theories of natural science, and specially what we call natural laws, have the logical form of strictly universal statements; thus they can be expressed in the form of negations of strictly existential statements or, as we may say, in the form of *non-existence statements* (or ‘there-is-not’ statements). [...] In this formulation we see that natural laws might be compared to ‘proscriptions’ or ‘prohibitions.’ They do not assert that something exists or is the case; they deny it. They insist on the non-existence of certain things or states of affairs: they rule them out. And it is precisely because they do this that they are *falsifiable*.”<sup>255</sup>

La idea de fondo es la de que, en la ciencia empírica, de lo que se trata es de explicar por qué las cosas suceden de una forma y *no de otra*, a través de una propuesta teórica cuyo contenido informativo sea, por consiguiente, el conjunto de consecuencias que prohíbe o que entran en contradicción con ella. Lo característico de una propuesta teórica, lo que la identifica y distingue frente a otras, es precisamente lo que *prohíbe* que suceda, lo que entra en contradicción con ella –y que, *en consecuencia*, es afirmado por *otra* propuesta teórica alternativa, explícita o no. (Dicho sea de paso, esto constituye un argumento más a favor de lo que antes he denominado la tesis de la proliferación teórica).

Lo que prohíbe la propuesta teórica no es otra cosa más que lo afirmado o, más bien, la masa deductiva de acontecimientos (*contenido lógico*) que implica una teoría alternativa (explícita, o no: es algo *fortuito* que ésta se encuentre formulada en la actualidad, o no; si,

---

general (o sea, de un enunciado universal) resulta ser equivalente al conjunto de consecuencias que prohíbe tal afirmación.

Así, por ejemplo, la perogrullada “Todas las rocas son rocas,” es una proposición lógicamente verdadera, no porque “...it describes the behaviour of all posible facts but simply because it does not take the risk of being falsified by any fact; it does not exclude any possible fact, and it therefore does not assert anything whatsoever of any fact at all” [K.-R. Popper, (1963), p. 207-208].

Popper introdujo en 1934 la distinción entre lo que constituye el *contenido lógico* de un sistema teórico y su *contenido empírico, explicativo o informativo*. Cfr. (1934) *opere citato*, p. 119.

El primero, se refiere a los enunciados predictivos lógicamente implicados por dicho sistema teórico: los efectos o los enunciados observacionales que predice, las consecuencias que se desprenden del mismo bajo la forma de la predicción de sucesos (un *acontecimiento* ocurre cuando, de forma inesperada, observamos, por ejemplo, que pasa un cometa cerca de la tierra; en cambio, un *suceso* significa que ya sabemos cada cuándo pasa el mismo cometa cerca de la tierra y cuáles son sus características).

Empecemos por señalar que una ley universal lógicamente es equivalente a una serie ilimitada de enunciados particulares, por lo que su probabilidad deberá ser necesariamente cero, nula.

Así, por ejemplo, “Todos los cuervos son negros” posee un contenido informativo mayor que “No existe ningún cuervo verde” pues, mientras que esta última afirmación sólo requiere, para ser desmentida o refutada, de un cuervo verde (o sea, únicamente prohíbe la existencia de un cuervo verde), frente a la segunda, en cambio, se oponen otras teorías, tales como (a) “No existen los cuervos azules,” (b) “No existen los cuervos rojos,” (c) “No existen los cuervos morados,” (d) “No existen los cuervos amarillos,” etc.

Es, por ende, una afirmación muchísimo más interesante, pues indica, no sólo que todos los cuervos han sido negros en el pasado sino que, además, afirma que todos los cuervos serán negros en el futuro (en principio, se refiere a lo que sucede no sólo en esta pequeña provincia del universo que es el planeta tierra, sino que, en realidad, *abarca* todo). Se trata de una afirmación, en estricto sentido, *desmesurada*. Posee más contenido informativo que “No existe ningún cuervo verde” porque *prohíbe más*.

Notemos, también, que, juntos, (a), (b), (c), (d), etc. disminuyen, en todo caso, la probabilidad de “Todos los cuervos son negros” (debido a que constituyen sus enunciados falsadores potenciales) pero, al mismo tiempo, incrementan su contenido informativo, entendido éste como el plexo de consecuencias que prohíbe el sistema teórico, uno de cuyos componentes es el enunciado susodicho.

<sup>255</sup> K.-R. Popper (1934), *opere citato*, p. 68-69.

por ventura, no lo está, ello no significa empero que no pueda idearse y sistematizarse después, acaso por futuras generaciones).

Pensemos en una metáfora: ¿qué significado tendría para alguien estar en todas partes y en todo momento? Significaría exactamente lo mismo que no estar en ningún lugar y en el transcurso de ningún lapso de tiempo.

Ahora, si de alguna misteriosa forma pudiéramos comunicarnos con este personaje y lo exhortáramos a que observe y describa lo que ve, resulta que, en ningún momento y desde ningún lugar, observaría cualquier cosa y, por ende, *ninguna*: pues para él no habría *nada digno* de ser observado.

Esta sería, en realidad, la perspectiva de Dios: una perspectiva que no se halle en ningún lugar y en ningún momento. Fuera del espacio y del tiempo. Con esta imagen llevamos hasta sus últimas consecuencias la perspectiva de un observador genuinamente imparcial, neutral, que pudiera distanciarse y ser, así, “objetivo.” Ciertamente ya no habría, en él, un marco teórico-lingüístico detrás de sus observaciones. Pues observaría todos los sucesos posibles, pasados, presentes y futuros y, en consecuencia, ninguno.

La observación es posible solamente allí donde pueden estar en juego una pluralidad de perspectivas y, así, un genuino contraste de puntos de vista.<sup>256</sup> Correlativamente, sucede que una propuesta teórica empírica explicativa sólo puede ser tal si es que se encuentra en relación con otras alternativas (que estén formuladas explícitamente, o no). Una propuesta teórica sólo puede ser tal, pues, si es que se halla en competencia con otras.

En suma, y atendiendo a lo que he dicho hasta aquí, tenemos entonces que explicar algo, dar cuenta de un suceso o fenómeno que reclama nuestra atención, significa lo mismo que decir por qué las cosas son de una manera y *no* de otra. Pero esto implica, a su vez, que hay un número ilimitado de teorías posibles que pueden también explicar los datos, “hechos empíricos” o informes “observacionales,” pues la cantidad de cosas observables es infinita (y por eso, con las propuestas teóricas, lo que se hace no es otra cosa más que seleccionar, de entre la infinita variedad de “hechos” u “observaciones” lo que nos ha interesado, lo que consideramos *digno* de observar; pero por ser selectivas, las descripciones también habrán de ser, inevitablemente, *exiguas*).<sup>257</sup>

Y, a su vez, esto significa que, mientras se incrementa el contenido informativo de una propuesta teórica, aumenta también el número de teorías alternativas (formuladas, o no) las cuales brindarían explicaciones distintas y, acaso, opuestas e incompatibles en relación con aquélla: pues, como hemos visto, el contenido informativo se ha definido entretanto bajo los términos del conjunto de efectos o de consecuencias que prohíbe la teoría, o sea, como el conjunto de sucesos o de fenómenos explicados (o por explicar) y predichos (o por predecir) con base en otras propuestas teóricas alternativas. Esta es la razón por la que los datos empíricos o las “observaciones” son compatibles con una infinidad de teorías.<sup>258</sup>

---

<sup>256</sup> Los cuales, en principio, no tendrían por qué ser necesariamente opuestos entre sí: bien podría ocurrir que cada una de las perspectivas pudieran *complementarse* unas con otras.

<sup>257</sup> Una descripción total, que abarque todas las observaciones posibles, tal y como he sugerido, es algo que sólo podría hacer Dios. Por ende, un mortal, alguien que buscara ser objetivo al intentar conseguir algo así, únicamente obtendría una mezcla indiscriminada, desordenada, abigarrada y sin sentido de datos no vinculados entre sí.

<sup>258</sup> Considérese también el ejemplo de Quine sobre la traducción radical y la indeterminación de la referencia ¿qué podría significar “gavagai”? Cfr. su (1990), *opere citato*.

Mientras más se incrementa el contenido informativo de una propuesta teórica, tanto más ingeniosa, audaz, creativa, original y arriesgada será. Esta última reflexión, por cierto, cobra sentido merced a una tesis de mucho mayor alcance:

Podemos decir que la capacidad explicativa (potencial heurístico) de un sistema teórico es inversamente proporcional a su probabilidad. Y también podemos afirmar que la misma resulta ser, en cambio, directamente proporcional a su refutabilidad. En un escrito de la década de los años sesenta, Popper expuso esta tesis con una claridad excepcional:

El contenido informativo de la conjunción de dos enunciados cualesquiera, digamos  $a$  y  $b$ , es siempre mayor, o por lo menos igual, que el de cualquiera de sus componentes.

Por ejemplo, sea  $a$  “el viernes lloverá” y  $b$  “el sábado hará buen tiempo.” Es evidente que el contenido informativo de la conjunción de ambos enunciados será mayor que el de cualquiera de ambos, considerados aisladamente; asimismo, es del todo indiscutible que la probabilidad de cada uno, considerándolos de modo aislado, será mayor que si, en cambio, los unimos: la conjunción de ambos será menos probable que la de uno cualesquiera.

$$\begin{aligned} Pa &\geq Pab \leq Pb \\ Cta &\leq Ctab \geq Ctb \end{aligned}$$

¿Qué se sigue de todo esto? Sugiero que pensemos en lo siguiente.

Lo primero que cabe observar es que la relevancia que tiene, desde esta perspectiva, el principio lógico de no contradicción, estriba en constituir el órgano de la crítica, *sin que sea relevante ni fructífero*, en cambio, *en lo que se refiere al descubrimiento o ampliación del saber*.

El investigador que busque la verdad (y que, por tanto, busque incrementar el contenido informativo de sus hipótesis) deberá ser osado, imaginativo, audaz, creativo. Deberá lidiar con las contradicciones.<sup>259</sup> Tendrá que abordar las contradicciones no de la manera como lo hace el lógico (quien las considera como anatema, como lo que hay que evitar a toda costa), sino de modo tal que vea en ellas un *reto*: un *desafío*.

Deberá, para expresarlo recordando la sabiduría de los presocráticos, aprender a esperar lo inesperado –a diferencia de lo que sucede, por ejemplo, con el técnico.

Una contradicción, para un lógico, significa que no hay un mundo posible en el que lo afirmado por dicha proposición contradictoria sea el caso. Y, aunque suene extraño, esto es, precisamente, lo que significa aprender a esperar lo inesperado: en vez de proponerse evitar a toda costa las contradicciones, de lo que se trata, más bien, es de encararlas y *arriesgarse* con el fin de incrementar la información; de lo que se trata es, hasta cierto punto, de *ir tras ellas*.

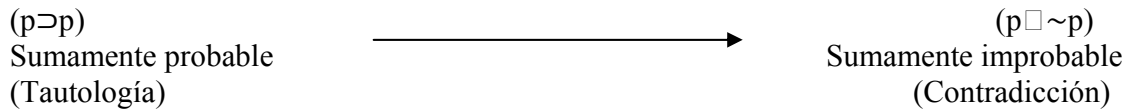
Apoyo estos últimos exhortos en lo que sigue.

Si entendemos que detrás de una contradicción (asumiendo que por ésta nos referimos a dos enunciados opuestos que aparecen en una misma afirmación) hay una disyuntiva que hemos decidido dar por sentado como genuina, entonces cabe afirmar que la búsqueda del incremento de contenido informativo significa el intento de mostrar por qué las presuntas disyuntivas que presupongan las contradicciones en realidad *no* son tales.

---

<sup>259</sup> Aunque su objetivo también sea acabar con ellas a través de la crítica. Cfr. K.-R. Popper (1963) *opere citato*, Capítulo 15, “¿What is dialectic?” p. 312 y ss. Popper le concedió una importancia exagerada al aprendizaje crítico, pero esto es algo que considero como un defecto en sus puntos de vista.

Es aquí como adquiere sentido mi afirmación de que para Popper la investigación no consiste en establecer verdades sino, ante todo, en *buscarlas*. Con respecto al incremento de información, el investigador habrá de comportarse más como un artista que como un lógico o como un técnico. Si se propone *descubrir*, si su labor está orientada en pos del *asombro*, su labor habrá de estar orientada de la siguiente forma:



Y esta consideración (la de que, en lo que concierne a la ampliación del conocimiento, lo mejor es que el investigador se comporte como un artista), la sustento además en lo que Popper mismo coligió de la tesis que acabo de exponer:

“This trivial fact has the following inescapable consequences: if growth of knowledge means that we operate with theories of increasing content, it must also mean that we operate with theories of decreasing probability (in the sense of the calculus of probability). Thus if our aim is the advancement or growth of knowledge, then a high probability (in the sense of the calculus of probability) cannot possibly be our aim as well: *these two aims are incompatible*.”<sup>260</sup>

Acaso debiera insistirse más, por parte de los epistemólogos, en que este “hecho trivial” constituye un poderoso argumento frente a la identificación del conocimiento con la certeza y, por añadidura, tal y como ya he indicado, frente a la irreflexiva asimilación que hacen los pragmatistas entre la ciencia y la técnica.

Ahora ya estamos mejor pertrechados con argumentos para aquilatar la consideración con la que empecé este apartado, referida a la cláusula sobre el recurso a hipótesis auxiliares que no sean *ad hoc*.

Si la teoría, gracias a un sistemático pero ilegítimo recurso a hipótesis auxiliares, elude los posibles contraejemplos o refutaciones al permitir -y al ser compatible con- *cualquier* tipo de observación, entonces se sustrae a la crítica y queda al margen, por tanto, de la exigencia de objetividad. (Eso sí: quien haya decidido proceder de esa manera acabará fortaleciendo su sentimiento subjetivo de *confianza* y de *seguridad* frente a los retos del entorno. Pero, en la misma medida, a esa misma persona -o grupo- *le resultará cada vez más difícil aprender de sus propios errores*).

Las condiciones que se requieren satisfacer al recurrir a hipótesis auxiliares con el fin de salvar a una propuesta teórica de la refutación son, entre otras, las siguientes:

- 1.) Deben incrementar el contenido informativo (potencial heurístico),
  - 1.1.) formulando nuevas predicciones y saliendo avante con respecto a las mismas, y
  - 1.2.) arrojando luz a nuevos y más interesantes e intrincados problemas.
- 2.) Deben ser contrastables independientemente.

Ahora bien, pido al lector que tenga presente estos requisitos que exigió Popper para la admisión justificada de hipótesis auxiliares, gracias a las cuales los investigadores puedan

<sup>260</sup> *Idem*, (1963), *opere citato*, p. 218.



‘sacar provecho de la experiencia,’ y que recuerde, sobre todo, que al despojar de contenido informativo a una propuesta teórica (abusando del recurso a hipótesis auxiliares que *no* incrementen el contenido informativo y que, a su vez, *tampoco* puedan ser contrastadas de manera independiente, siendo, por tanto, *ad hoc*), se acabará por explicar con ella *cualquier cosa* –y, por consiguiente, *nada*. Pues esta misma reflexión la retomo en el capítulo dos, en el contexto del examen que hago allí del dilema a que conduce la tradición metodológica substantiva en la teoría del conocimiento.

En el capítulo dos es en donde ofrezco una lectura del debate entre Popper y Duhem en la que, además, pongo especial énfasis en la enriquecedora síntesis o conciliación, por parte de Lakatos, de los mejores argumentos que nos brindaron aquéllos y que evita, a su vez, los respectivos límites e insuficiencias en sus respectivos puntos de vista. Y todo esto, teniendo en mente que el suyo, a mi juicio, es un modelo de la racionalidad del cambio teórico-conceptual que consigue superar la falsa disyuntiva que se encuentra detrás de la tradición metodológica substantiva.<sup>261</sup>

Pero antes de terminar, hay todavía otra forma de superar el carácter autorreferencial de la tesis sobre la carga teórica que no puedo dejar de tomar en cuenta.

La posición epistemológica que adopta Kuhn en su modelo del cambio científico, por ejemplo, también supera dicha circularidad porque, en lo que describe como *ciencia normal*, al menos *uno* de los objetivos principales que los investigadores persiguen es, precisamente, el de incrementar el contenido informativo del paradigma *ampliando* los ámbitos a que puede abocarse con provecho:

“...the extension of existing theory to areas that it is expected to cover but in which it has never before been tried.”<sup>262</sup>

Kuhn delinea, de esta forma, un proceso acumulativo que también reclama, no obstante, creatividad e imaginación por parte de los investigadores, un proceso en el que se explora el caudal de potencialidades del paradigma en que se esté trabajando.

Nótese que detrás de la concepción del cambio entre paradigmas, durante una revolución científica, *no hay una concepción que lo haga depender de la acumulación* de propuestas que profundicen cada vez más en la realidad (y éste, dicho sea de paso, sí que constituye un supuesto importante con el que se comprometió el racionalismo crítico, como se verá en el siguiente párrafo).

El tipo de acumulación para Kuhn es, así, *intraparadigmático* y, más que un tipo de acumulación pasiva de datos o resultados experimentales, es un proceso detectivesco que estriba en resolver acertijos o enigmas (algo parecido a un juego en el que pierde todo aquél que, al presentarse una anomalía, le eche la culpa de ella al paradigma, sin asumir su propia responsabilidad y, sobre todo, al no ser lo suficientemente creativo, osado ni audaz como para convertir un aparente fracaso, en un éxito). No es desdeñable advertir que esto último muy bien se corresponde con lo que Popper consideró como el recurso legítimo de hipótesis auxiliares.

---

<sup>261</sup> La disyuntiva es: o bien hay un conjunto de reglas que determinan sin ambigüedad *cómo* y *cuándo* seleccionar o rechazar una propuesta teórica, o bien el cambio científico es sencillamente irracional. Véase el § 1 del estudio introductorio.

<sup>262</sup> T.-S. Kuhn (1977), *opere citato*, “The essential tension: tradition and innovation in scientific research,” p. 233.

En la ciencia normal de lo que se trata también es de replantear problemas (encontrando acaso nuevos) e incrementar el hallazgo de datos empíricos. Se explora, digamos, de lo que es capaz la matriz disciplinar: se trabaja en pos de éxitos empíricos que, desde luego, los investigadores no pueden conocer de antemano, sino que, en sentido estricto, *descubren*.

Y es así como, en estos términos, se supera el problema de la circularidad: es así como se explica el aprendizaje de la experiencia. Cuando se presentan contraejemplos, sólo un investigador muy audaz (en realidad, temerario e irresponsable) podría albergar la idea de abandonar su paradigma.

Desgraciadamente, Popper hizo una caricatura de esta labor cuando se refirió a ella, en el mejor de los casos, como a un tipo de rutina y, en el peor, como a un tipo de dogmatismo u obstinación precientífica, dogmática, irreflexiva y, por si fuera poco, relativista.

Lo cierto es que Kuhn reconoce dos tipos de cambio científico: el que ocurre durante la ciencia normal y el que se presenta o, más bien *sobreviene* (utilizo este verbo para enfatizar el carácter *no discursivo* de dicho cambio), durante una revolución científica. Por lo demás, es necesario mencionar que, en el *Postscript 1969*, él ya no caracterizó este último tipo de cambio científico bajo los términos de un *switch gestalt*, como lo hizo en *The structure of scientific revolutions*, sino que, más bien, lo explicó con base en el concepto de *persuasión*, el cual, por cierto, autores como Pérez Ransanz y Ambrosio Velasco lo han vinculado con la noción aristotélica de *prudencia*, por un lado, y con lo que Duhem llamó *bon sens*, por otro.<sup>263</sup>

Independientemente del término que decidamos usar, lo importante es tomar en cuenta que de esta manera es como Kuhn renunció a lo que denominé la tradición metodológica substantiva, cuyo núcleo fue para él un tipo de *racionalidad algorítmica*.<sup>264</sup>

Más adelante, en el capítulo dos, definiendo que esta forma de superar el falso dilema de aquella tradición es inadecuada porque, incluso cuando nos brinden buenos e irrenunciables argumentos para abandonarla, éstos son *insuficientes* en la medida en que, con ellos, se siga descuidando el problema de la objetividad (afirmo que el indudable mérito de Lakatos, en este sentido, no fue otro que el de *asimilar* tales argumentos tomando completamente en serio, a su vez, dicho problema).

Puedo decir hasta aquí que el principal objetivo que me propuse en este apartado quedó ya alcanzado, en lo que se refiere a la exposición que presento de una de las maneras como Popper mostró lo que significa *aprender de la experiencia* habiendo aceptado, al mismo tiempo, la tesis sobre la carga teórica de cualquier observación.

He dado cuenta, pues, del modo cómo él solucionó el problema del presunto carácter autorreferencial que, a primera vista, subyace a dicha tesis, con base en dos argumentos: el de la proliferación *inter-teórica* y el de la ampliación *intra-teórica*.

El análisis cuidadoso de esta última, además, arroja luz a lo que en la introducción he llamado una forma de *aprendizaje receptivo*, aunada a un tipo de *progreso heurístico*.

A continuación, y para finalizar este capítulo, abordaré la otra faceta de esta respuesta dual a la cuestión sobre cómo es posible el aprendizaje de la experiencia. En ésta, como lo

---

<sup>263</sup> Sobre el énfasis en el papel que tiene para Kuhn la persuasión durante el transcurso de una revolución científica, véase en su (1962) *opere citato* el "Postscript 1969," Sección 5: "Exemplars, incommensurability and revolutions," p. 198 y ss.

<sup>264</sup> *Idem*, su (1977) *opere citato* Parte II, Capítulo 11: "Logic of discovery or psychology of research," p. 266 y ss. En este punto, me parece, Kuhn abreva de la última filosofía de Wittgenstein.

apreciará el lector, el problema central es el de la subdeterminación empírica de las teorías. La solución brindada por Popper al mismo, como mostraré, no fue otra que la del debate *interteórico* –ligado al *aprendizaje crítico* y a un tipo de *progreso lineal*.

### § 3.3.3. Sobre la subdeterminación empírica de las teorías: debate crítico *interteórico* (aprendizaje crítico y progreso lineal).

“Para quien no hay nada malo, tampoco hay nada bueno.”

Gracián

1.- *Presentación general del problema.* En la sección (ii) del § 3.3.2 he dicho que explicar un acontecimiento (o una regularidad interesante, que haya provocado nuestra admiración) significa deducir un enunciado que lo describe a partir de una, o de varias, leyes universales y de ciertas condiciones iniciales. Esto significa admitir que la investigación epistémica (y, en específico, la científica) trabaja ineludiblemente con leyes universales, pues éstas son *un* componente primordial de los sistemas teóricos (con el propósito de evitar malentendidos, por favor adviértase que no afirmo en ningún momento que tales enunciados sean la única y exclusiva unidad de análisis epistémico: sólo afirmo que, aun habiendo asimilado la tesis del holismo epistemológico, éstos *siguen siendo, con todo, componentes indispensables de los sistemas teóricos*, y ello es así debido sencillamente a que continúan desempeñando un papel indispensable en la discusión sobre la validez de las propuestas teóricas).

Como ya sabemos, estos enunciados tienen la forma lógica de “todos los  $x$  son  $y$ .” Ahora bien, si afirmamos, usando el ejemplo más trillado, que “todas los cisnes son blancos,” lo que estamos afirmando no es sólo que todos los cisnes han sido blancos hasta el momento, es decir, no sólo decimos que todos los ejemplares de cisnes vistos en el pasado han sido blancos, sino que también afirmamos que todos los cisnes *habrán* de ser blancos en el futuro. Y algo más; afirmamos que todos los cisnes poseen dicho rasgo no sólo aquí, en esta pequeña provincia del universo que es el planeta tierra, sino que tal afirmación, bien entendida, apunta nada menos que a la *totalidad* de las posibles experiencias en *cualquier* parte: *abarca todo*.

Es precisamente porque tales enunciados abarcan demasiado por lo que los datos que la investigación empírica pueda brindarnos, por numerosos que llegue a ser, jamás podrán *garantizar* la validez a que dichas afirmaciones (por su misma forma lógica) aspiran.

En esto estriba el argumento conocido como la *subdeterminación empírica* de las teorías (o, si se quiere, la *infradeterminación de las teorías por la experiencia*). Es bastante claro que el mismo no es más que una extensión (y una consecuencia) del análisis humeano sobre el principio de causalidad, por lo que debe entenderse, a su vez, como una crítica a la validez de las inferencias inductivas: es una crítica a la pretensión de inferir enunciados universales a partir de una serie acumulativa de hipótesis empíricamente verificables, esto es, a partir de una recopilación pormenorizada y minuciosa de una serie de observaciones y datos empíricos con el propósito de explicar un acontecimiento específico.

2.- *El modo como adquiere perfil este problema en la discusión entre Hume y Kant, junto con la intervención de Popper.* Una reconstrucción del debate entre estos grandes filósofos es la que puede muy bien arrojar luz sobre el problema. En lo que sigue, trataré de exponer brevemente los pormenores del mismo con el fin de mostrar cómo es que aquél emerge y, a su vez, presentaré la solución que defendió el racionalismo crítico.

Conviene empezar señalando, de nuevo, que es a partir de Hume que no tenemos otra alternativa más que la de lidiar con la famosa tesis acerca de la subdeterminación empírica de las teorías. Bajo los términos de la filosofía del lenguaje, Popper replanteó y extendió la significación del problema en el que nos sitúa esta tesis al afirmar que, detrás de nuestras afirmaciones, hay términos *disposicionales* que nos refieren un tipo de conducta regular, legal, uniforme, que, por consiguiente, *trasciende* la experiencia: no los podemos, por tanto, verificar; son términos hipotéticos, conjeturales –siempre revisables (véase § 3.2).

Obviamente al margen del giro lingüístico, Kant en modo alguno aceptó la respuesta idealista, subjetiva, psicológica, la cual, como mostraré enseguida, Hume brindó con respecto a este problema, al explicar que las inferencias inductivas descansan, en última instancia, en el hábito y en la costumbre, por lo que se propuso resguardar la objetividad del conocimiento científico con base en lo que llamó *idealismo trascendental*.

Tendría que haber, de acuerdo con lo que argumentaba Kant, un principio de causación universal *inherente* al entendimiento humano. Pues, si...

“...uno quisiera eludir estas fatigosas investigaciones diciendo [sin más] que la experiencia ofrece ejemplos incesantes de semejante regularidad de los fenómenos, ejemplos que bastan para suscitar la abstracción del concepto de causa y, a la vez, confirmar la validez objetiva de tal concepto, entonces no se advertiría que es absolutamente imposible que surja así el concepto de causa. Éste o bien debe fundarse enteramente *a priori* en el entendimiento, o bien debe ser abandonado por completo como pura fantasmagoría.”<sup>265</sup>

Para Kant las leyes de la ciencia de la naturaleza no pueden depender del hábito ni de la costumbre. Si Hume hubiese acertado en este punto, las estaríamos arrojando al abismo de la contingencia, dando al traste así con su objetividad. Por tal motivo el enlace causal, para Kant, posee el atributo de *necesidad*: se trata de un enlace necesario el que hay entre las causa y el efecto, y que no depende, en cambio, de una explicación genética psicológica (idealismo subjetivo).

En los *Prolegómenos a toda metafísica del futuro* es taxativo:

“El concepto de causa es [...] un concepto puro del entendimiento, concepto que se distingue completamente de toda percepción posible y que sólo sirve para determinar aquella representación que está contenida bajo él, con respecto al juzgar en general, por tanto, para hacer posible un juicio universalmente válido.”<sup>266</sup>

---

<sup>265</sup> I. Kant (1781,1787) *opere citato*, A/91, p. 124-125. Examinar y ofrecer una prueba de la legitimidad o justificación del plexo de categorías (estética y analítica trascendentales) es algo para lo cual no resulta posible recurrir a la experiencia, precisamente porque espacio, tiempo (como formas de la sensibilidad), y cantidad, cualidad, modalidad y relación (como formas del entendimiento), “se refieren a sus objetos sin haber tomado nada de la experiencia para representarlos” (A/86, p. 121). De ahí que se deba optar por una deducción trascendental de las categorías. La pregunta por las condiciones de posibilidad de la experiencia es, en un sentido todavía más relevante, la cuestión por sus condiciones de *validez* objetiva.

Con todo, a diferencia de las categorías de la sensibilidad, las del entendimiento “no nos representan [...] las condiciones bajo las cuales se nos dan objetos en la intuición” (B/122, p. 123). Los juicios de percepción no son necesariamente juicios de experiencia: el nexos causal, sin la función que ejercen las categorías del entendimiento, sería vacío, se encontraría desprovisto de sentido, aun cuando los fenómenos siguieran ofreciéndonos objetos a nuestra intuición: pues el *pensar* no compete a las categorías de la sensibilidad.

<sup>266</sup> *Idem*, *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir* (1763), Madrid: Istmo, 1999, “De la principal cuestión trascendental” Segunda parte: “¿Cómo es posible la ciencia natural pura?” –parágrafo 20, p. 135.

Por su parte, la llamada lógica de la investigación no necesitó recurrir a este expediente para responder al reto de Hume encarado por Kant, es decir, el reto de dar cuenta de la objetividad en la ciencia. Esta escuela argumentó que, aun aceptando que siempre hay un marco teórico *a priori* detrás de cualquier observación, ello empero no significa que tales presupuestos, que posibilitan la investigación de la experiencia (ordenando, clarificando, brindando sentido y unidad), sean válidos *a priori*.<sup>267</sup> Podría ocurrir que, a la larga, tuvieran que abandonarse.

En lugar de aceptar la clásica formulación de la pregunta de Kant, en la que se identifica la ciencia con los juicios sintéticos *a priori*, es decir, con el conocimiento certero y bien establecido, procedió planteando dicha pregunta en *condicional*: ¿por qué este tipo de saber *tendría* que ser válido no sólo para mí, sino para quien sea? Al menos en principio, esta reformulación de la pregunta kantiana indica que el conocimiento no debería identificarse con un resultado, sin con un proceso: *si* se diera el caso de la consecución de un consenso total y definitivo, dicho saber sería, en efecto, válido.

(La identificación kantiana del conocimiento con la certeza se cristaliza en la exigencia de *necesidad y estricta universalidad* que considera como rasgos distintivos del saber: una proposición como “El agua hierve a 100° centígrados” tendría que ser, para Kant, no sólo estrictamente universal sino necesaria, en el sentido de que *no podría ser el caso que en el futuro*, con base en ulteriores contrastaciones, nos llegáramos a percatar de que la misma es falsa. El alto precio que se tiene que pagar al sustentar la objetividad científica del modo como lo hace Kant, es el de suponer que el conocimiento sea inatacable y definitivo).

Popper sostuvo convincentemente que hay un punto medio entre la suposición de que el concepto de causa deba “fundarse enteramente *a priori* en el entendimiento,” o que deba “ser abandonado completamente como pura fantasmagoría.”

Pero, a todo esto, ¿cuál es el principal argumento de Hume que escandalizó a Kant? En la *Investigación sobre el entendimiento humano* Hume clasifica los razonamientos de la siguiente manera: 1.- *demostrativos*, que tratan sobre la como se relacionan las ideas, y 2.- *morales*, abocados a los hechos existentes (pues, nos advierte, se debe tomar en cuenta que, sobre los sucesos en la naturaleza podemos imaginar que se presenten de otra manera, o que incluso dejen de suceder, sin que con ello incurramos en ninguna contradicción).

Afirma además que...

“...todos los argumentos referentes a la existencia están basados en la relación de causa y efecto, que nuestro conocimiento de esa relación se deriva enteramente de la experiencia, y que

---

<sup>267</sup> Un ejemplo que presenta Kant del hecho de que “existen realmente en el conocimiento humano [...] juicios necesarios y estrictamente universales, es decir, juicios puros *a priori*” [“Introducción” a su (1781,1787) *opere citato*, II, B/5, p. 44], y que podemos extraer del uso ordinario del entendimiento, es la siguiente proposición: ‘Todo cambio ha de tener una causa.’ Y es que, según él, “en ésta última el concepto mismo de causa encierra con tal evidencia el concepto de necesidad de conexión con un efecto y el de estricta universalidad de la regla, que dicho concepto desaparecería completamente si quisiéramos derivarlo, como hizo Hume, de una repetida asociación entre lo que ocurre y lo que precede y de la costumbre (es decir, de una necesidad meramente subjetiva), nacida de tal asociación, de enlazar representaciones [...] Pues, ¿de dónde sacaría la misma experiencia su certeza si todas las reglas conforme a las cuales avanza fueran empíricas y, por tanto, contingentes?” (*Ibidem*).

Debido a lo anterior, Popper pudo escribir que Kant se propuso sortear la dificultad que expuso Hume “...by taking the principle of induction to be ‘*a priori* valid.’ But I do not think that his ingenious attempt to provide an *a priori* justification for synthetic statements was successful” [(1934) *opere citato*, p. 29].

cada una de nuestras conclusiones experimentales se extrae bajo la suposición de que el futuro será acorde con el pasado.”<sup>268</sup>

En este orden de ideas es en el que se plantea el problema acerca de en *qué* pueda basarse nuestra suposición de que una relación o vínculo causal entre, por ejemplo, dos sucesos que sucedieron en el pasado, una relación repetida muchas veces, deba permitirnos suponer que en el futuro deberá ocurrir lo mismo.

¿Cuál es el *razonamiento* que nos permite inferir que si de A siguió B durante cientos o miles o millones de años, tenga, el año siguiente, que pasar lo propio?

Es posible suponer, por ejemplo, que dicho razonamiento consiste en la *uniformidad de la naturaleza*. Pero entonces ¿cuál es el *status* de tal razonamiento? ¿Es demostrativo? No puede serlo, porque se trata de una afirmación acerca de lo que sucede en el mundo. ¿Es entonces experimental? Si sucede esto último, en tanto que enunciado general, tuvo que haber sido inferido a partir de la recopilación minuciosa, pormenorizada, escrupulosa, de una serie acumulativa de datos empíricamente contrastables (y esto último significa que se ha inferido de manera inductiva).

Mas con esta última solución no haríamos otra cosa que movernos en un círculo vicioso, pues dicha respuesta al problema presupone, sin duda, lo que se trataba de probar.<sup>269</sup> Por consiguiente, para Hume resulta imposible...

“...que algún argumento basado en la experiencia pueda probar la semejanza que comparten el pasado y el futuro, pues cualquier argumento de este tipo se halla fundado en la presuposición de tal semejanza.”<sup>270</sup>

En suma, si no queremos que las leyes de la ciencia de la naturaleza caigan en el abismo de la contingencia (haciendo depender el nexo causal, que subyace a ellas, del frágil hábito y de la cambiante costumbre) la pregunta que se debe contestar, entonces, se refiere a la objetividad del conocimiento que, para Kant, es la siguiente: *¿por qué este saber es válido no sólo para mí sino para quien sea?*

Kant, con respecto a su solución al problema de la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori*, señaló que el marco categorial (estética y analítica trascendentales) que permite la investigación de los objetos de la experiencia posible es, al mismo tiempo, el que garantiza la objetividad (y esto significa, ante todo: la validez, la justificación o la imparcialidad) de la experiencia.<sup>271</sup>

---

<sup>268</sup> David Hume, *Investigación sobre el entendimiento humano* (1748), Madrid: Biblioteca Nueva, 2002, p. 97.

<sup>269</sup> Escribe Hume, ahí mismo, en la Segunda Parte de la Sección Cuarta (p. 97), que proporcionar la prueba de la suposición de que el futuro será según ha sido el pasado mediante argumentos “hipotéticos, o mediante otros relativos a la existencia significa, evidentemente, moverse en círculo y dar por satisfactorio lo que justo constituye el asunto en cuestión.”

<sup>270</sup> *Ibidem*. p. 99.

<sup>271</sup> Aquí no está de más recordar el énfasis que, en su (1763), *opere citato*, Kant pone con respecto a la distinción entre juicios de experiencia y juicios de percepción. Véase en la página 81 de este mismo libro, la sección 18 en la segunda parte de “la principal cuestión trascendental: ¿cómo es posible la ciencia natural pura?”

No debe dejar de tomarse en cuenta que la pregunta por las condiciones de posibilidad de los juicios sintéticos *a priori* es, sobre todo, la pregunta -que se remonta a lo defendido por ciertos filósofos en la antigüedad- acerca de las condiciones de validez o justificación del conocimiento.

Y con ello, *a primera vista*, el autor está identificando la objetividad con un consenso total y definitivo *hic et nunc* (tal y como lo hará Popper, más tarde). Pero que es un craso error afirmar lo anterior queda claro tan pronto como entendemos que para Kant la solución al problema de la objetividad es inseparable del dualismo sujeto/objeto.

La justificación del conocimiento se remite a, y depende de, la *cosa en sí*: la cual, como sabemos, es insondable, incognoscible, inescrutable, pero que, en el *sujeto* -y gracias a la *síntesis originaria de la apercepción*- explica la validez u objetividad en la ciencia.<sup>272</sup> De ahí que el *yo*...

“...no [sea] ni intuición ni concepto de ningún objeto, sino la mera forma de la conciencia que puede acompañar a ambas clases de representación y que puede convertirlas en conocimiento si se da otra cosa en la intuición que proporcione la materia de la representación de un objeto.”<sup>273</sup>

Esa “otra cosa” es el mundo externo. Kant se propuso también *probar* la existencia de éste como remedio frente al idealismo subjetivo, el cual amenazaba, en su opinión, con destruir la ciencia, es decir, su validez racional, su objetividad.<sup>274</sup>

---

<sup>272</sup> Kant ha mostrado que no puede haber un conocer del conocer, explicó Schopenhauer, al referirse a este tema, “porque para esto sería preciso que el sujeto pudiera separarse del conocer y entonces conocer el conocer, lo que es imposible” [A. Schopenhauer, *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente* (1813,1847), Madrid: Gredos, 2006, Capítulo VII, § 41, p. 203].

Y es que el problema es el de cuál pueda ser el estatus del *yo*, del *sujeto* en el que está sustentada, en última instancia, la justificación del conocimiento. No puede tratarse de un concepto porque, al dar cuenta de sí mismo, se cometería una petición de principio; pero tampoco podemos explicarlo a través de una intuición, porque es condición de posibilidad y validez de todas las intuiciones. Schopenhauer dijo, con relación a esto, que el sujeto, para Kant, es sencillamente *incognoscible*, pues “el yo que tiene la representación, el sujeto del conocimiento, no puede nunca llegar a ser representación u objeto, siendo, como correlato necesario de todas las representaciones, condición de las mismas” (*ibidem*).

De ahí que, al ofrecernos su interpretación del famoso pasaje de Kant en el que afirmó que “el *yo pienso* tiene que *poder* acompañar todas mis representaciones” [(1781,1787) *opere citato*, “Deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento,” 2da sección, parágrafo 16: “La originaria unidad sintética de apercepción,” B/132, p. 153], Schopenhauer lo explicara brindándonos una memorable imagen, a saber, la del punto inextenso en el centro de la esfera de todas nuestras representaciones, cuyos radios convergen en él [A. Schopenhauer, “Crítica de la filosofía kantiana,” en su (1818) *opere citato*, Volumen I, p. 556].

El problema *análogo* al del estatus del sujeto, tras el giro lingüístico, y en la filosofía de Popper, no fue otro que el de la cuestión por el estatus del principio del falibilismo. A su vez, otra forma análoga de este problema también se presentó, para los positivistas lógicos, en la cuestión por el estatus del principio verificacionista de significado. Consúltese de C.-G. Hempel su “Problemas y cambios en el criterio empirista de significado,” que aparece en A.-J. Ayer (1959), *opere citato*, p. 115 y ss.

<sup>273</sup> Véase I. Kant (1781,1787) *opere citato*, “Dialéctica trascendental,” “Paralogismos de la razón pura,” A/382, p. 352.

<sup>274</sup> *Ibid.* En su “Refutación del idealismo” B/274, p. 246, Kant afirma que la conciencia de mi propia existencia como determinada en el tiempo *presupone* que existe algo externo fuera de mí, o sea, algo que no constituye una “simple representación” (debido a que las representaciones también se llevan a cabo *en* el tiempo, bajo coordenadas espaciotemporales), algo, en suma, externo a los estados (mentales) internos, que a su vez determina mi existencia, porque la *secuencia*, la *sucesión* de tales estados mentales internos, sólo es posible gracias a que hay un punto de referencia fijo que permite *clasificarlos* y *ordenarlos* bajo los términos de un antes, un ahora y un después.

La condición misma de posibilidad del cambio es aquello que permanece: lo externo a mí *posibilita* que llegue a ser consciente de mi propia existencia –pues sólo puedo tomar conciencia de ella en la medida en que está determinada en el tiempo: la conciencia de mí, *muestra* simultáneamente la conciencia de objetos externos a mí. La conciencia de mi propia existencia se realiza en el tiempo, es decir, en un momento dado que es *clasificable*, *distinguible* e *inteligible* (al menos en principio). Sin lo que permanece, cualquier cambio

En la posición de Popper, como hasta este punto hemos visto, ni el sujeto, ni los intentos por probar la existencia del mundo externo, tienen relevancia para satisfacer la exigencia epistemológica de objetividad, y ello debido a que consiguió extraer las consecuencias de una reserva falibilista que adoptó desde el inicio.

El ‘sujeto’ o, en todo caso, el ‘yo pienso’ dejan de ser relevantes porque para Popper la objetividad depende del examen público, intersubjetivo, de la validez *inter-teórica*. No es el sujeto el que, aislado, formula sus teorías y las somete al contraste empírico. El sujeto, en todo caso, se halla *dentro* de una comunidad de investigadores y está inmerso en una tradición (ya he explicado cuál es la relevancia que, en este sentido, tiene el *contexto de descubrimiento* para Popper, durante el segundo argumento que presento para evitar una lectura errada de su posición, en el § 3.2.).

Y con relación a la prueba del ‘mundo externo,’ tal y como ya he argumentado, tenemos que para Popper no resulta ni siquiera posible probar la existencia de las afirmaciones que, *prima facie*, son las más inocentes y obvias en términos epistémicos, pues siempre hay un trasfondo teórico y, por consiguiente, hipotético y falible, detrás de ellas.

Habiendo tomado en cuenta ya el estado del debate: ¿cuál es la solución que ofreció Popper con respecto al problema de la subdeterminación empírica de las teorías?

La solución es lo que ha llamado el “enfoque crítico,” que presupone el argumento de la asimetría lógica que hay entre la verificación y la falsación. Y esto significa, brevemente, que, si bien no es posible verificar las leyes universales merced a que los informes y datos empíricos y observacionales habrán de ser, siempre, exiguos para satisfacer la exigencia de validez o justificación a que espiran por su misma forma lógica, esto no significa, con todo, que no puedan descartarse a través de contraejemplos empíricos convincentes.

Con esta manera de abordar las cosas, Popper concilió los aspectos irrenunciables en los puntos de vista defendidos, respectivamente, por Hume y Kant. Si bien se admite la crítica devastadora a la validez de las inferencias inductivas, no se descuida, pese a ello, el crucial problema de la objetividad del conocimiento.

La reserva falibilista es la que le permite replantear la distinción sobre la génesis y la validez del conocimiento en términos *pragmáticos*, esto es, *públicos e institucionales*.

---

sería sencillamente *desconocido* para nosotros: jamás podríamos percatarnos de que algo -lo que sea- cambia. Desconoceríamos, por ende, nuestra propia existencia, pues no podríamos tener conciencia de ella. Desde ningún lugar y en ningún momento no puede haber conciencia alguna. Si no hubiera algo permanente que permita el cambio resultaría imposible percatarnos de nuestra propia existencia, temporalmente determinada, pues nosotros mismos no somos más que sucesiones de estados mentales.

En última instancia, sabemos que algo cambia sólo por *contraste*. Sin lo permanente, el cambio, la secuencia o la sucesión de estados mentales no sería más que una masa abigarrada, desordenada, incoherente y sin sentido: no podríamos distinguir unos de otros, no podríamos saber que unos son posteriores a otros, no habrían coordenadas fijas para establecer vínculos o relaciones inteligibles entre unos y otros. Lo que fue seguiría siendo, lo que será y lo que sucedió se confundiría entre sí, no habría *ahora* y términos como ‘nunca’ o ‘siempre’ se volverían absurdos.

Tal y como Kant mismo lo plantea: lo “permanente no puede ser una intuición en mí. Pues todos los fundamentos de determinación de mi existencia que pueden hallarse en mí son representaciones y, como tales, ellas mismas necesitan un algo permanente distinto de ellas, *en relación con lo cual pueda determinarse su cambio* y, consiguientemente, mi existencia en el tiempo en que tales representaciones cambian.” (“Prólogo de la primera edición,” B XXXIX, P. 32. Las cursivas son mías).



Para examinar la validez de una propuesta teórica podemos usar las predicciones que se deduzcan de ella con el peculiar propósito de buscar contraejemplos o refutaciones. Es en este aspecto en el que podemos servirnos de la lógica deductiva como de un excelente e indispensable punto de referencia, en lo general, para el desempeño de la crítica, pues permite el vaivén de la argumentación. Para Popper la lógica deductiva constituye el órgano de la crítica, es decir, el instrumento o la herramienta para la argumentación.

En lo particular, podemos recurrir a una de las formas del silogismo hipotético, a saber, la del llamado *modus tollens*, considerando que la lógica deductiva no es sólo la teoría de la transmisión de la verdad de las premisas a la verdad de la conclusión (si en un argumento las premisas son verdaderas, entonces la conclusión habrá de ser, asimismo, verdadera), sino que también, y sobre todo, tenemos que es la teoría de la *retransmisión* de la falsedad de la conclusión a la falsedad de, por lo menos, alguna de las premisas: si la conclusión de un argumento es falsa, entonces también será falsa, por lo menos, una de las premisas.<sup>275</sup>

Popper se cuida mucho de suponer que la lógica deductiva sea un fin en sí misma: esto debe tenerse presente para poder distinguir adecuadamente entre un tipo de falsacionismo dogmático o ingenuo,<sup>276</sup> y un tipo de falsacionismo metodológico o crítico. En efecto, aclara que el argumento de que la falsación de una ley de la naturaleza es tan imposible como su verificación, mezcla...

“...two entirely different levels of analysis [...] On the first level there is a logical asymmetry: one singular statement -say about the perihelion of Mercury- can formally falsify Kepler’s laws; but these cannot be formally verified by any number of singular statements. The attempt to minimize this asymmetry can only lead to confusion. On another level, we may hesitate to accept any statement, even the simplest observation statement; and we may point out that every statement involves *interpretation in the light of theories*, and that it is therefore uncertain. This does not affect the fundamental asymmetry, but it is important: most dissectors of the hearth before Harvey

---

<sup>275</sup> K.-R. Popper (1969) *opere citato*, p. 20-21, decimoquinta, decimosexta, decimoséptima y decimooctava tesis. En su (1934) *opere citato*, leemos que: “My proposal is based upon an asymmetry between verifiability and falsifiability; an asymmetry which results from the logical form of universal statements. For these are never derivable from singular statements, but can be contradicted by singular statements. Consequently it is possible by means of purely deductive inferences (with the help of the *modus tollens* of classical logic) to argue from the truth of singular statements to the falsity of universal statements. Such an argument to the falsity of universal statements is the only strictly deductive kind of inference that proceeds, as it were, in the ‘inductive direction;’ that is, from singular to universal statements” (p. 41).

<sup>276</sup> T.-S. Kuhn (1977) *opere citato*, II, capítulo 11, “Logic of discovery or psychology of research”: “Sir Karl is not, of course, a naïve falsificationist” (p. 281). Enseguida, Kuhn cita un pasaje del libro de 1934 en el que Popper plantea que no pueden haber refutaciones estrictas porque siempre se pueden idear maneras legítimas, e impecables en términos lógicos, de eludir las.

Pero, para contrastar su propia posición con la de aquél, señala que afirmaciones como éstas “...display one more parallel between Sir Karl’s view of science and my own, but what we make of them could scarcely be more different. For my view [alude a las maneras de eludir los posibles contraejemplos] they are fundamental, *both as evidence and as source*. For Sir Karl’s, in contrast, they are an essential qualification which threatens the integrity of his basic position. Having barred conclusive disproof, he has provided no substitute for it, and the relation he does employ remains that of logical falsification. Though he is not a naïve falsificationist, Sir Karl may, I suggest, legitimately be treated as one” (p. 282, añadí las cursivas).

Pero es lamentable que Kuhn no haya mencionado, en este punto, la importantísima distinción que hizo Popper, en el contexto de su discusión con el convencionalismo, entre las hipótesis auxiliares con las que es posible *incrementar el contenido informativo* de una propuesta teórica y las que son meramente *ad hoc*. Y es que tomar en serio lo que implica esta distinción significaría entender que para Popper el recurso a dichas hipótesis cuenta, también, “*both as evidence and as source*.”

observed the wrong things –those which they expected to see. There can never be anything like a completely safe observation, free from the dangers of misinterpretation.”<sup>277</sup>

Conviene advertir que el primer nivel a que se refiere es, digamos, estrictamente *lógico*, mientras que el otro nivel de análisis es, significativamente, *pragmático*. Lakatos se percató muy bien de ello, por lo que escribió cosas como esta:

“The whole of *Logik der forschung* is in an important sense a *pragmatic* treatise; it is about *acceptance* and *rejection* and not about *truth* and *falsehood*. (But it is not *pragmatist*: it does not identify acceptance with truth and rejection with falsehood).”<sup>278</sup>

Esta solución ha generado muchos problemas y una cantidad enorme de objeciones.

Uno de ellos fue el intento, por parte de Popper, de brindar una definición formal de la aproximación a la verdad, en el contexto del problema que consiste en brindar un criterio para garantizar la selección racional *inter-teórica*.<sup>279</sup> Este problema tan sólo lo mencionaré brevemente aquí por dos principales motivos: 1) su autor reconoció que se trató, a fin de cuentas, de un fracaso<sup>280</sup> y, lo que para mí es más importante, 2) se trató de un fracaso en el contexto de los lineamientos que impone lo que he denominado la tradición metodológica substantiva en la teoría del conocimiento. Es por esto último que semejante tentativa tuvo que ser, a fin de cuentas, decepcionante.

Otro problema, que sí abordaré en lo que sigue porque está vinculado con el dilema a que conduce la identificación del conocimiento con la certeza, es el de la posibilidad de que hayan, o no, refutaciones contundentes. Para hacer plausibles estas últimas resulta forzoso admitir la validez de una inferencia inductiva,<sup>281</sup> la cual estaría vinculada, a su vez, con la aceptación de una tesis ontológica de carácter realista. La aceptación de dicha suposición de carácter inductivo presupone haber suscrito la última. Sostendré, en lo que sigue, que este camino conduce, también, a un callejón sin salida.

---

<sup>277</sup> K.-R. Popper (1963) *opere citato*, p. 41, nota 8. Inglés. También téngase en cuenta la distinción que hizo, en 1934, entre la falsabilidad y la falsación: capítulo IV, sección 22, p. 86.

Al parecer, Kuhn jamás entendió las consecuencias que, en términos epistemológicos, trae consigo la separación entre estos dos niveles de análisis que apuntó Popper, pues en las “Consideraciones en torno a mis críticos,” reproducidas en la compilación de sus escritos (2000) *opere citato*, señala que “...Sir Karl da por hecho que los partidarios de teorías en competencia comparten un lenguaje neutral adecuado para la comparación de tales informes de observación. Yo pienso que no es así. Si estoy en lo cierto, entonces ‘verdad,’ al igual que ‘prueba,’ puede ser un término que sólo tiene aplicaciones intrateóricas” (p.195-196). Y, más adelante, remata afirmando que, aunque “él sabe que muchas palabras que necesitan los científicos, particularmente para la formación de enunciados básicos, se aprenden mediante un proceso que no es totalmente lingüístico, trata estos términos y el conocimiento adquirido con ellos como no problemático, al menos en el contexto de la elección de teorías” (p. 201).

<sup>278</sup> I. Lakatos, “Popper on demarcation and induction,” en la versión inglesa de su (1978) *opere citato*, 2, a), p. 155, nota 3.

<sup>279</sup> K.-R. Popper (1963) *opere citato*, Capítulo 10: “Truth, rationality and the growth of scientific knowledge,” p. 215 y siguientes. También véase su (1972) *opere citato*, p. 34-35, p. 66 y ss. y p. 74 y ss.

<sup>280</sup> *Idem*, (1983) *opere citato*, “Introducción de 1982,” V, p. 39 y ss. Sobre la historia del fracaso del criterio de verosimilitud, véase de W.-H. Newton-Smith su (1981) *opere citato*, Capítulo 8: “La tesis de verosimilitud,” p. 201 y ss.

<sup>281</sup> I. Lakatos (1978), *opere citato*, “Popper on demarcation and induction,” 2, p. 154 y ss.

Ambos problemas están estrechamente vinculados en un sentido en el que puso atención Lakatos en dos artículos: en “Popper on demarcation and induction” (1970-71) y en “Cambios en el problema de la lógica inductiva” (1965). La importancia que tiene para Lakatos el ya referido principio sintético inductivo radica en que, según él, permite dar cuenta de la racionalidad del cambio teórico-conceptual. Porque Lakatos la entendió de esta forma, supuso que, de no ser aceptada la posibilidad de dicho “*principio sintético inductivo*”<sup>282</sup> entonces sólo quedaría caer en el “relativismo, el irracionalismo y el misticismo.”<sup>283</sup> Y ello es así porque, afirmó, sólo dicho principio es el que permitiría justificar las directrices metodológicas con las que, a su vez, se busca especificar cómo *incrementar* el conocimiento.

Lo que pienso que es erróneo en esta acusación de Lakatos consiste en que haya creído que, de no estipularse reglas metodológicas apoyadas en aquel principio inductivo, con las que se pudiera asegurar el crecimiento del conocimiento, entonces, él supone, lo único que quedaría es un montón de meras recomendaciones que no podrían resistir un embate por parte del escéptico, pues éste...

“...may hold realist *beliefs*; but, from the statement that ‘the verisimilitude of our scientific theories *can* increase,’ it only follows that our knowledge *can* grow –but without our knowing it.’ *If so, even Popper’s newly found fallibilism is nothing more than skepticism together with a eulogy of the game of science.* Popper’s theory of verisimilitude remains a metaphysical-logical theory which has nothing to do with epistemology.”<sup>284</sup>

E incluso señala que...

“...By refusing to accept a ‘thin’ metaphysical principle of induction Popper fails to separate rationalism from irrationalism, weak light from total darkness. Without this principle Popper’s ‘corroborations’ or ‘refutations’ and my ‘progress’ or ‘degeneration,’ would remain mere honorific titles awarded in a pure game. With a *positive* solution of the problem of induction, however thin, methodological theories of demarcation can be turned from arbitrary conventions into rational metaphysics.”<sup>285</sup>

En primer término, Lakatos yerra cuando supone que las convenciones metodológicas propuestas pudieran ser arbitrarias tan sólo porque con ellas no resulte posible garantizar elecciones o rechazos que sean definitivos e irrecusables. Quizá en este punto se haya confundido, porque es verdad que Popper hizo depender la aceptación o el rechazo de las reglas metodológicas, que propuso y defendió en su filosofía de la ciencia, en una decisión subjetiva que es, en última instancia, subjetiva, arbitraria e irracional. Pero ello se debió *no* a que el progreso epistémico no pudiese recibir apoyo en términos inductivos, sino *porque para Popper los juicios sobre normas y valores nunca fueron posibles.*

En este punto, a Lakatos le preocupó que, en el caso de que no pudiera garantizarse metodológicamente el incremento del conocimiento, entonces la investigación epistémica (lo que denomina el “juego de la ciencia”) careciera de finalidad; le preocupó, en suma, que

---

<sup>282</sup> Lakatos lo llama “sintético” porque contrapone la metodología (un ámbito analítico) a la teoría del conocimiento y a una metafísica realista (la cual, en cambio, pertenecería a un terreno sintético).

<sup>283</sup> *Ibid.* p.159.

<sup>284</sup> *Ibidem.*

<sup>285</sup> *Ibid.* p.165.

el mismo, entonces, careciera de sentido. Y esto hay que entenderlo, sobre todo, tomando en cuenta la lectura que realizó de *The logic of scientific discovery*. En efecto, para él, en ese libro Popper no tuvo ninguna necesidad de justificar la investigación científica apelando a que ésta se halla en pos de la verdad. Y no lo hizo porque, para ello, hubiese tenido que brindar un *criterio de verdad* con el que resultase posible discriminar las teorías verdaderas de las falsas.

En ese momento, sin embargo, Popper aún no conocía los trabajos al respecto de Tarski. Y por esa razón, como dice Lakatos, en ese libro ni siquiera se puede obtener una respuesta clara a la cuestión: ‘¿qué podemos aprender de la investigación epistémica?’ Y peor aún: Lakatos incluso plantea que en ese libro...

“One cannot learn about the world even from one’s ‘mistakes,’ one cannot detect genuine epistemological error unless one has a theory of truth and a theory of how one may recognize increasing or decreasing truth-content.”<sup>286</sup>

En este sentido es bueno aclarar que Popper, si bien no pudo en ese momento sustentar la elección *interteórica* con base en un criterio semejante, sí que lo hizo, sin embargo, al identificar la racionalidad del mismo con la *decisión* de aceptar enunciados básicos con los cuales resultara posible refutar definitivamente un sistema teórico (y, con ello, haciendo depender la justificación del cambio *interteórico* de un acuerdo total y definitivo *aquí y ahora*).

Más tarde, en efecto, su tentativa por garantizar la racionalidad del cambio teórico-conceptual consistió en formular un criterio formal de aproximación a la verdad (al haber asimilado el alcance de la teoría semántica de la verdad que debemos a Tarski). Pero *en todo momento* dio por sentado que, para explicar la racionalidad del cambio epistémico, era necesario admitir como válido el dilema bajo el que se presenta la tradición metodológica substantiva. En todo momento supuso que la objetividad del cambio epistémico dependía de aceptar un resultado.

Sin embargo, me parece que Lakatos también se equivoca al afirmar que en el libro de 1934 no había una finalidad por alcanzar en la investigación epistémica. Por el contrario, en esta etapa Popper entendió la verdad, más bien, como *incremento de información*: el propósito de aquélla era, ya entonces, *plantear preguntas cada vez más profundas*, y una regla metodológica para hacerlo fue, precisamente, la que prescribe evitar el recurso indiscriminado a hipótesis auxiliares que sean *ad hoc*. Lakatos solamente juega con las palabras cuando señala que la labor de plantear preguntas cada vez más profundas, o sea, la búsqueda del incremento de información, equivale a la regla, opuesta al convencionalismo, que prohíbe hacer acopio de hipótesis *ad hoc* (por lo cual, si lo que postula esa regla es también el fin de la investigación, entonces ocurriría que ésta tendría su propósito en sí misma!).

Si Lakatos se equivoca en cuanto a esto, es decir, si se equivoca al no reconocer que el objetivo del aumento del conocimiento *es suficiente* para otorgar sentido a la investigación epistémica y que, a su vez, *basta* para dar cuenta satisfactoriamente de la justificación del conocimiento, entonces podremos concluir que su dramática insistencia en garantizar la selección *interteórica* con base en un principio sintético inductivo, para evitar el peligro de la irracionalidad, se vuelve prescindible. A mi juicio, es una pena que no haya podido darse

---

<sup>286</sup> *Ibid.* p. 156.

cuenta de que su propia concepción del cambio teórico-conceptual es la que nos permite superar el dilema al que nos atenazaba la tradición metodológica substantiva. Que es así, lo haré ver en el capítulo siguiente.

Con estas consideraciones, justifico la distinción entre los dos problemas a que me referí antes: el problema de formular un criterio de verosimilitud para sistematizar la enseñanza filosófica que nos brinda la asimetría entre la verificación y la falsación, por un lado, y el problema de sustentar epistemológicamente la posibilidad misma de que hayan refutaciones contundentes y definitivas, con el fin de dar cuenta de un tipo de progreso lineal.

Con relación a este último problema, la relevancia que tenga una suposición inductiva no tiene que ver con el problema de la racionalidad del cambio epistémico. En este segundo problema, más bien, cabe entender la necesidad de aceptar la validez de una inferencia inductiva como vinculada a la suposición de que, gracias a ella, el resultado obtenido a partir de un experimento crucial pueda ser considerado como inobjetable: como un tipo de conocimiento certero, definitivo. Y esto sin dejar de tomar en cuenta que el resultado que, se asume, ya no será objetado en el futuro, descansa en una *decisión* que justifica ya no seguir con el proceso de justificación que es, en principio, interminable.

Y es que la plausibilidad epistemológica de refutaciones contundentes se vincula, a su vez, con la plausibilidad de una noción lineal del progreso. La pregunta, por ende, a la que daré respuesta ahora, es esta:

¿Cómo resulta posible dar cuenta del aprendizaje crítico y del progreso lineal *sin* tener que ser inconsecuente al aceptar la validez de una inferencia inductiva?

Enfocaré, pues, mi atención en el problema de si puede haber, o no, refutaciones que sean contundentes, es decir, el problema sobre *qué* supuestos epistemológicos tendríamos que examinar para dar cuenta de esta posibilidad y, en el caso de que esta respuesta no nos satisfaga (y argumentaré por qué, de hecho, *no es satisfactoria*), me propongo indicar, a su vez, *qué* otra opción nos queda.

3.- *Sobre el aprendizaje crítico y el progreso lineal.* Para introducir esta temática, lo mejor es presentar un caso sencillo.

Sabemos que la tierra no se encuentra en el centro del universo. Pero, ¿de qué depende la plausibilidad, en términos epistemológicos, de este conocimiento?

Muchos responderíamos que depende de la suposición de que este resultado ya *no* pueda modificarse en el futuro, es decir, depende de que sea inadmisibile admitir la posibilidad de que, a la larga, otras investigaciones, y el apoyo de nuevos y sorprendentes resultados, nos convencieran de que, después de todo, la tierra sí se hallaba en el centro del universo.

En suma: para dar cuenta del abandono de la teoría geocéntrica *es forzoso suponer que, en el futuro, ya no será posible demostrar que la misma hubiese sido, con todo, verdadera.* Y esto nos compromete con la aceptación de un *principio sintético inductivo*, mediante el cual podamos afirmar, con *seguridad*, que ciertos resultados (por ejemplo, la refutación de la tesis geocéntrica) son sencillamente irrenunciables.

Pero esta forma de plantear el problema se opone frontalmente a las consideraciones que hemos antes presentado con respecto a la solución al problema de la atorreferencialidad de la tesis sobre la carga teórica que está detrás de cualquier informe empírico (proliferación *interteórica* y ampliación *intrateórica*; véase el § 3.3.2.).

La sugerencia misma de que puede haber algo así como una refutación contundente y definitiva es del todo incompatible con la primera respuesta que he presentado a la cuestión acerca de *qué* puede significar *aprender de la experiencia*.

Pero, por desgracia, es de esta forma como Popper se planteó el problema. Sin duda fue inconsecuente al haber estado convencido de que puede haber refutaciones definitivas y contundentes<sup>287</sup> (con todo, admito que una réplica justificada a esta acusación nos la podría hacer Popper citando un pasaje de su libro de la década de los treinta y señalando que él nunca identificó la aceptación legítima de una particular hipótesis falsadora con la fuerza de convicción, ni con el peso epistémico que podría tener, una constatación empírica –pues ello significaría incurrir en psicologismo– sino, más bien, con un tipo de *decisión*; pero aun así seguiría habiendo un problema: *el de que la exigencia metodológica de una decisión afin presupondría la identificación de la objetividad con un consenso total y definitivo aquí y ahora*).

Así, tenemos entonces que la cuestión que ahora se nos presenta (después de haber asimilado los argumentos expuestos desde el § 3.3.), es la siguiente:

¿Cómo podemos rehabilitar y hacer justicia al concepto de aprendizaje crítico y a la noción de progreso lineal *sin* cerrar los ojos al argumento de Hume, esto es, *sin* dejar de tomar en cuenta lo que implica el argumento de la subdeterminación empírica de las teorías?

Sostengo que una forma convincente de hacer esto nos la brindó Imre Lakatos –*malgré tout*.

En efecto, en la llamada metodología de los programas de investigación científica que él defendió se admite que, si bien éstos no son refutables de modo concluyente (pues lo que Lakatos denomina *heurística negativa*, que constituye un componente de su metodología, indica que, por motivos epistemológicos, los programas de investigación científica resultan ser *irrefutables por decreto*) sí son, con todo, *sustituibles*. Un programa de investigación no es refutable, pero sí es susceptible de ser contrastado: pues las contrastaciones son las que permiten a los investigadores averiguar si el programa de investigación en el que trabajan es progresivo o no. Que sea progresivo significa que la exploración tenaz, creativa, de sus potencialidades, es *fructífera*.

A su vez, lo que él denominó la *heurística positiva* de un programa de investigación coincide en un aspecto importante con lo que Kuhn llamó *ciencia normal*, pues tanto ésta como aquélla consisten en la actividad sistemática e institucionalizada que se halla en pos de la ampliación *intrateórica* a través, precisamente, de un tipo de *aprendizaje receptivo*. El tipo de progreso que se alcanza aquí es de carácter heurístico, en el sentido de que se refiere a la retroalimentación que brinda una labor exploradora con la que, por ejemplo, sea posible *descubrir* nuevos problemas, *revelar* la relación entre asuntos y temas que antes había pasado inadvertida, formular predicciones audaces y arriesgadas con las cuales sea posible extender o ampliar el dominio de aplicación teórico consiguiendo además, que, al hacer

---

<sup>287</sup> En el capítulo 2 de su (1990) *opere citato*, titulado “Carga teórica e infradeterminación,” Laudan formula el reproche de no ser coherente al personaje que representa y defiende la posición *realista* (Karl Selnam: una mezcla de Popper, W. Sellars y Hilary Putnam). Dicho reproche se lo hace, como cabría esperar, el defensor de una postura *pragmatista* (Percy Lauwey: una mezcla de Charles S. Peirce, Larry Laudan y John Dewey); en esto, el pragmatista suscribe muchos de los argumentos que defiende el *relativista* (Quincy Rortabender: una mezcla de W.V.O. Quine, Richard Rorty y, presumiblemente, Paul Feyerabend).

tales predicciones, el programa de investigación salga airoso, etc. La *heurística positiva* se refiere, como he dicho, a un tipo de *retroalimentación*.

Estas consideraciones, en suma, muestran que, después de todo, es posible conciliar el aprendizaje receptivo y el progreso heurístico con el aprendizaje crítico y el progreso lineal. Ya que, para Lakatos, es posible sustentar en la actualidad el rechazo de la tesis geocéntrica porque, sencillamente, el programa de investigación del que aquella formaba parte *ha dado todo de sí*: es sin duda regresivo y susceptible de ser rechazado, ya que, desde hace ya mucho tiempo, ha dejado de ser enriquecedor. Hace ya mucho que el mismo ha dejado de ser, digamos, heurísticamente fecundo. El motivo de fondo, como se puede observar, *sigue siendo epistemológico*: lo que se le objeta es que ya no permita *ampliar* el conocimiento.

Conviene observar que Lakatos nos brinda, de este modo, un poderoso argumento para entender que, por motivos estrictamente epistemológicos, el aprendizaje receptivo y el progreso heurístico son los que posibilitan el aprendizaje crítico y el progreso lineal.

En esta manera de extraer las consecuencias de la asimetría lógica entre la verificación y la falsación *no* es necesario admitir ningún tipo de supuesto inductivo. Y, con base en ella, tampoco es necesario recurrir, por cierto, a *una decisión* que justifique la aceptación de un resultado mediante un consenso total y definitivo, alcanzado *aquí y ahora*.

Pues el tipo de falibilismo que suscribe Lakatos ha asimilado, entretanto, la enseñanza que la tesis del carácter holístico de cualquier contrastación (Duhem-Quine) ha arrojado en el debate epistemológico. Por eso, su posición la denominó bajo los términos de un tipo de falsacionismo *sofisticado*, si bien es cierto que, con todo, este rótulo podría generar un pernicioso malentendido, al sugerir que para él pudieran haber refutaciones.<sup>288</sup>

A mi juicio, lo mejor sería adjetivar el tipo de falibilismo que su posición admite como *holístico* (con el fin de que, de este modo, podamos distinguirlo con más claridad del que defendió Popper).

En suma, para resumir lo dicho hasta aquí, tenemos que para Lakatos un programa de investigación *se puede contrastar aunque no sea refutable*. Y, asimismo, *aunque no pueda ser refutado, sí puede volverse irremediabilmente regresivo* y, en consecuencia, *sustituible*. Que sea contrastable significa que permanezca abierto tanto al aprendizaje receptivo como a la crítica.

¿Qué imagen nos brinda ahora la respuesta dual a la cuestión inicial acerca de lo que puede significar el aprendizaje de la experiencia? Esta imagen debe incorporar las dos soluciones que he presentado.

Lo primero que cabe destacar es que, en ella, los investigadores se dedican a explorar el mayor caudal posible de potencialidades en sus propuestas teóricas (sacando así provecho de la experiencia) y, a su vez, también las contrastan buscando sus puntos débiles. Mientras menor sea la probabilidad de que sean exitosas las predicciones que puedan formularse con las mismas, tanto mejor, pues ello indicará, sobre todo, que la capacidad explicativa, el contenido informativo o el potencial heurístico que nos brinda el programa de investigación en litigio *es bastante alto*.

Con Popper, podemos aun decir que, *mientras más prohíba, mejor*. Pues el argumento que nos permite entender que el incremento del contenido de información de una propuesta teórica es inversamente proporcional a su probabilidad y, por el contrario, directamente

---

<sup>288</sup> Cfr. I. Lakatos, *Escritos filosóficos 2. Matemáticas, ciencia y epistemología* (1978), Madrid: Alianza Editorial, 1999, "Anomalías versus 'experimentos cruciales,'" p. 283 y ss.

proporcional a su contrastabilidad, sigue resultando especialmente significativo porque nos permite también explicar en dónde radica la autonomía de la investigación epistémica; nos posibilita distinguir esta última de la mera labor que consiste en adquirir conocimientos útiles para satisfacer necesidades vitales, individuales o colectivas (véase el § 3.3.2.).

En esta imagen tenemos, además, que las refutaciones carecen de peso epistémico, pues, con Lakatos, admitimos que la *heurística negativa* vuelve dicho programa de investigación *irrefutable* por decreto. Debido a ello, los investigadores decididamente habrán de conceder mayor importancia a la exploración tenaz y creativa de aquéllas potencialidades (*heurística positiva*) y aceptar que, tal y como lo planteó Kuhn, una refutación *hic et nunc* jamás será endilgada al programa de investigación, sino, más bien, a la incapacidad e incompetencia del científico que la lleve a cabo, reprochándole con buenos motivos que no haya sido lo suficientemente creativo, ingenioso, audaz e imaginativo como para convertir un aparente fracaso en un éxito (‘mal carpintero es aquél que le echa la culpa a sus herramientas’).<sup>289</sup>

Con todo, el examen sobre la validez de las propuestas teóricas se sigue realizando en esta imagen porque la objetividad o justificación sigue siendo un problema epistemológico pertinente. En esta imagen tenemos que a los investigadores les sigue importando averiguar si la teoría general (la explicación de por qué las cosas son de un modo y no de otro) que subyace al programa de investigación es legítima o no.

Pero este examen crítico sobre la validez a que el programa de investigación aspira es posible gracias a que previamente se han explorado todas sus potencialidades, es decir, gracias a que, con anterioridad, se ha hecho todo lo humanamente posible para discriminar los intentos de refutación que son frívolos de los que son serios, separando, a su vez, las refutaciones que pudieran ser consideradas como aparentes de aquéllas que podrían ser, más bien, genuinas (pero con la importante salvedad de que, incluso habiendo hecho esto, nunca se admitiría como genuina la sustitución de un programa de investigación por otro *más que en retrospectiva*: después de que la tempestad ha amainado y cuando las aguas han vuelto a su cauce).

Por último, esta manera de plantear las cosas constituye una tentativa de proporcionar una *versión débil* del progreso acumulativo: una versión que no requiere de un principio inductivo ni de la aceptación de un tipo de realismo metafísico y que, por lo tanto, tampoco considera como un problema pertinente el de averiguar cuáles propuestas teóricas sean *efectivamente* verdaderas y cuáles sean falsas, salvo en el sentido de que la discusión y el debate *está* orientado por la noción de verdad objetiva (verdad, entendida como incremento de información y, en tanto que principio meramente regulativo, como correspondencia).<sup>290</sup>

Ahora bien, esta ingeniosa manera de solucionar el problema de la infradeterminación de las teorías por la experiencia, con base en una lectura audaz de la tesis sobre la asimetría entre la verificación y la falsación, ¿podría quizá recibir un apoyo adicional por parte de la defensa de una tesis ontológica realista? No lo creo; pero aun así vale la pena indagar esto con cierto detalle.

He señalado anteriormente que para Popper el problema de la validez epistémica no depende de una posición ontológica de carácter realista. También he argumentado por qué

---

<sup>289</sup> T.-S. Kuhn (1962), *opere citato*, Capítulo VIII, p. 79.

<sup>290</sup> Sigo a Habermas en cuanto a que por ‘verdad’ entiendo, en este contexto (y bajo los términos de una pragmática de los actos de habla), una anticipación contrafáctica: un principio regulativo que es inalcanzable en la práctica.



el realismo no es necesario, desde la propia epistemología popperiana enriquecida con las aportaciones de Lakatos, para dar cuenta de un tipo de progreso lineal. En lo que sigue, me propongo defender la tesis de que el realismo cobra relevancia en el contexto del rechazo de una concepción instrumentalista de la investigación epistémica.

Veamos. Recorrer este camino quizá permitiría justificar la validez de una inferencia de carácter inductivo, pues haría plausible que el rechazo de una propuesta teórica, a través de una refutación contundente y definitiva, no sólo dependiera de una decisión, sino de *cómo es que sean realmente las cosas*. Pero Popper jamás fue tan ingenuo como para suscribir un tipo de realismo metafísico, así, sin más. Enseguida clasifico y explico en qué consisten dos tipos de realismo metafísico, con el propósito de aclarar cuál de ellos es el que suscribió aquél en su intento de dar cuenta de un tipo de progreso lineal.<sup>291</sup>

Tenemos, entonces:

1) El *realismo metafísico*, con el cual se afirma que hay datos y hechos que pertenecen a un *mundo externo*, el cual es independiente de los agentes que investigan, de sus prácticas y expectativas teóricas dentro de una o de varias comunidades (prácticas y expectativas que tienen lugar en el seno de tradiciones específicas, históricamente bien acotadas), por lado, y

2) El tipo de *realismo metafísico interaccionista* que defendió Popper, el cual sostiene, en cambio, que no hay datos, hechos ni un mundo externo que sean independientes de los sujetos, de sus prácticas sociales, de sus expectativas teóricas y de las tradiciones en las que estén inmersos, por otro.<sup>292</sup>

Debe tomarse en cuenta que este último tipo de realismo defiende que el mundo externo *no es nada sin la interacción* que mantiene con los sujetos y, a su vez, con los argumentos, teorías, problemas, ideas y, en suma, con el acervo cultural y tradicional bien acotado social e históricamente. Por eso, este tipo de realismo es del todo compatible con la tesis de que la objetividad del conocimiento descansa en la discusión interpersonal. El realismo metafísico interaccionista está ligado, más bien, a una noción *causal* de la objetividad (véase el § 3.2. del estudio introductorio) y *no*, como podría suponerse, con un tipo de fundacionismo.

La razón de que ambos tipos de realismo sean metafísicos es bastante simple: no pueden ser contrastables empíricamente, ya que, obviamente, los intentos de hacer algo así tendrían que haber dado por sentado la validez misma de algún tipo de realismo.

Cabe entender esta distinción, aún mejor, si nos preguntamos también *cuáles* son los objetivos a que están ligados ambos tipos de realismo.

El realismo metafísico, por ejemplo, se propone satisfacer la exigencia epistemológica de la objetividad *asegurando* nuestro acceso epistémico a la referencia (por ejemplo, este es el caso en las reflexiones de Villoro), mientras que con el segundo, en cambio, lo que se busca es dar cuenta de una *concepción lineal del progreso* (pues para Popper la validez del conocimiento no dependió nunca del realismo, sino de la discusión pública). Para Popper la distinción entre la génesis y la validez del conocimiento es necesaria para dar cuenta del progreso lineal, desde luego, pero lo contrario no es el caso: mostrar cómo es que pueda ser posible el progreso lineal no es algo necesario para dar cuenta de la validez epistémica.

---

<sup>291</sup> Considero que el problema de sustentar el llamado ‘principio sintético inductivo’ se halla más en la tesis epistemológica del realismo que en la posibilidad, frustrada, de formular un criterio formal de verosimilitud porque, como ya lo he dicho, esta última tentativa es deudora, más bien, de la tradición metodológica substantiva.

<sup>292</sup> Esta es una variante de lo que H. Putnam ha llamado “realismo interno.” Véase, de este autor, su *Las mil caras del realismo* (1987), Barcelona: Paidós, 1994.

Lo anterior indica que, aun cuando no fuera posible dar cuenta de una concepción lineal del progreso con base en un tipo de realismo metafísico interaccionista, ello no afectaría los argumentos que permiten dar cuenta de la objetividad del conocimiento, o sea, del deslinde entre el origen y la validez del conocimiento.

Ahora, el tipo de realismo metafísico interaccionista, como he mencionado antes, no es empíricamente contrastable, pero sí que se puede discutir. ¿Y qué argumento en la literatura de estos temas es el que se esgrime frente a él? Sin duda, el candidato que salta primero a la vista es el de la tesis kuhniana acerca de la inconmensurabilidad. Pues, tal y como afirma su autor, tras una revolución científica los investigadores viven, como si dijéramos, en mundos diferentes: cambian los patrones de semejanza y diferencia que permiten identificar algo como “algo.” Después de una revolución científica, los presupuestos ontológicos (o sea, las respuestas acerca de lo que hay o existe) cambian de un paradigma a otro.

El acento que Popper puso en la dimensión proposicional y sintáctica de las teorías, a través del estudio de la estructura lógica que subyace a las mismas, es sustituido por el énfasis en la transformación de las estructuras taxonómicas que se presenta después de una revolución científica: Kuhn afirmó que esta estructura taxonómica cambia de un paradigma a otro.

Si se quiere, so pena de simplificar demasiado las cosas, puede decirse que el cambio de énfasis fue el abandono de la preocupación en la sintaxis, pasando por la dimensión semántica (que reivindican, por ejemplo, los llamados estructuralistas), para desembocar en el estudio de los factores pragmáticos e históricos que están involucrados en los procesos de adquisición, incremento, consolidación y rechazo del conocimiento.<sup>293</sup>

Una cuestión crucial que se abandona durante este proceso fue la siguiente: ¿cuál es la relación, ya no de los enunciados entre sí, sino de los enunciados o proposiciones con las cosas? La respuesta, tras el impacto que, sin lugar a dudas, tuvo en Kuhn la lectura de las *Investigaciones filosóficas*, consiste en el rechazo de que haya cosas en sí mismas.<sup>294</sup>

Por añadidura, esto implica tanto el abandono de un tipo de realismo metafísico como el tajante rechazo de una concepción *representacionista* del lenguaje.<sup>295</sup>

Durante mucho tiempo, muchos y muy destacados pensadores estuvieron cautivados por la tesis de que lo más importante que se podía hacer con las palabras (es decir, lo que las hacía significativas al separarlas tanto de la mera expresión de emociones y sentimientos como de la charlatanería) era que servían para *describir* lo que sucede, del modo como lo hacen los científicos.<sup>296</sup>

Pondré a continuación un ejemplo muy trivial sobre el cambio que las *Investigaciones filosóficas* ocasionaron en la teoría del significado.

---

<sup>293</sup> Una indispensable y excelente compilación de trabajos sobre la teoría del significado la realizó Luis M. Valdés Villanueva en *La búsqueda del significado* (1991), Madrid: Tecnos, 2000.

<sup>294</sup> Sobre la influencia de la segunda filosofía de Wittgenstein en Kuhn, véase el libro de Barry Barnes: *T.-S. Kuhn y las ciencias sociales* (1982), México: FCE, 1986. Sobre el drástico cambio que significó la segunda filosofía de Wittgenstein con respecto a sus ideas en el *Tractatus Logico-Philosophicus* consúltese el ensayo de Alejandro Tomassini Bassols titulado “La proposición: de retrato a movimiento en el juego de lenguaje,” con el que inicia su compilación de escritos: *Lenguaje y anti-metafísica (cavilaciones wittgensteinianas)* (1994,2005), México: Plaza y Valdés, 2005.

<sup>295</sup> Para esto, véase la introducción de Rorty al primer tomo de sus escritos filosóficos: (1991) *opere citato*.

<sup>296</sup> En su “Emisiones realizativas” (1961), J.-L. Austin se refirió a esto como una *falacia descriptiva*. Este artículo aparece reproducido en la compilación de Luis M. Valdés Villanueva (1991), *opere citato*, p. 419 y ss.

Supongamos que enfrente de mí tengo un pizarrón. Ahora preguntemos: ¿por qué llamamos “pizarrón” a ese objeto que está ahí? ¿Se trata, acaso, de que a ello nos impele el hecho de que haya una esencia del concepto “pizarrón”? O en otras palabras: ¿lo llamamos así porque exista y esté ahí tal objeto, que conocemos con el nombre de “pizarrón,” de manera independiente de cualquier contexto histórico y social? Sería muy sencillo responder que sí, o sea, responder que hay un rótulo o una etiqueta (visible o no), ajena al tiempo, que le otorga dicho significado –el significado estaría al margen de un contexto social e histórico concreto.

Con todo, esta teoría del significado, por intuitiva y plausible que pueda parecer, es del todo errónea. Esto se vuelve claro cuando reflexionamos y nos hacemos una pregunta como esta: ¿qué significado tendría, por ejemplo, la palabra “pizarrón” para un griego del Siglo IV antes de Cristo? Podemos responder que *ninguno*. Sin embargo, agregaríamos que este griego empezaría a tener una idea de lo que significa dicha palabra si, en vez de señalarle dicho objeto (o de mostrarle la palabra escrita: “pizarrón”), le mostráramos, en cambio, *cómo se utiliza y para qué sirve*. Pues el significado está siempre vinculado a un contexto social e histórico concreto y, lo que es más importante, depende de una actividad específica. En suma, el significado no puede separarse de aquello que hacemos.<sup>297</sup> Por ende, decimos que algo es un “pizarrón” sencillamente porque hay un acuerdo tácito *previo* acerca de lo que la palabra “pizarrón” significa.<sup>298</sup> El significado de nuestras afirmaciones depende en muy buena medida del estudio del ámbito pragmático que subyace a ellas.<sup>299</sup>

Ahora, lo que en el contexto de las ideas de Kuhn cabe destacar a partir de lo anterior, es que la transformación en las categorías taxonómicas (o sea, en los patrones de semejanza y diferencia que nos permiten identificar algo como “algo”) que tiene cabida al calor de una revolución científica, implica también que los investigadores *hacen* cosas distintas en los paradigmas en litigio: de ahí que el cambio que tiene lugar *no* pueda ser explicado gracias a un proceso discursivo (tal y como lo supuso Popper). Lo que cambia, en todo caso, es una forma de vida en la que el discurso, la crítica, no juega un rol importante.

Dado que el significado siempre depende de un contexto particular y, sobre todo, dado que está siempre lingüísticamente acotado, no se puede recurrir a un punto de referencia fijo que permita dar cuenta del cambio teórico-conceptual apelando a lo que las cosas son realmente.<sup>300</sup>

---

<sup>297</sup> De nada serviría decir que el objeto en cuestión es una cosa en sí misma, pues una cosa en sí sería tal y como *nadie* la percibiría. Lo que es en sí mismo es algo tan significativo como un ruido.

<sup>298</sup> Filósofos como Heidegger llaman *precomprensión* a este acuerdo previo; *mutatis mutandis* Kuhn lo llamó *paradigma* y Lakatos *programa de investigación científica*; Laudan lo denominó *tradición de investigación*. Sobre la importancia filosófica del concepto de *tradición*, véase, de Ambrosio Velasco, su ensayo titulado, precisamente: “El concepto de tradición en la filosofía de la ciencia y en la hermenéutica filosófica” (1997), que aparece al final de la compilación de escritos que él mismo realizó en su (1997), *opere citato*.

<sup>299</sup> De ahí que nos resulte tan divertido que los personajes de la novela de García Márquez: *Cien años de soledad*, piensen que, para conjurar el peligro del caos que una pérdida masiva de la memoria ocasionaría, decidan ponerle etiquetas a las cosas (como si el significado de lo que son las cosas *dependiera* de que hayan etiquetas que las definan). Así, bastaría escribir en una etiqueta la palabra “vaca” y pegársela al animal en cuestión para que, después de la pérdida colectiva de la memoria, cualquiera que se acerque al animal y lea la etiqueta *sepa* qué animal es e, inclusive, que de él se puede extraer leche –lo que implicaría, desde luego, colocar otra etiqueta con la palabra “leche” en un recipiente que contenga ese líquido...

<sup>300</sup> Pocos años antes de morir, Kuhn escribió: “I aim to deny all meaning to claims that successive scientific beliefs become more and more probable or better and better approximations to the truth and simultaneously to suggest that the subject of truth claims cannot be a relation between beliefs and a putative mind-independent

Aunque, en este punto, Popper presumiblemente hubiese podido contestar que no le causaría problemas a su posición el admitir que, en efecto, no hay términos observacionales neutrales porque toda contrastación está mediada teórica y lingüísticamente, incluso así seguiría siendo relevante la cuestión de si el realismo metafísico interaccionista que él defendió es capaz de sustentar el rechazo a una concepción instrumentalista de la ciencia, una concepción a la que le abre las puertas la tesis kuhniana de la inconmensurabilidad. Pues, cuando extraemos las consecuencias de ésta, se sigue que la investigación epistémica no perseguiría ningún fin que no sea el acotado en el ámbito de la ciencia normal; así, un objetivo como el de la verdad, que sería *interparadigmático* y que, por ende, rebasaría los límites de una fructífera resolución de acertijos dentro de un paradigma dado, se volvería fútil.

Además, ¿para qué defender la búsqueda de un objetivo (la verdad) que en modo alguno es asequible, o sea, un presunto fin de la investigación epistémica del que jamás sabremos si alguna vez lo pudiésemos haber alcanzado? En cambio, es evidente que *sí* obtenemos justificaciones, tales como las que se alcanzan cuando se admite un paradigma en vez de otros (véase, en este mismo capítulo, el §3.2, en el que planteo que esta objeción que hacen los pragmatistas al objetivo de la investigación defendido por los realistas, depende de que hayamos decidido identificar, previamente, a la justificación epistémica con un *resultado*).

Pues Kuhn sostiene que, durante una revolución científica cambian los significados y, con ello, cambia también lo que se consideraba antaño (en el paradigma pasado) como un problema relevante. Algunos problemas del paradigma anterior dejan de ser tales para el siguiente, pues en el actual ya ni siquiera hay una manera posible de volverlos inteligibles: ya ni siquiera pueden plantearse significativamente.<sup>301</sup>

Esto indica que para Kuhn el cambio revolucionario (o sea, *interparadigmático*) no es, y no puede ser, acumulativo: por ello nos insta a que tomemos en cuenta que durante una revolución *hay siempre pérdidas y ganancias* (cambian las temáticas, lo que era relevante antes ya no lo es después) merced, precisamente, a la transformación de las categorías taxonómicas.

Los paradigmas involucrados en este cambio, así, recortan lingüísticamente el mundo de maneras diferentes.<sup>302</sup> Aunque se presente el fenómeno de la inconmensurabilidad entre paradigmas distintos, cabe señalar que ésta, para Kuhn, nunca es total,<sup>303</sup> por lo que habrá

---

or 'external' world" (este pasaje aparece en la página 330 de "Afterwords," *World changes: Thomas Kuhn and the nature of science*, ed. Paul Horwich, Cambridge, MA: MIT Press, p. 311 a 341).

<sup>301</sup> Cfr. Barry Barnes (1982), *opere citato*, Capítulo titulado: "Evaluación."

<sup>302</sup> Nuestro cielo es distinto al de la Grecia antigua porque nuestras respectivas estructuras taxonómicas, con base en las que ordenamos y brindamos significado a los conceptos (patrones de semejanza y diferencia), varían: son inconmensurables. Así, para "los griegos los objetos celestes se dividían en tres categorías: estrellas, planetas y meteoros. Nosotros tenemos categorías con esos nombres, pero lo que ellos ponían dentro de esas categorías era muy diferente de lo que nosotros incluimos en ellas. El Sol y la Luna se encontraban en la misma categoría que Júpiter, Marte, Mercurio, Saturno y Venus. Para ellos, estos cuerpos eran iguales los unos a los otros y diferentes de los miembros de las categorías de estrella y meteoro. Por otro lado, ellos colocaban a la Vía Láctea, que para nosotros está poblada de estrellas, en la misma categoría que el arco-iris, los anillos que circundan la Luna, las estrellas fugaces y otros meteoros." Este pasaje se encuentra en el trabajo de T.-S. Kuhn titulado "Las ciencias naturales y las humanas", que apareció traducido por Fernando Castañeda en el número 19 de *Acta Sociológica*, 1997, p. 14.

<sup>303</sup> Cfr. A.-R. Pérez Ransanz "Cambio científico e inconmensurabilidad," en Velasco (compilador) (1997) *opere citato*, p. 71 y ss.

muchos aspectos con base en los que podamos comparar unos y otros, pero con esto no pierde fuerza dicho argumento en la medida en que es opuesto al realismo.

Esta tesis tiene efectos de largo alcance en lo que se refiere, sobre todo, al problema de *qué* es lo que debemos entender por progreso teórico-conceptual. Ya que, si aceptamos esta posición, el tipo de progreso lineal que *profundiza* en la realidad se vendría abajo. ¿Qué perderíamos al abandonar la esperanza en conseguir este último tipo de progreso? Quizá lo más inquietante es que ya no tendría mucho sentido afirmar, por ejemplo, que constituye un progreso el que ahora sabemos que la tierra no se encuentra en el centro del universo. Pues una concepción heliocéntrica *no* sería mejor que una geocéntrica. A lo mucho, sólo cabría decir que son distintas (o, acaso, que una concepción heliocéntrica es más enriquecedora que una concepción geocéntrica).<sup>304</sup> Este peligro, como ya lo he señalado, puede conjurarse atendiendo a los argumentos de Lakatos.

Quiero ahora mencionar una objeción realizada a esta tesis que, me parece, interpretada de cierta forma, consigue atemperar el alcance epistemológico de la misma, en la medida en que la podríamos conciliar, si no con una noción lineal de progreso, sí con el rechazo a una concepción instrumentalista de la investigación epistémica.

La tesis de la inconmensurabilidad implica que la comunicación entre investigadores cuyas respectivas interpretaciones de la realidad no puedan traducirse entre sí (debido a que la estructura taxonómica mediante la que recorten el mundo sea, en cada caso, distinta) no podrá más que ser parcial. De ahí, por cierto, que Kuhn enfatice el papel de la *persuasión* más que el del examen público sobre la validez.<sup>305</sup>

Sin embargo, Donald Davidson pronto criticó esta tesis señalando que si un marco conceptual o paradigma fuera inconmensurable, del modo como Kuhn lo ha defendido, tendríamos que no sólo sería, en efecto, distinto, sino que también sería ininteligible.<sup>306</sup> Sería tan significativo como un ruido.

A lo cual Kuhn respondió que *traducir no significa comprender*: si bien se presentan serias dificultades al querer traducir los presupuestos ontológicos de una específica matriz disciplinar a los términos respectivos de otras propuestas teóricas alternativas, de otros paradigmas (como si hubiese un lenguaje de observación neutral, puro, independiente de nuestras cavilaciones), no obstante, señala, es posible *comprender* sus respectivas maneras de afrontar o encarar los problemas peculiares que intentan solucionar. Si esto último no fuera así, tampoco se podría explicar la tarea del especialista en historia de la ciencia.

Al plantear esto Kuhn se ha comprometido con lo que Pérez Ransanz ha denominado un “principio de inteligibilidad universal.”<sup>307</sup>

Sugiero identificar dicho principio con una reserva falibilista.

Aunque, si bien es cierto que ni esta identificación que sugiero, por un lado, ni el tipo específico de objetividad causal que reivindica el realismo metafísico interaccionista, por otro, bastarían para garantizar que haya refutaciones contundentes, sí que constituye, con

---

<sup>304</sup> T.-S. Kuhn (1962) *opere citato*, Capítulo XI.

<sup>305</sup> *Ibidem*. “Postscript -1969”, 5: “Exemplars, inconmensurability and revolutions”, p. 198 y ss.

<sup>306</sup> Cfr. D. Davidson,(1984) *opere citato*, Capítulo 13: “De la idea misma de un esquema conceptual”(1974), p. 189 y ss.

<sup>307</sup> Cfr. A.-R. Pérez Ransanz, “Cambio científico e inconmensurabilidad” en A. Velasco (1997) *opere citato*, p. 71; en especial consúltese la Sección 4: “Inconmensurabilidad y comprensión”, p. 84.

todo, un argumento a favor del aprendizaje crítico orientado al examen sobre la validez *inter-teórica*.<sup>308</sup>

Lo que permite establecer un vínculo entre la reserva falibilista y el realismo metafísico interaccionista es una teoría de la verdad objetiva, entendida exclusivamente como una idea regulativa (esto es, entendida de forma tal que no esté relacionada con un criterio formal de verosimilitud). Es digno de ser destacado que la teoría consensual de la verdad defendida por Habermas asimila y, asimismo, mejora, la rehabilitación semántica que hizo Tarski<sup>309</sup> de

---

<sup>308</sup> Algo que apoya mi sugerencia de identificar el “principio de inteligibilidad universal” con la aceptación de una reserva falibilista es la narración, que debemos al mismo Kuhn, sobre el modo cómo arribó él a la formulación de la tesis de la inconmensurabilidad.

En el “Preface” a su (1977) *opere citato*, Kuhn nos cuenta cómo es que al estudiar con calma los escritos de Aristóteles (*Física*), se percató de que habían dos opciones (que se excluyen mutuamente) para realizar una lectura de ellos: *i*) o bien suponer que el gran pensador vivía inmerso en el error y considerar, sin más, que como científico había fracasado (pues, desde tal perspectiva, a saber, la de un lector que no toma en cuenta su propia situación histórica y que pretende saber más del otro de lo que *ese otro* sabía de sí mismo en su propia circunstancia, en su peculiar contexto histórico, las ideas y reflexiones del estagirita sólo podían contener tonterías y desvaríos); *ii*) o aceptar, en cambio, que hay otro camino –uno mucho más fructífero para el historiador- en el que la cuestión principal se sintetiza de la siguiente manera: *¿por qué una persona tan inteligente y capaz llegó a esgrimir y tomar en serio estos puntos de vista?* Dicha pregunta, nos dice, lo condujo rápidamente a la noción de *inconmensurabilidad*. Se percató de que en su lectura había términos utilizados por los antiguos para los que *no hay referentes en la física actual*.

La enseñanza es que no resulta posible emprender un diálogo suponiendo de antemano que el interlocutor esté equivocado: hay por ende que someter a examen nuestros propios y soterrados prejuicios *antes* de pretender que el otro vive en el error. Para dialogar se requiere advertir nuestros propios límites. El historiador puede atribuir sentido a visiones del mundo pasadas contextualizando la forma como los términos en éstas eran utilizados, atendiendo con ello a las razones que motivaron a sus autores a considerarlas con seriedad en un periodo histórico específico. Y esta actividad no viene acompañada de la traducción sino de un proceso hermenéutico de aprendizaje: un tipo de aprendizaje receptivo.

<sup>309</sup> Para explicar la importancia filosófica (sobre todo epistemológica) que tiene rehabilitación de la teoría de la verdad objetiva que debemos a Tarski bastará con mostrar, al menos a grandes rasgos, en *qué* consistió dicha rehabilitación: *cuál* es su mérito. Y lo primero que se debe considerar, en este sentido, es la situación problemática a la que ésta brindó una ingeniosa solución.

Sea el enunciado:

1.- Es verdad que la nieve es blanca si y sólo si la nieve es blanca.

Si quien lo afirma dijera que esta proposición es verdadera tan sólo porque la misma indica que hay, efectivamente, una adecuación con los hechos entre las partes que separa el ‘si y sólo si,’ podríamos entonces objetarle que considera que hay hechos evidentes por sí mismos que son independientes de un marco teórico, conceptual, que les otorgue sentido. De esto también se desprende que la posición en la que se encontraría quien así lo afirma *estaría más allá de los enunciados y los hechos*. Ese individuo podría referirse a una adecuación semejante sólo en la medida en que él mismo *no* lleve a cabo interpretaciones hipotéticas de la realidad con base en un marco conceptual, teórico y lingüístico que las posibilite.

Tarski solucionó este problema indicando cuál es la importancia que, en relación con lo anterior, tiene la distinción entre el lenguaje objeto y el metalenguaje (en el primero, los signos se refieren a los objetos que nombran, mientras que en el segundo, los signos se refieren a sí mismos), en el contexto de la formulación de sistemas lingüísticos axiomáticos formalizados. Gracias a ella, elaboró una teoría semántica de la verdad. Así, el anterior enunciado paradójico lo podemos *reescribir*, correctamente, así:

2.- Es verdad que “la nieve es blanca” si, y sólo si, la nieve es blanca.

La afirmación entrecomillada se refiere al nombre de la oración y no al objeto en sí mismo. Dicha oración pertenece al metalenguaje, mientras que la misma afirmación sin comillas forma parte del lenguaje objeto.

Con esta forma de abordar las cosas se evita el problema de la posición inhumana (desde ningún lugar y en ningún momento) en la que se debería hallar quien pretendiera constatar la adecuación entre los enunciados y los hechos.

la misma. La concepción de Habermas *incorpora* una concepción de la verdad absoluta y, al mismo tiempo, la *enriquece* al enlazarla con el problema de la *justificación* o *validez* del conocimiento.<sup>310</sup> La verdad es el objetivo de la investigación epistémica: la verdad es lo que se persigue a través de la confrontación discursiva de las pretensiones universales de validez que ligamos a los enunciados al afirmarlos.

---

Pero además, es importante hacer notar que la relación de correspondencia dilucidada de esta manera, ocurre entre el enunciado que pertenece al metalenguaje y el que forma parte, en cambio, del lenguaje objeto, es decir, entre el enunciado entre comillas y el enunciado que aparece sin comillas; esta relación en modo alguno tiene lugar, nótese bien, entre el lenguaje considerado como un todo, por una parte, y el “mundo” o la “realidad” o los “hechos,” por otro. Y esto implica que con una teoría semántica de la verdad no es posible seleccionar ni rechazar una propuesta teórica en relación con otras (por ejemplo, en el caso de que las ontologías que defienden los otros sistemas teóricos en competencia sean distintas e incompatibles). No constituye un criterio de verdad. Por eso, Popper fue inconsecuente al tratar de formular con ella un criterio formal de verosimilitud.

En cuanto a esto último, Kuhn claramente se equivocó cuando objetó a Popper que, al haber éste asumido la rehabilitación tarskiana de la teoría de la verdad como correspondencia, haya también dado por sentado que existe una distinción clara entre un lenguaje observacional, no problemático, y un lenguaje teórico. Pues, de acuerdo con Kuhn, para Popper sólo esta separación podría explicar cómo es que ocurre la comparación entre dos teorías durante una contrastación. Pero éste, cuando renunció a dicha distinción, evitó, en principio, que la verdad *objetiva* se identifique con lo que es verdadero en un específico lenguaje axiomatizado: *es la tesis de que todo dato empírico está impregnado de teoría lo que constituye el estímulo, precisamente, para propiciar el debate y la discusión interteórica*. [La objeción de Kuhn la planteó en sus “Reflections on my critics,” que aparece en Lakatos & Musgrave (1970) *opere citato*, 5. “Irrationality and theory choice,” p. 265-266].

<sup>310</sup> Cfr. J. Habermas (1973), en J. A. Nicolás y M. J. Frapoli (1997) *opere citato*. También cotéjese, en su discusión con Rorty recopilada en (2000) *opere citato*, la sección titulada “La concepción semántica de la verdad y la perspectiva pragmática,” p. 112 y siguientes, en 2. “El giro pragmático de Richard Rorty,” p. 81 y ss.





**Capítulo Dos**  
**El falso dilema que está detrás de la tradición metodológica substantiva  
en la teoría del conocimiento: hacia una concepción  
procedimental del cambio epistémico.**

**§ 1. Planteamiento del problema, argumento principal, objetivos y premisa heurística.**

Supongamos que unos exploradores poco experimentados deciden adentrarse en un gran bosque. También supongamos que, al hacerlo, confían mucho en sus respectivos medios de orientación, creyendo con firmeza y hasta con terquedad que jamás podrán extraviarse. Sin embargo, resulta que, en un aciago momento, se percatan con horror y desdicha de que ha sucedido algo terrible e inesperado: de pronto, sencillamente están perdidos en medio del bosque. ¿Qué deberían hacer?

Descartes plantea esta hipotética situación en un conocido pasaje durante la tercera parte del *Discurso del método*.<sup>311</sup> Defiende la tesis de que, quienes se llegaran a encontrar, por desgracia, en ella, tienen por lo menos dos alternativas: 1) dudar (vacilar) o, en cambio, 2) ser firmes en sus resoluciones, inclusive cuando no halla, de hecho, un sustento sólido, certero, detrás de las mismas.

¿Qué acción sería conveniente tomar en una situación semejante? Descartes responde que lo adecuado, lo prudente, es que no se pongan a dudar, a reflexionar ni a discutir en esa circunstancia. Esto es, que no se pongan a probar ni a tantear posibilidades para salir del bosque mediante procesos discursivos con el fin de saber qué camino elegir para arribar a un sitio seguro. Pues, si lo hicieran, lo más probable es que acabaran muriéndose de frío, de hambre, o atacados por bestias salvajes. Por el contrario, en vez de ponerse a discutir, lo que deben hacer, sin más, es caminar en línea recta hasta llegar a algún lugar. Y eso es todo. Si, pese a ello, no lograran arribar a algún poblado, por lo menos quizá estarían ya en una posición mejor con respecto a la anterior, pues ya no se encontrarían atrapados en medio del bosque.

A diferencia de lo que ocurre en la investigación teórica, científica, para Descartes el ámbito de la acción práctica, el terreno de la ética, es uno en el que no hay reglas claras ni precisas para alcanzar los objetivos propuestos.

Descartes formula, en cambio, reglas preliminares para la acción práctica, es decir, reglas cuya índole es provisional, azarosa e imperfecta.<sup>312</sup> por ejemplo, uno debería adaptarse a las costumbres, hábitos, leyes usuales y puntos de vista religiosos propios del lugar en el que se encuentre; uno también debería actuar de manera rápida y ágil, con resolución, independientemente de si hay, o no, un saber sólido detrás de nuestras acciones

---

<sup>311</sup> R. Descartes, *Discurso del método* (1637), Tercera parte, p. 101.

<sup>312</sup> *Ibid.* p. 99.

y, en fin, uno debería integrarse al orden social en el que se encuentre viviendo, en vez de proponerse, digamos, cambiarlo.

Por el contrario, las reglas del método, esto es, los principios de evidencia, de análisis, de síntesis y de enumeración o verificación de los resultados conseguidos, que deben usarse durante la investigación científica para así salvaguardar la objetividad de los resultados que se alcancen, en modo alguno se relacionan, para él, con lo que ocurre con los problemas concernientes a las decisiones prácticas. Para Descartes, la labor del investigador no forma parte del dominio de las decisiones prácticas.

En este contexto de la discusión, la tesis que defiende Otto Neurath es que *no* hay tal separación: la tarea del investigador no se halla al margen de las decisiones que se toman sobre problemas prácticos, sino que, más bien, éstas últimas son *constitutivas* de aquélla. O en otras palabras, la investigación científica *es* ya un tipo de acción práctica:

“...the differences between thinking and action are only of degree, not kind.”<sup>313</sup>

Esto lo plantea con más precisión en el siguiente pasaje:

“It was a fundamental error of Descartes that he believed that only in the practical field could he not dispense with provisional rules. Thinking, too, needs preliminary rules in more than one respect.”<sup>314</sup>

Con ello, Neurath está también cuestionando el deslinde tradicional, tan caro para los positivistas lógicos, entre el contexto de descubrimiento y el contexto de justificación, entre la génesis y la validez.<sup>315</sup> Pues sostiene que el juicio prudencial, que es propio de la ética y de la política, el cual se corresponde con lo que él denomina el recurso a *motivos auxiliares*, es también constitutivo de, o inherente a, la actividad científica: en la medida en que, en ella, factores extracientíficos (verbigracia, políticos o económicos) repercuten en la, *prima facie*, inmaculada tarea del investigador.

Por mi parte, sostendré que la argumentación que nos brinda Neurath para mostrar que el juicio prudencial es necesario en la actividad científica es convincente, pero que ello no implica borrar el deslinde entre la génesis y la validez; ya que, aun concediendo que, al calor de la actividad de adquisición y desarrollo del conocimiento, estén inmersas también consideraciones prácticas de carácter político o, en otros términos, admitiendo que las decisiones llevadas a cabo por los investigadores, en la medida en que sean unos buenos racionalistas,<sup>316</sup> estén empapadas de motivos cuya índole sea *extraepistémica*, todo esto, a mi parecer, no significa, sin embargo, que los resultados, así conseguidos por parte de la comunidad de investigadores, sean válidos *a priori*.

---

<sup>313</sup> Véase O. Neurath (1913), *opere citato*, p. 2.

<sup>314</sup> *Ibid.* p. 3.

<sup>315</sup> La distinción de fondo que hay entre la génesis del conocimiento y su justificación no la introdujo Reichenbach ni la suscribió exclusivamente el positivismo lógico, sino que, más bien, el mérito de éste y de aquéllos es que la *replantearon* en los términos de la filosofía del lenguaje. (Sobre esto, véase lo que escribí en “Los antecedentes histórico filosóficos: sobre la relevancia política del problema de la objetividad,” aquí mismo). Lo crucial es, en todo caso, entender que en este deslinde se sustenta la pregunta por la objetividad.

<sup>316</sup> Otto Neurath antepone lo que hacen los buenos racionalistas, que optan por motivos auxiliares, a lo que critica y denuncia como pseudoracionalismo, el cual consiste en suponer que hay reglas metodológicas que pueden sustraerse de la historia, de la contingencia que trae aparejada toda situación y actividad socialmente acotada. Más adelante volveré sobre esto.

O en otras palabras: el saber social, política e históricamente edificado no es, con todo, social, política e históricamente válido *a priori*. Siempre puede suceder que sea erróneo. Renunciar a lo que he denominado antes (véase el § 1 del estudio introductorio) la tradición metodológica substantiva en la teoría del conocimiento, no significa arrojar por la borda el problema de la objetividad. Considero que el juicio prudencial es, por tanto, necesario, pero no suficiente.

La disyuntiva entre el recurso a motivos auxiliares y el pseudorracionalismo no tiene lugar. Se trata, según creo, de un falso dilema.

Con ello afirmo que admitir lo que hay de más valioso en las ideas de Neurath resulta compatible con la aceptación del deslinde origen/validez. Pero esto significa, a su vez, que el llamado juicio prudencial, con el que correctamente se puede identificar el recurso a los motivos auxiliares,<sup>317</sup> en realidad, *debe estar supeditado a la argumentación*.

El problema de que lleguen a presentarse situaciones en las que no pueda suscitarse la crítica ni el debate, no significa empero que el juicio prudencial (el recurso a motivos auxiliares) sea prioritario con respecto a la argumentación.<sup>318</sup> Para mostrar esto, sugeriré en las conclusiones cómo puede subsanarse este aparente escollo, mostrando que la alternativa de conceder tanto peso a la prudencia no tiene por qué ser el estipular reglas inequívocas y ajenas a una situación concreta.

Los propósitos del presente capítulo son los que siguen. Primero, en el § 2, explicaré por qué afirmo que el recurso a motivos auxiliares, enfatizado por Neurath, se puede muy bien identificar con un alegato a favor de considerar que el juicio prudencial es intrínseco a la actividad de los investigadores -al adquirir y desarrollar el conocimiento. Después, en el § 3, expondré cuáles son los principales argumentos que él mismo brinda para defender la importancia de su tesis sobre el recurso a tales motivos. En el § 4 presento las objeciones que hago a la tesis de Neurath. Y en el § 5, por último, al haber argumentado en el § 3 que Neurath, en su defensa del recurso a *auxiliary motives*, se sirve de una tesis que Duhem fue el primero en formular, analizo el debate que hubo entre este último y Popper tomando en cuenta, a su vez, las aportaciones que hizo Lakatos al respecto.

La premisa heurística en este capítulo sigue siendo el problema de la objetividad (esto es, la separación entre la génesis y la validez).<sup>319</sup>

---

<sup>317</sup> En sus clases, Ambrosio Velasco ha sugerido este tipo de identificación, haciendo la salvedad de que el recurso a los motivos auxiliares constituye una *prolongación* al ámbito de la política de lo que Pierre Duhem llamó *bon sens* (que está acotado al terreno de la investigación epistémica), o del juicio prudencial aristotélico rehabilitado en la obra de H.-G. Gadamer (que está relacionado más con la ética que con la epistemología).

<sup>318</sup> Durante un curso al que asistí durante el semestre académico 2008-2, Carlos Pereda defendió su propia posición con respecto a esto (y a propósito de un ensayo suyo sobre la *phronesis* en Aristóteles), afirmando que la argumentación, para él, estaba supeditada a la prudencia. Yo propuse lo contrario, señalando que, si las cosas fueran de esa forma, entonces resultaría muy difícil distinguir el juicio prudencial (el “olfato,” el “tacto,”) de una mera acción social racional con arreglo a fines (tal y como la entendió Max Weber: *dados ciertos fines, lo racional estriba en calcular o ponderar minuciosamente cuáles puedan ser los medios adecuados y pertinentes para alcanzarlos*).

Sigo sosteniendo la tesis de que, si se considera que la prudencia es prioritaria debido a que ningún conjunto de reglas puede abarcar la complejidad de una circunstancia específica, se corre el peligro de arrojar por la borda el problema mismo de la objetividad (y, así, cualquier acción podría realizarse con el propósito de satisfacer intereses particulares, ya sean individuales o colectivos): ¿cómo, entonces, distinguiríamos al juicio prudencial de una mera racionalidad instrumental? Por ejemplo, lo “prudente” en un cierto contexto social puede ser sencillamente un crimen en otro.

<sup>319</sup> En el presente escrito no me propongo proporcionar un análisis exhaustivo de todos los aspectos que, para Aristóteles, caracterizaron a la *prudencia*; únicamente tomaré en cuenta los aspectos que son pertinentes con

## § 2. ¿Por qué el juicio prudencial se corresponde con el recurso a motivos auxiliares?

Para responder a esta cuestión podemos hacer uso de algunas palabras clave: *educación, carácter, racionalidad y tradición*.

No es difícil mostrar que detrás de la importancia que Descartes concede al carácter y a la educación, en tanto que factores fundamentales en el terreno de las decisiones prácticas, hay una motivación, explícita o no, que proviene de Aristóteles. Y Neurath mismo le concede un papel decisivo a ambos aspectos al considerarlos como *constitutivos* de un sano, consecuente y honesto racionalismo.<sup>320</sup>

Esto es, él considera que ambos aspectos son inherentes a, y característicos de, un cierto tipo de racionalidad que no esté obsesionada con el problema del método, sino que, más bien, reconozca su deuda, y compatibilidad, con respecto a la tradición, la cual juega el papel sociológico crucial que consiste en aminorar la ingente vulnerabilidad en una época como la nuestra (una época que sufre profundos cambios históricos y sociales,<sup>321</sup> una época en la que la contingencia y el peligro se exacerban), y recurre, con la conciencia tranquila, a motivos auxiliares allí donde la situación así lo amerite.

Con más precisión: el énfasis que Neurath hace sobre la importancia del carácter y la educación es bastante claro tan pronto como nos percatamos de que él antepone ambos a la moderna e imparcial (supuestamente desprejuiciada) reflexión metódica:

“Men of this type are mostly of the opinion that if difficulties turn up, sharper thinking will have to lead to the goal; they completely fail to see that even the sharpest thinker can end up with several conclusions of equal value if premises are lacking. Whoever adheres to the belief that he can accomplish everything with his insight, anticipates in a way that complete knowledge of the world that Descartes puts forward as a far-off aim of scientific development.

This pseudorationalism leads partly to self-deception, partly to hypocrisy. The pseudorationalists do true rationalism a disservice if they pretend to have adequate insight exactly where strict rationalism excludes it on purely logical grounds.”<sup>322</sup>

Pero ahora conviene recordar qué cosas pensó Aristóteles sobre la prudencia, para poder así clarificar el vínculo que hay entre sus reflexiones y las ideas de Neurath.

Con el fin de abordar esto, antes que nada debemos recordar que la pregunta principal de Aristóteles en *Métaphisica* se refiere a lo que pueda ser el ente *en tanto que ente*, sin más, sin

---

respecto a la problemática que he expuesto. Para un análisis de la *phrónesis* consúltese, precisamente, el ensayo de Carlos Pereda: “El concepto de *phrónesis* y su compatibilidad con una ética universalista” (2000), en la sección IV de M.-J. Bertomeu, R. Gaeta (compiladores), *Universalismo y multiculturalismo* (2000), Buenos Aires: Eudeba, p. 229 y ss.

<sup>320</sup> O. Neurath (1913), *opere citato*, p. 8, *supra*.

<sup>321</sup> Para Neurath, lo que separa a los oráculos de antaño del recurso a motivos auxiliares estriba en lo que sigue. En un mundo en el que hay un pronunciado declive del papel que ejercen las tradiciones, en tanto que mecanismos para reducir, en la medida de lo posible, la complejidad (y el carácter cada vez más vulnerable de las sociedades que le trae aparejado), los oráculos se han vuelto sólo medios (y ya no fines en sí mismos). Pero el proceso, el procedimiento o la necesidad latente a la que responden, permanece. La necesidad de los mismos ha quedado intacta hasta nuestros días. Véase O. Neurath (1913), *opere citato*, p. 10. [Un estudio sociológico de esto pudiera llevarse a cabo, por cierto, con base en lo que R.-K. Merton denominó “funciones manifiestas y latentes,” en *Teoría y estructura sociales* (1949), México: FCE, 1995, Primera parte, III, p. 92.]

<sup>322</sup> *Ibid.* p. 7-8.

perseguir ninguna utilidad práctica.<sup>323</sup> La técnica persigue la eficacia, no la verdad: se dedica a satisfacer necesidades concretas, fines particulares. Que la filosofía no es una ciencia productiva, nos dice Aristóteles, es algo que se reconoce tan pronto recordamos que los primeros filósofos lo fueron a causa del asombro. Y es que “el que se siente perplejo y maravillado reconoce que no sabe.”<sup>324</sup> Ahora bien, si “filosofaron para huir de la ignorancia, es obvio que perseguían el saber por afán de conocimiento y no por utilidad alguna.”<sup>325</sup> Para él, en la medida en que la ciencia primera no se ejerce en pos de...

“...ninguna otra utilidad, sino que, al igual que un hombre libre es, decimos, aquel cuyo fin es él mismo y no otro, así también consideramos que ésta es la única ciencia libre: solamente ella es, en efecto, su propio fin.”<sup>326</sup>

Por ciencia, Aristóteles entendió *episteme*, esto es, el saber de lo que no cambia, de lo que permanece y *es en tanto que es*, sin que con ello se atienda a la satisfacción de intereses utilitarios, particulares.<sup>327</sup> Pero entonces, cabe preguntarse qué tipo de saber, si es que puede haberlo, es característico de lo particular, de lo que es efímero y cambiante. En este punto conviene darse cuenta de que...

“...nadie delibera sobre lo que no puede ser de otra manera, ni sobre lo que no es capaz de hacer. De suerte que, si la ciencia va acompañada de demostración, y no puede haber demostración de cosas cuyos principios pueden ser de otra manera (porque todas pueden ser de otra manera), ni tampoco es posible deliberar sobre lo que es necesariamente, la prudencia no podrá ser ni ciencia ni arte: ciencia, porque el objeto de la acción puede variar; arte, porque el género de la acción es distinto del de la producción.”<sup>328</sup>

Con ello, Aristóteles funda la reflexión ética como un ámbito autónomo con respecto a la metafísica. En especial, critica la identificación socrático-platónica de saber y virtud (*logos* y *areté*), anteponiendo, al bien en general, el bien del hombre. Para él la virtud depende del hábito y de la costumbre: el aspecto “que sustenta el saber ético del hombre es la *orexis*, el *esfuerzo*, y su elaboración en una *actitud firme (hexis)*.”<sup>329</sup> Y esto muestra ya, por cierto, otra crucial diferencia de la sabiduría práctica, mediante la que se delibera (*phronesis*), con respecto al arte (*tekhné*), que, por lo demás, también se aboca a lo *particular*, en la medida en que es la *actividad*, lo *cambiante*, lo que también lo separa de la ciencia de los primeros principios (*episteme*).

---

<sup>323</sup> Aristóteles, *Metafísica*, Libro IV, Capítulo primero, “La ciencia de lo que es en tanto que algo es,” 1003<sup>a</sup>, p. 149. Para Aristóteles, exitoso no significa verdadero. Con base en el saber práctico que brinda la experiencia podemos obtener ciertamente eficacia, aunque no la verdad, esto es, no el conocimiento de las causas.

<sup>324</sup> *Ibid.* Volumen I, Libro I, Capítulo segundo, 982b-15.

<sup>325</sup> *Ibid.* 982b-20

<sup>326</sup> *Ibid.* 982b-25.

<sup>327</sup> Para esto, considérese, por ejemplo, que Aristóteles mismo afirma en la cuarta sección del Libro IV de *Metafísica*, con respecto al principio de no contradicción, que quien quisiera negarlo *ni siquiera podría atribuir sentido a sus palabras*. Es así de abarcador, es así de permanente, de fundamental.

<sup>328</sup> Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, Madrid: Gredos, 2000, Libro VI, sección 5, “La prudencia,” 1130b-1140b, p. 167.

<sup>329</sup> Cfr. H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, Capítulo 9, sección 2, p 383-384.

¿Cuál es esta crucial diferencia? Pues la que se refiere a que la complejidad inherente a una situación concreta rebasa, con mucho, a cualquier conjunto de reglas que pretendan sustraerse al tiempo.

No hay reglas para ser prudente: para Aristóteles la sabiduría práctica se puede aprender (si por “aprender” entendemos, por lo demás, no un proceso consciente, reflexivo, sino la particular *formación* dentro de una determinada comunidad),<sup>330</sup> pero no se puede enseñar. Por ejemplo, un artesano tiene presente un conjunto de reglas cuando se propone construir, digamos, una mesa: sabe la madera de qué árbol es la adecuada, sabe cómo cortar y a qué específicas medidas ceñirse al hacerlo, posee los instrumentos necesarios para moldear su objeto, etc. Y, ahora, ¿hay un conjunto de reglas semejante que debe seguir quien desee ser prudente? ¿Hay un manual para adquirir sabiduría práctica? De ningún modo. No es un tipo de saber que uno encuentre leyendo libros: solamente la experiencia puede tornar a alguien prudente.

Pero también hay algo más: tal y como Aristóteles ha admitido que la prudencia viene acompañada de la deliberación,<sup>331</sup> es claro que, por ende, se vincula con el cálculo y la ponderación de los efectos no esperados, de las consecuencias no intencionales, que pudieran traer consigo las decisiones que tomemos y que sean, sin embargo, dañinas a la comunidad a la que pertenezcamos y, así, falten al objetivo mismo de un comportamiento ético, el que se halla en pos de la satisfacción del bien general, de lo justo. Se trata de prever y anticipar los posibles efectos de nuestros actos en aras del bien general.<sup>332</sup>

Como ha quedado claro hasta aquí, para Aristóteles el *saber* ético es también un *ser* ético. Pero, para él, también es posible que se utilice el saber práctico con el objetivo de satisfacer intereses particulares, fines individuales. Para conjurar este peligro, supedita la *phrónesis* al bien común, al bien general. Por ello, enfatiza el carácter virtuoso del saber ético, separándolo así de la *tekhne*, y nos advierte también de la faceta degenerada del juicio prudencial refiriéndose al *deinós* como al tipo de inteligencia que caracteriza a quien,

---

<sup>330</sup> Cabe tomar en cuenta, también, que para Aristóteles un modo originario de aprendizaje no es otro que el de la *imitación*: el imitar “...es connatural al hombre desde niño, y en esto se diferencia de los demás animales, que es inclinadísimo a la imitación, y por ella adquiere las primeras noticias.” (*Poética*, Capítulo 2, p. 19) Y es así, por cierto, como “aprendemos” a ser prudentes: se trata de la imitación inteligente de la manera como se conducen en la vida los adultos. Y es también imitando como nos volvemos usuarios de un idioma, al adquirir destrezas y habilidades participando en una forma de vida, en una tradición. Un niño aprende a hablar no solamente leyendo un libro de gramática (es decir, no aprendiendo las reglas de sintaxis que le permitirán formar adecuadamente oraciones, ni estudiando cuál es el significado de las palabras; pues aunque esto sea necesario, no basta: en realidad es algo derivado, secundario, con relación a una forma primordial de aprendizaje), sino participando en una tradición e imitando a los adultos competentes.

<sup>331</sup> Hay que recordar cómo, en la tragedia griega *Antígona* de Sófocles, Hemón le pide a su padre Creonte que no haga uso en su fuero interno “...de una sola manera de ver las cosas, pensando concretamente que lo acertado es lo que tú [se dirige a él] afirmas y ninguna otra cosa más, pues todo aquél que tiene para sí que sólo él es quien tiene razón o que sólo él tiene una lengua o un alma que no tiene nadie más, los que así piensan, si se les quita el caparazón, aparecen vacíos. Al contrario, no constituye desdoro alguno para un varón, por sabio que sea, aprender infinidad de cosas y procurar no pasarse de intransigente. Es un hecho de experiencia diaria que a la llegada de corrientes torrenciales los árboles que les dejan libre el paso consiguen salvar sus ramas, mientras que los que se resisten desaparecen con tronco y todo. De igual modo, todo aquel que aprieta con fuerza las escotas de una nave y no afloja ni lo más mínimo, llega a volcar y, en adelante, tiene que navegar con la cubierta boca abajo” (p. 171).

<sup>332</sup> Esto se vincula con la distinción que, en los inicios del siglo XX, M. Weber llevó a cabo entre la ética de la responsabilidad y la ética de la convicción. La prudencia se vincula con la primera, y debe estar *detrás* de la persecución de nuestros más caros ideales, de nuestras más altas convicciones.

mediante el cálculo sutil, saca ventaja de toda situación con tal de alcanzar sus particulares metas.<sup>333</sup>

Aristóteles además relaciona a la prudencia con la comprensión o, para ser más preciso, con el discernimiento comprensivo -o *synesis*. Se trata, tal y como lo plantea Gadamer, de...

“...una modificación intencional del saber ético cuando es cuestión de un saber no sólo para mí, sino para el otro. Comporta una apreciación ética en el sentido de que se coloca por ella misma en la situación donde debe actuar el otro.”<sup>334</sup>

Y para el estagirita esto supone, en quienes participan de esta comprensión (*synesis*), el compromiso en torno a lo que se considera justo o bueno; no se trata, por el contrario, de indagar cuál es la situación de alguien más para poder así aprovecharse de dicha persona, conociendo quizá qué puntos débiles tiene. Más bien, aquí entra en juego una cuestión de afinidad: un buen consejo se suele dar entre amigos.<sup>335</sup>

Cabe mencionar, ya cuando nos encontramos en este punto, que para Neurath *deliberar* no es lo mismo que argumentar ni criticar, si por esto último se entiende el tipo de actividad que está supeditada a, y sólo es posible por, un plexo de reglas (o algoritmos) con las cuales se pretenda sustraerse a la contingencia histórica, social.

Es con base en todo lo expuesto hasta aquí por lo que no debería sorprender a nadie su siguiente afirmación:

“The auxiliary motive is well suited to bring about a kind of rapprochement between tradition and rationalism. [...] The adherent of the auxiliary motive will never regard the traditional man, the man who follows his instinct, with that feeling of superiority that characterizes many pseudorationalists. He may perhaps even regret that the period of community life, in which tradition and instinct were decisive, has ended and possibly can even treat the auxiliary motive as a substitute that became necessary because rationalism developed. In this sense instinct, tradition and auxiliary motive are in common opposition against pseudorationalism.”<sup>336</sup>

Recapitulemos. Admitir que la complejidad inherente a una situación concreta rebase, con mucho, a cualquier conjunto de reglas, normas o principios normativos, que pretendan sustraerse al tiempo –y, en específico, que sobrepase las normas estipuladas bajo la mirada de lo eterno: que vaya más allá incluso de la *physis*, entendida por los antiguos como la ley divina, inmortal, que es ajena a la vulnerabilidad típica de los seres finitos, quienes, para sobrevivir, pertenecen a (y participan en) tradiciones, todo esto, en suma, constituye una

---

<sup>333</sup> Véase H.-G. Gadamer, *El problema de la conciencia histórica* (1957), Cuarta conferencia, p. 94.

<sup>334</sup> *Ibid.* p. 93.

<sup>335</sup> Es interesante recordar también que en *Antígona*, Creonte antepone el bien de la patria frente a la amistad; y justifica esto porque, para él, sólo es posible hacer amigos si hay, antes que nada, orden político. Véase p. 154: “También a todo aquél que considera a un amigo más importante que a la propia patria, a ése no lo tengo en cuenta en parte alguna. En efecto, yo, ¡y Zeus que observa todas [...] las cosas permanentemente! sea testigo de lo que voy a decir, ni callaría si observara que el infortunio en vez de la salvación va derecho contra mis conciudadanos, ni haría jamás amigo personal mío a un enemigo de la ciudad, consciente de esto: de que ella es la que nos salva, y de que navegando en cubierta de ella, avanzando derecha sin inclinarse ni a un lado ni a otro, es como conseguimos los amigos.”

<sup>336</sup> O. Neurath (1913), *opere citato*, p. 10.

bella línea de argumentación perfectamente compatible con la posición defendida por Neurath.

Distinguiré, en fin, tres aspectos que se deben tomar en cuenta para responder a la pregunta con que inició este párrafo: 1.- el cartesianismo ampliado de raíz aristotélica que celebra y suscribe Neurath al identificar el racionalismo con la tradición, 2.- el énfasis en aspectos como el carácter (la resolución enérgica, firme y ágil para adaptarse a cualquier lugar y circunstancia) y la educación y, por último, 3.- el haber puesto de relieve que las decisiones en el ámbito de la investigación teórica traen consigo consideraciones prácticas, debido a que también la actividad científica es, a su manera, un ámbito en el que las cosas siempre pueden ser de otro modo.

### **§ 3. Argumentos que brinda Neurath para defender su tesis con respecto al recurso a motivos auxiliares.**

Solamente si durante la investigación científica pudieran alcanzarse resultados inequívocos, verdaderos *hic et nunc*, merced a un conjunto de reglas con las que pudiera establecerse, sin ninguna duda (*sin ambigüedad* de por medio) *cómo* y *cuándo* elegir, seleccionar o rechazar una propuesta teórica en litigio, únicamente así, en suma, podría volverse plausible una separación tajante entre la tarea típica de la investigación teórica, por un lado, y las decisiones prácticas cuya índole sea política, por otro.

Lo que Neurath cuestiona, de manera convincente, es precisamente que la objetividad científica, al calor de la investigación, pudiera de alguna manera garantizarse a través de un conjunto de reglas semejante. Para él no hay un método, establecido quizá por el filósofo, que le permita saber al científico, indicándole con diáfana claridad, *qué* debería hacer y *cuándo* debería hacerlo. Para él no hay un plexo de reglas mediante el cual los filósofos le prescriban a los investigadores *cómo* conducirse en su labor ni *qué* decisiones tomar. A lo que renuncia Neurath es a la tradición metodológica substantiva en epistemología.

Son dos los principales argumentos de corte epistemológico que presenta Neurath para rechazar la suposición que acabo de señalar al inicio de este párrafo. Estos son: a) la tesis acerca del carácter holístico en lo que concierne al examen empírico de nuestras creencias, y b) el argumento de la subdeterminación empírica de las teorías (la infradeterminación de las teorías por la experiencia), que puede considerarse como una prolongación del análisis humeano sobre la causalidad.

En lo que sigue sólo referiré un panorama general de ambos problemas mostrando cuál pienso que es el estado de la discusión. Trazaré las líneas generales de la situación en que, a mi juicio, dicho debate se encuentra para obtener una especie de mapa discursivo, una ruta de la discusión.

Dado que el problema de la subdeterminación empírica de las teorías ya lo he expuesto y estudiado durante el § 3.3.3 del capítulo pasado, en el párrafo final del presente capítulo examinaré con amplitud el debate que hubo entre Popper y Duhem con relación a la tesis sobre la índole *holística* de cualquier contrastación empírica.<sup>337</sup> Esta tesis, por cierto, la

---

<sup>337</sup> Hay que tomar en cuenta que *no* toda contrastación *es* empírica. Popper, en su (1934) *opere citato*, Capítulo I, Sección 3, enumera cuatro procedimientos para llevar a cabo la contrastación de una teoría. p. 32: "First is the logical comparison of the conclusions among themselves, by which the internal consistency of the system is tested. Secondly, there is the investigation of the logical form of the theory, with the object of determining whether it has the character of an empirical or scientific theory, or whether it is, for example, tautological. Thirdly, there is the comparison with other theories, chiefly with the aim of determining whether



planteó por primera vez Pierre Duhem en 1906, y es digno de señalar que Neurath, en su ensayo que estudio y critico aquí, no lo menciona: ni siquiera hace una breve referencia de aquél o de su obra. Pero sí que se sirve de uno de los principales argumentos de Duhem. Por ejemplo, considérese el siguiente pasaje:

“Whoever wants to create a world-view or a scientific system must operate with doubtful premises. Each attempt to create a world-picture by starting from a *tabula rasa* and making a series of statements which are recognized as definitively true, is necessarily full of trickeries. The phenomena that we encounter are so much interconnected that they cannot be described by a one-dimensional chain of statements. The correctness of each statement is related to that of all the others. It is absolutely impossible to formulate a single statement about the world without making tacit use at the same time of countless others. Also we cannot express any statement without applying all of our preceding concept formation. On the one hand we must state the connection of each statement dealing with the world without all the other statements that deal with it, and in the other hand we must state the connection of each train of thought with all our earlier trains of thought. We can vary the world the concepts present in us, but we cannot discard it. Each attempt to renew it from the bottom up is its very nature a child of the concepts at hand.”<sup>338</sup>

Ahora, vayamos por partes.

a) Con respecto al *holismo* en lo que se refiere al contraste empírico del sistema teórico en el que se esté trabajando, podemos entenderlo bajo los términos de la tesis de que nunca se contrastan enunciados por sí solos, de forma aislada, sino que, al hacerlo, se debe advertir que éstos siempre se hallan interconectados entre sí, no solamente con el sistema teórico en su conjunto, sino, inclusive (tal y como lo ha expresado Quine), con el cuerpo entero de la ciencia.

Esta aparentemente inocua consideración tiene repercusiones de largo alcance. Como lo he señalado en la sección (ii) del § 3.3.2, debido a ella se vuelve necesario tomar en cuenta que los llamados experimentos cruciales, *de haberlos*, dependerían de la aceptación tácita de ciertas hipótesis (las llamadas condiciones iniciales), hipótesis éstas que podríamos no cuestionar ni modificar de acuerdo con una cláusula *ceteris paribus* que se haya decidido previamente asumir, es decir, que se haya dado por establecida.

Pero, como ha insistido Lakatos, los investigadores siempre la pueden modificar, por lo que las *prima facie* refutaciones, los aparentes contraejemplos, acabarían convirtiéndose en éxitos haciendo acopio de la suficiente tenacidad, imaginación y creatividad. (Kuhn, como sabemos, no dijo algo distinto cuando señaló que, al presentarse una refutación, la culpa no debía endilgarse a la matriz disciplinar o al paradigma, sino al científico, al investigador, por no saber transformar un aparente fracaso en un éxito: ‘mal carpintero es aquel que le atribuye la culpa de sus propios errores a sus herramientas’).

Aunque Popper admitió, desde la década de los años treinta, que siempre es posible salvar una propuesta teórica de las refutaciones recurriendo a hipótesis auxiliares, añadió empero que tal proceder era legítimo *siempre y cuando* no se tratara de meras hipótesis *ad hoc* que solamente disminuyeran el contenido informativo del sistema teórico, por lo que estipuló una cláusula para estos casos, según la cual cabría aceptar las hipótesis auxiliares

---

the theory would constitute a scientific advance should it survive our various tests. And finally, there is the testing of the theory by way of empirical applications of the conclusions which can be derived from it.”

<sup>338</sup> O. Neurath (1913), *opere citato*, p. 3.

sólo si 1) con ellas se incrementara el contenido informativo, arrojando así luz a nuevos y más intrincados problemas y haciendo predicciones novedosas y arriesgadas; y, a su vez, 2) si dichas hipótesis fueran contrastables independientemente (o sea: si también hubieran medios al alcance, *en ese momento*, para examinarlas; como ya lo he dicho antes, en el § 5 de este capítulo estudiaré el debate entre Popper y Duhem con más detalle).

Tal y como expliqué en el capítulo uno, por desgracia Popper siguió aún participando de la tradición metodológica substantiva, por lo que hizo depender la objetividad científica de un consenso total y definido *hic et nunc*: planteó que si los científicos no se pudieran poner de acuerdo con respecto a lo que constituye un enunciado falsador (una genuina refutación), entonces el gran y prestigioso edificio de la ciencia se vendría abajo, se derrumbaría, y tendríamos ante nosotros una nueva Torre de Babel. Es por esto que Neurath no dudó en considerar a Popper como un pseudorracionalista.

Más tarde, tenemos que Lakatos corrigió y mejoró lo planteado por su maestro al haber renunciado a lo que denomina la tesis de la “racionalidad instantánea” (y que Kuhn llamó, sin más, “racionalidad algorítmica”).

Y esto, sobre todo, significa que consiguió sustraerse al influjo pernicioso de la tradición metodológica substantiva. (Lakatos reconoció, por lo demás, que ya en su mentor había una semilla para deshacerse de ella, al rechazar cualquier tipo de justificacionismo; según esto, ya en Popper la principal posición defendida estribó, desde un comienzo, en afirmar que la actividad científica consiste, no en establecer verdades sino, ante todo, en *buscarlas*).<sup>339</sup>

b) Como antes, durante el capítulo uno, ya he expuesto y examinado el problema de la infradeterminación de las teorías por la experiencia, bastará señalar que Popper extrajo del mismo, junto con Neurath, una reserva falibilista. Pero aquí lo interesante es averiguar qué separa a uno y otro con respecto al modo como la asumen.

Popper, como he explicado en la sección (2) del § 3.2 del capítulo uno, insistió en que detrás de cualquier contraste empírico hay términos disposicionales, es decir, términos que nos refieren un tipo de ‘conducta’ que es legal, uniforme, y que, por ende, trasciende la experiencia posible. Se trata de términos que nunca se pueden verificar pues son, en todo momento, hipotéticos, conjeturales (por ejemplo, no es posible probar que la mesa en la que escribo esto existe, porque detrás del concepto “mesa” hay leyes universales que se refieren a las propiedades físicas del objeto en cuestión).

Aunado a esto subrayó, a su vez, la importancia que tiene la asimetría lógica que hay entre la verificación y la falsación para dar cuenta de la objetividad en la ciencia, y con ello intentó mostrar cuál es, al menos, *una* de las formas cómo resulta posible *aprender* de la experiencia.<sup>340</sup>

Por su parte, a partir de dicho problema Neurath, más bien, extrajo la conclusión de que las premisas en cualquier sistema teórico siempre habrán de ser dudosas, falibles, y que no es posible adoptar una posición externa que permita a los investigadores sustraerse a dicha falibilidad: de ahí que haya formulado su bella metáfora de la ciencia, entendida como un barco que está en alta mar y que no puede recurrir a un astillero en el cual los tripulantes

---

<sup>339</sup> Por eso señala que su *falsacionismo sofisticado* ya se encuentra formulado, al menos de una manera no sistemática, en los escritos de Popper. Cfr. Lakatos (1978), *opere citato*.

<sup>340</sup> He argumentado en el capítulo uno que *no es la única*, sino que deben también tomarse en cuenta sus formas de solucionar el problema de la autorreferencialidad del carácter teórico de cualquier observación con base en los argumentos de la proliferación *interteórica* y de la ampliación *intrateórica*.

consigan reparar sus daños, sino que tales ajustes siempre tendrán que llevarlos a cabo, por decirlo así, *en medio* del océano mismo.<sup>341</sup>

Pero en su posición no se toma en cuenta el problema de la objetividad, pues el recurso a hipótesis auxiliares no está orientado, como en Popper, hacia el examen sobre la validez de las propuestas teóricas en litigio.

Por eso Neurath, en lo que concierne al hipotético contexto en el que las contrastaciones empíricas arrojen luz a contraejemplos o refutaciones de dichas propuestas teóricas, *no creyó necesario distinguir* entre el recurso a hipótesis auxiliares que sean *ad hoc* e hipótesis auxiliares con las que, en cambio, resulte posible incrementar el alcance informativo de la misma. Debido a ello, Popper le reprochó que con su manera de plantear las cosas se deje abierta la posibilidad de que ocurran múltiples arbitrariedades.<sup>342</sup>

Y es que, desde una posición coherentista con respecto a la verdad, como la que Neurath suscribió, el problema de la validez del conocimiento no constituye un problema serio.

De ahí que los beneficios que para Neurath trae consigo el recurso a motivos auxiliares comporten un tipo de relevancia tanto epistemológica como sociológica. Estos beneficios son, por ejemplo, que:

- 1.- Gracias a ellos se evita el derroche de energía que ocasiona la duda y la vacilación.
- 2.- Permiten que la resolución tomada al elegir un camino, y no otro (o sea, al elegir un particular "*train of thought*," y no otro), haga que el investigador logre desentrañar todas las posibilidades del sistema teórico en que esté inmerso.<sup>343</sup>

#### § 4. Objeciones a la posición de Neurath.

¿Por qué los argumentos de Neurath son necesarios, pero no suficientes, si queremos aún salvaguardar el problema epistemológico de la objetividad?

Descartes separa el ámbito de la conciencia práctica del terreno teórico científico. Lo hizo con base en una concepción substantiva de la racionalidad en la ciencia, bajo la égida, y deudora de, la tradición metodológica substantiva.

Su preocupación por la objetividad es empero irrechazable, pues mantiene la separación entre la génesis y la validez en el conocimiento. Ahora bien, lo cuestionable radica en que, a partir de una exigencia correcta (esto es, la de satisfacer la petición de objetividad para el conocimiento), haya ofrecido una solución que, debido a los argumentos presentados en el apartado anterior, ya no es procedente, ya no es plausible; y es que supuso que la validez

---

<sup>341</sup> Cfr. O. Neurath, "Proposiciones protocolares" (1932-1933) y "Sociología en fisicalismo" (1931-1932), en A.-J. Ayer (compilador) (1959), *opere citato*, p. 205 y siguientes, y p. 287 y siguientes, respectivamente.

<sup>342</sup> Cfr. K.-R. Popper (1934), *opere citato*, Primera Parte, Capítulo I, Sección 26, p.95 y ss.

<sup>343</sup> Vid. C.-G. Hempel (1935), *opere citato*, que aparece en J. A. Nicolás y M. J. Frapoli (1997), *opere citato*, p. 485 y 487. Frente a la imagen que sobre el cambio teórico conceptual presentó Popper, delineada muy esquemáticamente, en la que tenemos que el científico encara críticamente la propuesta teórica en la que esté trabajando, Neurath antepuso otra muy distinta: "When a scientist has chosen a certain encyclopedia (mostly characterized by certain rather general theories that are missing in other encyclopedias available) he will not be induced at once by any negative results to sacrifice a theory, *but he will first give careful thought to what the encyclopedia, which he would give up together with the theory, might have been able to achieve for him in the future.* Negative results can *shake his confidence* in an encyclopedia, but not reduce it automatically to zero so to speak through the application of certain rules." Este pasaje aparece en el artículo de Otto Neurath titulado "Pseudorationalism of falsification" (1935) recopilado en su ya citado (1983), Capítulo 10, p. 123-124 (añadí las cursivas).

del saber dependía, entre otras cosas,<sup>344</sup> de que se consiguieran especificar criterios acerca de *cómo* y *cuándo* elegir o abandonar una propuesta teórica.

Neurath critica convincentemente dicha suposición. Pero incluso así, a mi parecer, yerra al no tomar en cuenta la separación entre el origen y la validez como requisito necesario para dar cuenta de la objetividad (legitimidad, justificación o imparcialidad) durante la adquisición y desarrollo del conocimiento. Yerra al creer que la crítica y el debate puedan *sustituirse* por el recurso a motivos auxiliares, por el juicio prudencial (pues la crítica no sería, en sus propios términos, más que una forma de pseudorracionalismo).

Para explicar esto, permítaseme separar el curso que siguen sus argumentos, mostrando cuál es su forma lógica.

*Premisa 1.* La racionalidad en la ciencia depende forzosamente de que el filósofo logre especificar un criterio certero para la elección y rechazo de las teorías. O, en otras palabras, la racionalidad del cambio teórico-conceptual depende necesariamente de que el filósofo consiga especificar, merced a la formulación de un criterio metodológico unívoco y preciso, *cómo* y *cuándo* se debieran seleccionar o rechazar las propuestas teóricas.

*Premisa 2.* No es posible especificar tales criterios metodológicos, debido:

(i) A la tesis de la subdeterminación empírica de las teorías *enlazada* con la tesis del carácter holístico de cualquier contrastación.<sup>345</sup>

Queda claro que no puede haber nada parecido a una refutación definitiva, pues, al juntar dichas tesis, nos percatamos pronto de que una ley universal implica, *no* una sola consecuencia predictiva aislada, sino, más bien, una serie de hipótesis entrelazadas por una conjunción. La proposición general, la ley universal, se contrasta junto con las hipótesis que se dan por sentado en las condiciones iniciales (el conjunto de creencias compartidas que se decide dar por sentado). Volveré sobre esto en el siguiente párrafo.

(ii) A la complejidad inherente a una situación concreta dada, esto es, históricamente acotada, que rebasa con mucho cualquier conjunto de reglas con las que el metodólogo pretenda sustraerse al tiempo. Sucede que no hay ningún tipo de reglas en sí mismas, que se hallen separadas de sus aplicaciones, es decir, al margen de una situación concreta.

Ahora, al ponderar ambas premisas, se puede llegar a la siguiente:

*Conclusión.* No hay modo alguno de satisfacer la petición de objetividad en la ciencia y, por ende, tampoco cabe mantener aún la distinción entre el origen y la validez de nuestras creencias. Lo que cabe señalar, en todo caso, es que siempre se puede eludir la crítica si los investigadores son lo bastante ingeniosos e imaginativos como para salvar de los aparentes contraejemplos a las propuestas teóricas. Para hacerlo, éstos pueden admitir motivaciones de carácter *extraepistémico* (por ejemplo, motivaciones políticas o económicas).

Desde luego, no planteo que Neurath haya afirmado explícitamente esto último, *sino que es lo que se puede inferir del curso de su argumentación.*

Formularé brevemente, con una pregunta, lo que le objeto:

¿Cómo hacemos para que la adquisición y desarrollo del conocimiento no se agote en la mera persecución técnica, exitosa, eficaz, de soluciones cada vez mejores a problemas que sean, con todo, estrictamente particulares, dando al traste así con el problema de la objetividad?

---

<sup>344</sup> Naturalmente, Descartes también participa del programa metafísico en pos de hallar el fundamento último del conocimiento legítimo recurriendo al expediente de una filosofía primera.

<sup>345</sup> Esta tesis del carácter holístico de cualquier contrastación, al desvincularla de su nexa con la tradición metodológica substantiva, como hizo Lakatos, conduce a un *falibilismo holístico*.

Debo recordar que una afirmación es *objetiva* si resulta posible justificarla examinando su legitimidad, lo cual significa, en otros términos, que de ningún modo puede identificarse con una creencia personal específica (o, quizá, con un acuerdo alcanzado en una situación bien acotada históricamente) sino que, por el contrario, se refiere a lo que *todos* tendríamos que aceptar -de modo tal que logremos aludir a la *imparcialidad* de tal aserto.

Mi objeción también se desprende sobre todo de que, durante su escrito, Neurath enfatice lo “urgente” que resulta, en ocasiones, tomar una decisión, considerando que en ello radica una razón de peso para optar rápidamente por el recurso a los motivos auxiliares, es decir, para anteponer el juicio prudencial a la crítica y a la argumentación.

Y es que *¿cuándo, en efecto, es necesario argumentar y cuándo no hay que hacerlo?* Puede decirse que en ocasiones no se puede optar por el debate sencillamente...

“...porque hay que resolver con urgencia el problema o porque la situación no lo permite o la argumentación es innecesaria.”<sup>346</sup>

Pero con esto, me parece, se corre el peligro de abrirle la puerta de par en par a la mera arbitrariedad o a la imposición de ideas o puntos de vista, acaso mediante la fuerza, frente al interlocutor. Porque cuando se necesite argumentar, cualquier irracionalista más o menos ingenioso siempre podría evitar la discusión y la crítica poniendo el pretexto de que su peculiar situación le impide, o le hace innecesario, discutir.

Además, como lo ha visto con toda claridad Apel,<sup>347</sup> actualmente ya no es posible hacer depender el juicio prudencial aristotélico de una específica noción sobre lo que signifique, en el ámbito de la ética y de la política, el bien común o la vida buena (véase la objeción que hago a las ideas de Ambrosio Velasco en el § 2 del estudio introductorio).

Este problema se corresponde, en el ámbito de la epistemología, con el de pretender sustentar la objetividad en una propuesta unilateral sobre lo que sea *el fin* de la ciencia – pues ello comportaría un carácter substantivo.

Cabe, en ambos casos, preguntarse, más bien, tal y como lo ha hecho la ética discursiva, por los presupuestos formales de la argumentación plena de sentido –cuya índole es, ya no de carácter substantivo, sino procedimental, pues con el estudio de dichos presupuestos no se busca especificar qué decisiones concretas se deben tomar durante un conflicto particular (ni qué concepción del bien común es la mejor o qué propuesta teórica es verdadera), sino que, con el mismo, se pone atención acerca de *cuáles* son las condiciones que nos permiten o posibilitan ejercer la crítica, la argumentación. Con este estudio lo que se busca, en suma, es clarificar *cómo* es posible que nos pongamos de acuerdo.<sup>348</sup>

Pero no me detendré en esto, pues rebasa los objetivos que me propuse a elaborar este capítulo. Sí señalaré, en cambio, que, con esto último, sólo se indica una *sugerencia* para proseguir el camino. Otra es, a mi juicio, la de hacer depender a la labor del sociólogo la investigación de cuáles pudieran ser los factores históricos y políticos que permitan llevar a cabo procesos de crítica y argumentación: el debate que verse, por ejemplo, sobre la validez pretendida por las propuestas teóricas en litigio que busquen ampliar el conocimiento.

---

<sup>346</sup> Cfr. C. Pereda (2000), *opere citato*, que aparece en la compilación de M.-J. Bertomeu, R. Gaeta (2000), también ya citada, p. 232-233.

<sup>347</sup> Cfr. K.-O. Apel, “Introducción: La transformación de la filosofía,” en el tomo I de su (1972,1973), *opere citato*.

<sup>348</sup> Cfr. J. Habermas, “¿Afectan las objeciones de Hegel a Kant también a la ética del discurso?” (1986), en *Escritos sobre moralidad y eticidad* (1991), Barcelona: Paidós, 1998.

La relevancia que le concedo a la investigación sociológica es, como puede advertirse, muy diferente de la que le otorgan los partidarios del programa fuerte en la sociología del conocimiento. Como bien sabemos, éstos desarrollan de manera consecuente una tesis que defendió Kuhn, a saber, la de que no hay una distinción entre el la génesis y la validez del saber, entre el otrora contexto de descubrimiento y el de justificación<sup>349</sup> (aun cuando Kuhn mismo se haya tratado de deslindar de este tipo de lectura de su obra; pues, en este sentido, se comporta como Víctor Frankenstein: aunque le horrorice aceptarlo, el sustento filosófico e histórico de dichos estudios sociológicos *es producto de su propia obra*).

Los argumentos presentados en el capítulo uno [§ 3.3.1 y sección (ii) del § 3.3.2] indican que el objetivo de incrementar la información de una propuesta teórica es opuesto al del aumento de la probabilidad de la misma.

Esto permite separar la labor política loable de beneficiar a un número cada vez mayor de personas o, en todo caso, a grupos vulnerables, a través de los avances tecnológicos que son, sin duda, sorprendentes y sumamente eficaces al dar cabida a un creciente bienestar público, por una parte, de la investigación epistémica, por otra.

Ya que, sin duda, es la técnica la que, en principio, permite combatir cualquier tipo de dominio ideológico y económico que pudiera ser ejercido por ciertos grupos frente a otros, propiciando, por ejemplo, el reconocimiento político de comunidades, de sus usos y de sus costumbres, que por mucho tiempo hayan permanecido relegadas. La técnica, bien usada, puede mejorar las condiciones de vida de la población en cualquier país e incluso fomentar la consolidación de una sociedad plural, incluyente, tolerante, informada y participativa.

Pero otra cosa es la investigación epistémica. Es sobremana importante establecer una distinción entre los valores de carácter estrictamente teórico y epistemológico, por un lado, y la búsqueda orientada a la satisfacción de fines políticos, no importa lo meritorios que éstos puedan ser, por otro. De esta distinción o, si se quiere, de esta división del trabajo, *depende la productividad misma de cada ámbito*. La propuesta de Neurath con relación al recurso a motivos auxiliares, con todo, no toma esto en cuenta y parece sugerir, en cambio, que la investigación epistémica puede *empalmarse* con el afán político de emancipación.

Y esto es un grave error: la investigación científica comprometida no tiene por qué ser mejor, digamos, que el llamado arte comprometido. Lo único que nos brindaría, en última instancia, es *propaganda* (y esto ha quedado claro *históricamente*, si tomamos en cuenta la orientación política a la que se subordinó la investigación científica, tanto a favor de las ideologías delirantes de los grupos de extrema derecha como en la lucha por la liberación del yugo capitalista que llevaron a cabo los representantes del llamado “socialismo real”).

Que el epistemólogo se proponga dar cuenta del progreso científico no significa que para ello tenga que establecer *cómo* y *cuándo* los investigadores debieran seleccionar o rechazar sus respectivas propuestas teóricas.

Las premisas de Neurath son correctas, pero su conclusión es errónea.

Que no haya un criterio unívoco de selección o rechazo interteórico en modo alguno significa dejar de lado la importancia que tiene el examen sobre la validez de los distintos e incompatibles plexos especializados de creencias. Pues el juicio prudencial no basta: es, sin duda, necesario, pero no suficiente.

---

<sup>349</sup> Cfr. D. Bloor *Conocimiento e imaginario social* (1971), Barcelona: Gedisa, 1998.

Neurath tira el agua de la bañera con todo y niño. Es una falsa disyuntiva la de suponer que, o bien tenemos que optar por un tipo de racionalidad prudencial, o bien sólo cabe elegir lo que él llamó pseudoracionalismo (que se corresponde con lo que Kuhn denominó “racionalidad algorítmica” y con lo que Lakatos llamó “racionalidad instantánea” –con lo que, en suma, he denominado la tradición metodológica substantiva en epistemología).

Como mostraré enseguida, la metodología de los programas de investigación científica muestra que hay un término medio, el cual nos permite aceptar que, si bien no hay límites precisos, fijos, que determinen la acción de los investigadores, esto no significa que sólo quede la arbitrariedad.<sup>350</sup>

Antes de entrar en el tema, pido al lector que recuerde de nuevo esta pregunta: ¿cómo hacemos para que la actividad de los investigadores no se agote en la mera persecución técnica de soluciones cada vez más eficaces a problemas estrictamente particulares, dando al traste con el problema de la objetividad y, por ende, con el del progreso (tanto heurístico como lineal)?

Tomemos en cuenta que el egoísmo y la obcecación no sólo pueden ser individuales, sino que también pueden ser colectivos.

### § 5. El debate Popper/Duhem y la contribución de Lakatos: hacia una concepción procedimental del cambio epistémico que no descuide el problema de la objetividad.

“Sólo se pueden presentar objeciones en contra de cada proposición de un sistema cuando uno ha olvidado su conjunto o simplemente lo ignora.”  
Arthur Schopenhauer (1852)

“Evaluar no implica dar consejos”  
Imre Lakatos (1973)

Las contrastaciones empíricas se realizan sobre, desde, y gracias a *un fondo de creencias compartidas*.

Una versión simplista de la posición que defendió Popper cabría presentarla señalando que, si bien la verdad de una propuesta teórica  $T$  no puede deducirse lógicamente de la siguiente conjunción (en la que  $O$  simboliza a las consecuencias observacionales):  $(T \rightarrow O) \wedge O$  sí que puede, en cambio, deducirse lógicamente, por *modus tollens*, la falsedad de  $T$  a partir de la verdad de la conjunción:  $(T \rightarrow O) \wedge \sim O$ .

Cabe apreciar que este esquema *no* brinda una idea adecuada de la complejidad de los factores que están realmente en juego durante una contrastación empírica: *no* da cuenta de las creencias compartidas, del conocimiento de fondo, que la misma presupone.

Por eso, Adolf Grünbaum considera que es mejor remplazarlo por el siguiente:<sup>351</sup>

(1)  $[(H \wedge A) \rightarrow O] \wedge O$  (verificación)

y

<sup>350</sup> Sugiero considerar que una versión débil del anarquismo metodológico de Feyerabend es la posición por la que optó Neurath: el recurso a motivos auxiliares *extraepistémicos*.

<sup>351</sup> Adolf Grünbaum, “The falsifiability of theories: total or partial? A contemporary evaluation of the Duhem-Quine thesis” (1962), en *Proceedings of the Boston colloquium for the philosophy of science 1961/1962*, editado por Marx W. Wartofsky, Dordrecht: D. Reidel, 1963, p. 178 y ss.

(2)  $[(H \wedge A) \rightarrow O] \wedge \sim O$  (refutación)

En este esquema sofisticado,  $H$  es una hipótesis que en modo alguno está aislada, sino en una conjunción con el cuerpo de asunciones auxiliares relevantes (*auxiliary assumptions*)  $A$ . Plantear así las cosas muestra que...

“...the refutability of  $H$  is seen to be no more conclusive than its verifiability. The recognition of the presence of the auxiliary assumptions  $A$  in both the verification and the refutation of  $H$  now makes apparent that the *refutation* of  $H$  itself by *adverse* empirical evidence  $\sim O$  can be no more decisive than its *verification* (confirmation) by *favorable* evidence  $O$ . What can be inferred deductively from the refutational premise (2) is *not* the falsity of  $H$  itself but only the much weaker conclusion that  $H$  and  $A$  cannot both be true.”<sup>352</sup>

Grünbaum señala que esta consideración ciertamente la debemos a Pierre Duhem. Pues fue él quien, en su *La théorie physique, son objet et son structure* (1906) afirmó que el físico que realiza una contrastación no se circunscribe a hacer uso de la proposición que pone en tela de juicio, sino que él...

“...makes use also of a whole group of theories accepted by him as beyond dispute. The prediction of the phenomenon, whose nonproduction is to cut off debate, does not derive from the proposition challenged if taken by itself, but from the proposition at issue joined to that whole group of theories; if the predicted phenomenon is not produced, not only is the proposition questioned at fault, but so is the whole theoretical scaffolding used by the physicist. The only thing the experiment teaches us is that among the propositions used to predict the phenomenon and to establish whether it would be produced, there is at least one error; but where this error lies is just what it does not tell us. The physicist may declare that this error is contained in exactly the proposition he wishes to refute, but is he sure it is not in another proposition? If he is, he accepts implicitly the accuracy of all the other propositions he has used, and the validity of his conclusion is as great as the validity of his confidence.”<sup>353</sup>

De ahí que, en la situación del investigador que ha llevado una contrastación sometiendo una proposición a escrutinio empírico y encontrando que, al hacer una predicción de ciertas consecuencias observacionales que se siguen de la misma, resulta que éstas no tienen lugar, presentándose de este modo un contraejemplo, tenemos el siguiente problema: ¿debería acaso rechazar la propuesta teórica general, el sistema teórico del que dicha proposición forma parte? ¿O, más bien, debería modificar las condiciones iniciales bajo las cuales llevó a cabo el experimento ideando hipótesis auxiliares que permitan explicar por qué ocurrió el aparente contraejemplo, y convirtiendo el supuesto fracaso en un éxito, con el fin de salvar a la propuesta teórica general de la refutación?

Duhem responde que la lógica no puede constreñir al investigador para que actúe de un modo y no de otro. Por eso, en esta situación el investigador tiene que hacer acopio de su *buen sentido*:

---

<sup>352</sup> *Ibidem*. p. 179.

<sup>353</sup> Pierre Duhem (1906), *opere citato*; este pasaje citado proviene de la traducción al inglés de dicho libro: *The aim and structure of physical theory* (1906,1914), New York: Atheneum, 1974, p. 185.



“*Good sense is the judge of hypotheses which ought to be abandoned. [...] Pure logic is not the only rule for our judgments; certain opinions which do not fall under the hammer of the principle of contradiction are in any case perfectly unreasonable. These motives which do not proceed from logic and yet direct our choices, these ‘reasons which reason does not know’ and which speak to the ample ‘mind of finesse’ but not to the ‘geometric mind,’ constitute what is appropriately called good sense.*”<sup>354</sup>

Por eso, dado que no es posible determinar con estricta precisión *cómo* y *cuándo* una hipótesis inadecuada debe permitirle el paso a otra mucho más fructífera que ocupe así su lugar y, dado que esto sólo puede saberse recurriendo al *bon sens*, Duhem señala que, para acelerar este proceso e incrementar la rapidez del progreso científico, los investigadores deberían tratar de hacer el *buen sentido* cada vez más lúcido y más vigilante:

“Therefore, nothing will delay the decision which should determine a fortunate reform in a physical theory more than the vanity which makes a physicist too indulgent towards his own system and too severe towards the system of another. We are thus led to the conclusion so clearly expressed by Claude Bernard: the sound experimental criticism of a hypothesis is subordinated to certain moral conditions...”<sup>355</sup>

Tenemos entonces que la cuestión sigue siendo esta:

¿Cuándo un investigador tendría que ser considerado como tenaz o perseverante y cuándo, por el contrario, como terco, necio u obstinado?

Ambrosio Velasco ha presentado el debate entre Popper y Duhem bajo los términos de una disyunción con la que, se supone, quedan agotadas todas las posibilidades, y es esta: o hay reglas metodológicas que garanticen la racionalidad del cambio teórico conceptual, o la misma sólo puede tener lugar gracias al *buen sentido*.

Pero a lo largo de todo su artículo titulado, precisamente: “La racionalidad científica en Duhem y Popper: buen sentido o reglas metodológicas,”<sup>356</sup> me ha parecido que Velasco no toma en cuenta, por lo menos, dos cosas:

1) Que hay una importante distinción entre las reglas metodológicas que son *hipotéticas* y las que son, en cambio, *categorías*. Y

2) Que Popper proporcionó un argumento de corte epistemológico que equivale a una *mejora* o *corrección* de los términos valorativos en los que Duhem presentó el *bon sens*: el argumento que se refiere a que las hipótesis auxiliares deberían admitirse, para eludir la crítica (para eludir una posible refutación), *siempre y cuando con ellas se consiga, a su vez, incrementar el contenido informativo de la propuesta teórica en litigio*. Pues, en el caso de que se busquen y utilicen indiscriminadamente tales hipótesis, lo único que se conseguiría es *trivializarla*: restarle su capacidad explicativa, volviéndola algo mucho más parecido a una doctrina religiosa que a una hipótesis genuinamente informativa.

En lo que sigue, desarrollaré estos dos argumentos.

1) La llamada regla metodológica “básica,” a saber: ‘No protejas al sistema teórico de la refutación,’ por sí sola, y de esta específica manera formulada, es, sin duda, *categoría*, en

---

<sup>354</sup> *Ibid.* p. 216 y 217.

<sup>355</sup> *Ibid.* p. 218.

<sup>356</sup> Cfr. T. Santiago (2000), *opere citato*, p. 39 y ss.

el sentido de que no admite que haya otra posibilidad: o se sigue esta regla, o se da al traste con la racionalidad epistémica.

Sin embargo, Popper *nunca* planteó esta regla de semejante manera.

¿Cómo, entonces, la planteó? Pues de la siguiente forma: ‘No protejas al sistema teórico de la refutación, *a menos que*, gracias a la postulación de hipótesis auxiliares que *no* sean *ad hoc*, se logre también incrementar el contenido informativo o la capacidad explicativa del sistema teórico.’ Tenemos, entonces, que la relevancia de esta regla metodológica *no* es categórica, sino *condicional*.

A lo anterior debe añadirse, además, la consideración que hizo Popper sobre la certeza en su libro de 1972: *Conocimiento objetivo*. En efecto, en este libro reconoció que no hay, ni puede haber, dudas que *estén al margen de sus aplicaciones*: no hay dudas ajenas a una situación social e histórica bien acotada, concreta. Dudar, en abstracto, es absurdo. Por ejemplo: en el caso de que nos dijeran que la vida de nuestro mejor amigo dependiese del número de dedos que tengamos en nuestra mano izquierda, no importaría qué tan seguros estemos al respecto, sino que la alzaríamos y contaríamos los dedos, uno por uno.

De ahí que podamos también decir que la decisión misma de seleccionar o rechazar una propuesta teórica, tengan que tomarla los investigadores *en el contexto de una situación bien específica, concreta y determinada*. Esto significa, entonces, que para Popper no puede haber reglas metodológicas que se sustraigan al tiempo y que determinen, sin ambigüedad, qué elección tomar.

Ahora abordaré el segundo punto, que se refiere al papel que tiene el recurso a hipótesis auxiliares.

2) La exigencia heurística de incrementar el contenido informativo no sólo complementa sino que *mejora, enriquece, corrige y perfecciona* lo que Duhem llamó *buen sentido*. Pues tiene un muy amplio margen de interpretación el constatar cuándo los investigadores sean muy indulgentes con relación a sus respectivos trabajos y cuándo sean, por el contrario, demasiado severos en la evaluación de los puntos de vista ajenos.

El que se predigan nuevos resultados y se hallen, formulen y descubran nuevos y más intrincados problemas resulta, en cambio, algo mucho más fácil de constatar de manera imparcial. Esta exigencia, pues, constituye un *correctivo* a lo planteado por Duhem porque el *bon sens*, por sí sólo, puede dar lugar a la imposición arbitraria de intereses particulares y, por ende, puede oponerse a la exigencia epistemológica de objetividad.

Justificaré esta última afirmación que acabo de hacer con la siguiente observación.

Primero, tengamos en cuenta que, de acuerdo con Duhem, los científicos deben cuidarse de ser indulgentes con sus propias ideas y, a su vez, muy severos con las ajenas, con el objetivo de permitir el progreso epistémico. Notemos que esta advertencia constituye una manera de especificar cuál conducta es *virtuosa* en la actividad científica, y cuál no lo es.

El problema con esto es el siguiente: *qué* acción debemos considerar, o bien virtuosa y exitosa (digna de ser festejada) o bien, al contrario, viciosa y reprobable (merecedora de castigo), es algo que depende de la forma como previamente hayamos *definido la situación*, o sea, del modo como hayamos brindado sentido, con anterioridad, a una circunstancia específica.

O, para decirlo con más precisión: una sola y la misma acción, realizada en una sola y la misma circunstancia, puede ser, con todo, interpretada y evaluada de maneras distintas e incluso opuestas por personas que pertenezcan a grupos diferentes, es decir, que formen parte de grupos en los que se defina *filosóficamente* una situación de modos distintos entre sí –de modos, inclusive, antagónicos.

Por ejemplo, el investigador que practique la ciencia normal habrá de ser considerado como alguien tenaz, imaginativo y creativo por un filósofo de la ciencia kuhniano, mientras que, por el contrario, será considerado por un filósofo popperiano ortodoxo como alguien obstinado, necio y dogmático. Y quiero hacer notar que se habrá evaluado, en todo caso, *la misma acción*.<sup>357</sup>

Así, tenemos entonces un buen caso de lo que el sociólogo Robert K. Merton denominó “alquimia moral.”<sup>358</sup> Un alquimista experto, nos dice Merton, sabe muy bien que la palabra *firme* se declina propiamente de esta forma:

Yo soy firme,  
Tú eres obstinado,  
Él es terco.

Como puede apreciarse, el tipo de valoración obedece, en cada caso, a la pertenencia a un grupo, al grado de integración en una comunidad específica.

En el *intragrupa*, un tipo determinado de conducta puede ser aceptado como digno de emular, como exitoso, mientras que en el *extragrupa*, la misma acción, la misma conducta, se habrá de considerar como condenable e incluso como pernicioso. ¿Por qué cambia tan drásticamente la valoración de un grupo a otro? Esta última acción, al no ser realizada por ningún miembro del *intragrupa*, no fomentará la integración y concordia en éste sino, más bien, la disidencia (o, en el mejor de los casos, el afán de competir): “ellos lo hacen mejor que nosotros,” “quizá sea mejor pertenecer al grupo de allá y abandonar en el que estoy.” La acción que lleve a cabo alguien del *extragrupa* hará violencia contra el sentimiento de comunidad *intragrupal* sencillamente porque, inclusive cuando la misma pueda ser exitosa, no lo beneficia.

Sostengo que en este tipo de tribulaciones nos sumerge el *buen sentido*. Éste, como trato de sugerir, se asemeja a un saco en el que se puede arrojar cualquier acción. Pues lo que se considere que es actuar conforme al *buen sentido* dependerá de la previa definición de la situación en la que se haya realizado el acto y, a su vez, de si el mismo lo llevó a cabo un integrante del *intragrupa* o del *extragrupa*.<sup>359</sup>

---

<sup>357</sup> El científico que insista en idear hipótesis auxiliares con el fin de restar importancia y peso a posibles refutaciones será considerado, por un filósofo de la ciencia kuhniano, como alguien tenaz. En cambio, y con respecto al mismo acto, un filósofo de la ciencia popperiano ortodoxo, habrá de considerar a ese mismo investigador como obstinado e, incluso, como terco. Pues si se ha presentado una refutación, y se ha tratado de mostrar que no es tal, sino que es aparente, y los intentos para superar el escollo no rinden frutos, entonces el científico que así procede lo hace dogmática e irracionalmente.

<sup>358</sup> Cfr. R.-K. Merton (1948), *opere citato*, reproducido en la compilación de (1996) *opere citato*, p. 191.

<sup>359</sup> Gilbert Harman, en su *Explaining value Explaining Value and Other Essays in Moral Philosophy* (2000), Oxford: Oxford University Press, 2000, 10: “Moral philosophy meets social psychology: virtue ethics and the fundamental attribution error” (p. 165 y ss.), señala que, habiendo concedido que el ejercicio de las virtudes está vinculado a que los agentes que las ejercen hayan desarrollado ciertos rasgos de carácter, se puede mostrar, a través de ciertos estudios sociológicos, que los agentes en cuestión pueden tener los mismos rasgos de carácter y comportarse de manera diferente, *y esto porque las situaciones pueden cambiar*. (Pues se diría que los agentes tienen distintos rasgos de carácter *sólo si estuviesen dispuestos a comportarse de manera distinta con respecto a una misma situación*).

Lo que hagan los agentes *no depende tanto de las virtudes que posean sino de la situación en la que se encuentren*. Y el problema que se presenta ahora es: ¿de qué depende que los agentes definan una situación como la misma?

A diferencia del *buen sentido*, el cual, por todo lo que acabo de señalar, puede significar cosas (acciones) muy distintas según la situación y el grupo a que pertenezca quien haga la evaluación,<sup>360</sup> la exigencia heurística de descubrir nuevos y más intrincados problemas y de llevar a cabo nuevas y arriesgadas predicciones *sí* que puede constatarse públicamente.

El *buen sentido* deja abierto mucho margen de maniobra para todo aquel que busque imponer sus propios y arbitrarios intereses. Frente a esta posición, Lakatos dio un giro en el debate que considero magistral. Él observó atinadamente que en situaciones complejas no resulta posible demarcar nítidamente cuándo un investigador es tenaz o perseverante o, por el contrario, cuándo es terco, necio u obstinado, *salvo en retrospectiva*.

Para presentar la posición defendida por Lakatos, séame permitido contrastar sus puntos de vista con los de su maestro.

Como bien lo ha señalado Musgrave,<sup>361</sup> Popper nos brindó una importante corrección a lo planteado por Duhem cuando antepuso la cláusula sobre el recurso a hipótesis auxiliares que *no sean ad hoc* frente a la ambigüedad del *buen sentido*. Pero, si bien éste, a diferencia de Duhem, supuso que la validez del cambio epistémico, esto es, la racionalidad del cambio teórico-conceptual, es algo que podía garantizarse al establecer criterios metodológicos con los que resultara posible indicar *cómo* y *cuándo* debiera realizarse la selección o el rechazo *interteórico*, Lakatos, en el contexto de este problema, nos hizo visualizar otra manera de cumplir con este objetivo *sin* que sigamos atados a la tradición metodológica substantiva.

Cabe advertir que Popper participó en todo momento de esta tradición metodológica substantiva aun cuando, como ya lo he mostrado, en su propuesta metodológica estipulara reglas *condicionales* –y no, como suele creerse, categóricas. Esto es así porque, pese a esto, identificó la objetividad del conocimiento con un resultado, es decir, con el acuerdo, total y definitivo *hic et nunc*, alcanzado con respecto a un resultado.<sup>362</sup> (Por cierto, ya hice notar, durante el capítulo uno, que esta es la razón por la que él haya sido inconsecuente al haber renunciado, con excelentes argumentos, a la identificación del conocimiento con la certeza y, sin embargo, al haber seguido aferrado a la tradición metodológica substantiva).

Para valorar la posición de Lakatos es crucial entender a qué se refiere la distinción entre las reglas metodológicas cuyo carácter es substantivo y aquéllas cuya índole es, más bien, *procedimental*, y una buena manera de hacerlo es examinando cómo es que él asimiló, en

---

<sup>360</sup> Es decir, que puede significar cosas no sólo diferentes sino, incluso, del todo antagónicas la manera como haya sido definida una circunstancia en la comunidad a que pertenezca quien haga la evaluación (sea científico, filósofo o ambas cosas).

<sup>361</sup> Cfr. A. Musgrave (1982), *opere citato*, que apareció en *Progreso y racionalidad en la ciencia* (1978, 1980), *opere citato*, p. 177 y ss.

<sup>362</sup> La tradición metodológica substantiva se compone de dos suposiciones:

- 1) La primera es que la objetividad se garantiza al estipular reglas metodológicas que determinen, sin ambigüedad, *cómo* y *cuándo* seleccionar o rechazar las propuestas teóricas falibles.
- 2) La segunda consiste en que se identifica o se concibe el conocimiento como un resultado que pueda alcanzarse *hic et nunc* y no, en cambio, como un *proceso*.

Como haré ver enseguida, en la obra de Lakatos las reglas metodológicas pierden su carácter substantivo, pues se postulan no para indicar *cómo* y *cuándo* elegir o rechazar un resultado *aquí y ahora*, sino habiendo identificado el conocimiento con un *proceso interminable*. Por esto, para Lakatos, lo más que puede decirse con respecto a un programa de investigación científica es que se ha vuelto *regresivo*; desde su posición, en cambio, no puede afirmarse que esté, alguna vez, refutado.

El componente en su metodología al que se refirió con el concepto de *heurística negativa* se refiere a que el núcleo de un programa de investigación es irrefutable por decreto, es decir, por decisión metodológica. Lakatos jamás especifica *cómo* y *cuándo* elegir o abandonar un programa de investigación científica.

sus propios términos, la exigencia heurística de incrementar el contenido informativo de una propuesta teórica recurriendo a hipótesis auxiliares que no sean *ad hoc*.

a) A diferencia de su maestro, él distinguió tres tipos de hipótesis auxiliares *ad hoc*:

“I distinguish three types of *ad hoc* auxiliary hypotheses: those which have no excess empirical content over their predecessor (*‘ad hoc’*<sub>1</sub>), those which do have such excess content but none of it is corroborated (*‘ad hoc’*<sub>2</sub>) and finally those which are not *ad hoc* in these two senses but do not form an integral part of the positive heuristic (*‘ad hoc’*<sub>3</sub>).”<sup>363</sup>

b) Para Lakatos un programa de investigación científica se torna *regresivo* cuando abusa en su búsqueda y presentación de hipótesis auxiliares que son *ad hoc* pero, en este caso, no tanto por salvar a la propuesta teórica de una presunta refutación, tal y como ocurre en lo planteado por Popper, sino porque, por una parte, al recurrir a ellas, *no* consiga incrementar su contenido informativo al formular nuevas y más arriesgadas predicciones *ni*, por otra, logre salir airoso tras las contrastaciones empíricas que se hayan emprendido para saber si tales predicciones sean efectivamente el caso, o no.

Popper establece que podemos recurrir a hipótesis auxiliares *si y sólo si* se satisfacen los requisitos 1) y 2) que expuse en el capítulo uno [sección (ii) del § 3.3.2]. Pues, para él, ambos constituyen condiciones necesarias y suficientes. Si una propuesta teórica refutada no satisface tales requisitos, tendría que ser abandonada *hic et nunc*.

Lakatos, por el contrario, es mucho más tolerante con relación a esto. A diferencia de su maestro piensa que tales demandas efectivamente debieran cumplirse, pero que ello *no* es, sin embargo *suficiente*. No basta que *no se cumplan* para que los investigadores decidan, racionalmente, abandonar un programa de investigación científica.

Son, qué duda cabe, *necesarios*, en la medida en que consideremos importante que un programa de investigación sea *progresivo*. Pero, si no fueran satisfechas tales demandas, ello no significaría que los investigadores se viesan constreñidos a rechazarlo. Al igual que Kuhn, Lakatos entiende que si llegara a presentarse una refutación *prima facie* contundente, de la misma no tendría la culpa la propuesta teórica sino, más bien, el científico encargado de realizar el experimento en cuestión, por no haber sido lo suficientemente creativo, tenaz e imaginativo como para convertir dicha aparente fracaso en un éxito.

Pero conviene también observar que tal científico no sólo carecería de tenacidad ni de imaginación, sino que *tampoco sería responsable*, en la medida en que, en vez de hacerse cargo de lo que suceda con las consecuencias de sus propias acciones, le endilgue o le conceda, en cambio, a la “realidad,” el motivo o la causa de lo que, más bien, depende de él y de su relación con otras personas, o sea, de lo que depende del aprendizaje y de la discusión que mantenga con sus colegas y con su tradición.

Me parece que en esto Lakatos se encuentra *con* y *contra* Popper, al unísono. Pues, como ya he indicado en el capítulo uno, también Popper estaría de acuerdo en que, al atribuir una refutación a “la realidad,” sin más, se abdica de la propia responsabilidad en nombre del veredicto final que tenga a bien otorgar aquélla. Dicho científico descuidaría la relación que mantiene con los demás. Pero, al mismo tiempo, Popper tuvo que recurrir a un tipo de realismo metafísico mitigado, de carácter interaccionista, para dar cuenta de una noción lineal de progreso epistémico.

---

<sup>363</sup> I. Lakatos “History of science and its rational reconstructions,” p. 112, nota 2, reproducido en su (1978) *opere citato*.

¿De qué depende que un programa de investigación sea progresivo o no? ¿Depende de “la realidad”? Desde luego que no: que aquél posea un contenido explicativo fructífero para Lakatos depende de los propios investigadores, de sus acciones y de su ingenio.

c) Mientras que para Popper el cambio científico implicaba necesariamente innovación, para aquél la crítica *no está antes*, sino que, en todo caso, viene *después*, del proceso a través del cual el investigador ingresa, o se afilia a, una tradición.

Para Lakatos, es claro que antes que criticar un programa de investigación científica es necesario conocerlo, aprendiendo a respirar, digámoslo así, en la atmósfera del significado que lo envuelve. Mientras que Popper considera que la actitud dogmática ínsita durante el proceso formativo de la ciencia normal constituye un peligro, para Lakatos (cuya *heurística positiva* ocupa el lugar de la *ciencia normal*), en cambio, es tal proceso la condición social e histórica de posibilidad para el debate crítico sobre la validez *inter-teórica*.

Si para Popper aprender es lo mismo que criticar, para Lakatos y para Kuhn aprender significa, sobre todo, explorar posibilidades y familiarizarse con una tradición. Para Popper tanto la ciencia normal como la heurística positiva, por el contrario, fueron tan sólo formas insidiosas de dogmatismo e irreflexión.

d) En Lakatos, la distinción origen/validez en modo alguno se abandona (como sí lo intentó hacer, por ejemplo, Kuhn), sino que, más bien, *se replantea*. Para aquilatar la forma como hace esto, hay que mostrar por qué es insostenible la acusación de que Lakatos haya sido, en el fondo, un anarquista metodológico.<sup>364</sup>

Al aparecer, Lakatos llegó incluso a coquetear con el anarquismo metodológico cuando sostuvo que, con el suficiente presupuesto económico y con una buena dosis de ingenio y creatividad, siempre sería posible hacer que se tambaleen, inclusive, los pilares más firmes del conocimiento establecido. Hay un pasaje suyo que merece ser citado extensamente:

“The sophisticated falsificationist allows *any* part of the body of science to be replaced *but* only on the condition that it is replaced in a ‘progressive’ way, so that the replacement successfully anticipates new facts. In his rational reconstruction of falsification ‘negative crucial experiments’ play no role. He sees nothing wrong with a group of brilliant scientists conspiring to pack everything they can into their favorite research programme (‘conceptual framework’ if you wish) with a sacred hard core. As long as their genius -and luck- enables them to expand their programme ‘*progressively*,’ while sticking to its hard core, they are allowed to do it. And if a genius comes determined to *replace* (‘*progressively*’) a most uncontested and corroborated theory which he happens to dislike on philosophical, aesthetic or personal grounds, good luck to him. If two teams, pursuing rival research programmes, compete, the one with more creative talent is likely to succeed –unless God punishes them with an extreme lack of empirical success. The direction of science is determined primarily by human creative imagination and not by the universe of facts which surround us. Creative imagination is likely to find corroborating novel evidence even for the most ‘absurd’ programme, if the search has sufficient drive. [...] A brilliant school of scholars (backed by a rich society to finance a few well-planned tests) might succeed in pushing any fantastic programme ahead, or, alternatively, if so inclined, in overthrowing any arbitrarily chosen pillar of ‘established knowledge.’”<sup>365</sup>

---

<sup>364</sup> Como es bien sabido, Feyerabend dedicó su (1975), *opere citato*, “A Imre Lakatos, amigo y camarada anarquista.”

<sup>365</sup> I. Lakatos “Falsification and the methodology of scientific research programmes,” “Appendix: Popper, falsificationism and the ‘Duhem-Quine’ thesis,” en su (1978) *opere citato*, p. 99-100.

Musgrave no vaciló en señalar que una concesión afin al ingenio y a la importancia del dinero constituye el signo inequívoco que delata una posición anarquista.<sup>366</sup>

Lakatos se apropió de la bella imagen que Hegel usó en la introducción a su libro sobre filosofía del derecho, afirmando, en lo que se refiere al cambio epistémico, que también en éste “el ave de Minerva remonta el vuelo al anochecer,” indicando con ello que no hay nada parecido a un tipo de racionalidad instantánea del mismo.<sup>367</sup>

Por eso, él en ningún momento se propuso brindarnos argumentos contundentes (férreos criterios metodológicos) para acabar de una vez por todas con la ‘polución intelectual.’ No nos otorgó ninguna manera de separar la investigación científica de lo que no sea más que mera charlatanería.

Pero que esta posición no conduce al anarquismo es algo que debería resultar muy claro cuando recordamos (véase el § 3.3.3 del capítulo uno) que también defendió la aceptación de un principio sintético inductivo para hacer aceptable, en términos metodológicos, un criterio formal de verosimilitud -¡incluso sostuvo que ello le otorgaría más peso a su propia separación entre programas de investigación progresivos y regresivos!

Sobre todo, me parece que haríamos muy mal en creer que Lakatos fue un anarquista metodológico ya que, pese al desliz que significó su cruzada *proinductiva*, él renunció al dilema que supone aceptar la tradición metodológica substantiva; dado que abandonó esta tradición, también eludió las consecuencias que un rechazo de la misma implicaría.

Lakatos no aceptó la forma como esta tradición plantea las cosas, por lo que el rechazo de la misma no significó para él optar por el irracionalismo. Lo que sí hizo fue abandonar el dilema mismo del que dependía aquella.

Y al hacerlo, no cambió sencillamente de tema. Lo que siguió orientando sus reflexiones fue el problema epistemológico de la objetividad.

Lakatos nos brindó una concepción distinta (no substantiva, sino procedimental) de la racionalidad del cambio científico sin abandonar el deslinde entre el origen de nuestras creencias y su respectiva validez o justificación.

Nos otorgó una concepción *procedimental* de la objetividad, de acuerdo con la cual la imparcialidad del cambio teórico-conceptual ya no depende de que el filósofo dictamine o prescriba a los investigadores lo que tienen que hacer, si es que desearan ser racionales.

Ahora, más bien, el problema se plantea bajo los términos, mucho más modestos, acerca de *cómo* es que podemos ponernos de acuerdo, durante un debate interpersonal, sobre la validez de distintos y opuestos conjuntos especializados de creencias. Para Lakatos, el núcleo duro (*hardcore*) de un programa de investigación es *irrefutable por decreto*: es inatacable por decisión metodológica. Empero, esto no significa que, por ser irrefutable, no pueda o no tenga que ser, si la ocasión así lo amerita, *insustituible*.

A diferencia del convencionalista, la metodología de los programas de investigación científica sí toma en cuenta el problema de la validez de las propuestas teóricas: admite de buen grado que pueden haber experimentos cruciales (lo cual Duhem, por cierto, niega)<sup>368</sup> *aunque de ellos sólo podamos tomar conciencia en retrospectiva*: no hay nada semejante a la racionalidad instantánea.

---

<sup>366</sup> A. Musgrave (1982), *opere citato*, p. 179-181.

<sup>367</sup> Cfr. I. Lakatos, *opere citato*, d. “A new look at crucial experiments: the end of instant rationality,” p. 68 y siguientes, en su (1978).

<sup>368</sup> Cfr. Duhem (1906), *opere citato*, p. 188 y ss.

Otro modo de advertir esto consiste en mirar de cerca la manera como Lakatos puso de cabeza uno de los principales argumentos que Popper utilizó para distinguir o demarcar su posición de la que defendieron los partidarios del convencionalismo. En uno de los pasajes de su libro de 1934, aparece lo siguiente:

“...I hold that what characterizes the empirical method is just this: that the convention or decision does not immediately determine our acceptance of *universal* statements but that, on the contrary, it enters into our acceptance of the *singular* statements –that is, the basic statements.”<sup>369</sup>

Con ello Popper se propuso indicar que el sistema teórico sigue estando abierto a la crítica -para salvaguardar así la exigencia de objetividad. Por su parte, Lakatos dio un giro de tuerca a este argumento protegiendo, asimismo, aquélla exigencia, al sostener que el núcleo de un programa de investigación es inmune frente a una refutación, mas agregando que aun así, *no es insustituible*.

El cambio frente a las ideas de su maestro fue el de dejar de enmarcar el problema de la imparcialidad del cambio teórico-conceptual bajo los términos de una mera relación entre enunciados.

Y es que, dado que en un debate *aquí y ahora* siempre entran en juego enunciados y proposiciones, se tiende a suponer erróneamente que la racionalidad del cambio epistémico puede elucidarse en este mismo nivel. Al trasladar la problemática de la racionalidad al nivel de los programas de investigación Lakatos delineó una forma mucho más refinada de concebir el ejercicio de la crítica.

De acuerdo con su posición, y para usar una imagen, sigue siendo atinado afirmar que únicamente quien se atreve a subir corre el riesgo de caer. Tal y como lo planteó: en modo alguno es irracional participar en un juego arriesgado: lo que sí es irracional, en todo caso, es engañarse con respecto a los riesgos.

En suma, es así como resulta posible dar cuenta de la objetividad procedimental en la ciencia renunciando a la tradición metodológica substantiva en epistemología, la cual hacía depender el carácter racional del cambio científico en criterios unívocos de selección *interteórica*, criterios que proporcionaría el filósofo.

---

<sup>369</sup> K.-R. Popper (1934), *opere citato*, p. 109.



**Capítulo tres**  
**¿Es acaso compatible el proyecto de emprender una  
reconstrucción racional del avance del conocimiento bajo los términos  
de una epistemología naturalizada?**

**§ 1. Objetivo, premisa heurística y argumentos principales.**

Otra manera de expresar el título y el objetivo de este capítulo es con la siguiente pregunta:

¿Es acaso compatible el concepto de *reconstrucción racional* que hay en *The logic of scientific discovery* de Popper, con el programa de Quine expuesto en su ensayo “Epistemology naturalized,” con base en el que se entiende a la teoría del conocimiento como un capítulo de la ciencia?

La respuesta que a continuación defenderé es afirmativa. En este capítulo defiendo la tesis de que hay una posibilidad alternativa de concebir el proyecto de la naturalización de la epistemología que, sin optar por el expediente de una filosofía primera, tampoco haga depender, sin embargo, a la reflexión filosófica de una mera labor descriptiva (cuya índole pertenezca, por ejemplo, a la vertiente conductista en la psicología); o, en otras palabras, afirmo que tal proyecto de naturalización es viable (abandonando así el programa filosófico en pos de un fundamento del conocimiento) sin que, con todo, se tenga que identificar la labor de la epistemología con una descripción de lo que sucede realmente.

Abordaré la forma como Quine y Popper<sup>370</sup> se condujeron con respecto al problema de lo que tendría que entenderse como una reconstrucción racional sobre el desarrollo o avance del conocimiento.

Con todo, no ha sido mi intención emprender un estudio comparativo que, al respecto, sea exhaustivo. Más bien, presentaré los puntos de vista que ambas partes esgrimen, tanto a favor como en contra, de lo que debería entenderse como una reconstrucción racional.

Mi objetivo, con respecto a este problema, consiste en sugerir argumentos que permitan responder a la pregunta acerca de cómo puede conciliarse una concepción naturalizada de la epistemología con el proyecto de proporcionar reconstrucciones racionales del progreso en la adquisición del conocimiento.

Así, argumentaré, por un lado, frente a la llamada “tesis del reemplazo”<sup>371</sup> que subyace al proyecto de Quine, y con ayuda de consideraciones expuestas por el racionalismo crítico,

---

<sup>370</sup> En adelante, por *epistemología naturalizada* entiendo el proyecto tal y como lo defiende W.V.O. Quine en el ensayo de (1968) reproducido en su compilación de escritos (1969) *opere citato* y, a su vez, por *lógica de la investigación* o *racionalismo crítico* me refiero a lo que las reflexiones de K.-R. Popper y otros han aportado en el terreno de la teoría del conocimiento, presentadas especialmente en su ya citado (1934).

que la opción psicológica de carácter conductista trae consigo problemas que difícilmente la vuelven aceptable y, por otro, al mismo tiempo, objetaré a Popper el que no haya podido salir airoso en su intento por eludir tanto el apriorismo normativo como el conductismo descriptivo.

Mostraré que la llamada lógica de la investigación halló una vía que le permitió escapar al dilema de dos posiciones inaceptables: la Escala de reglas y principios normativos ajenos a la historia, refractarios al tiempo, y la Caribdis de un estudio empírico descriptivo sobre lo que “realmente sucede” en la actividad científica; pero indicaré, a su vez, que la solución que consiguió Popper con esta vía fue, pese a todo, *pirrica*, en tanto que, con ella, su propia posición filosófica desembocó en algo todavía peor que esos dos extremos.

Pues, a fin de cuentas, hizo depender la aceptación misma de su propuesta metodológica en la filosofía de la ciencia y, con ello, la reconstrucción racional que propuso (cuya base o núcleo es el principio del falibilismo), de una decisión subjetiva que es, en última instancia, irracional: de un mero acto de fe. Sostengo que el remedio por el que optó para escapar a esta falsa disyuntiva resultó peor que la enfermedad.

Como haré ver más adelante, la solución de Popper frente al dilema señalado no es *a priori*, pues muy pronto admitió que las reglas metodológicas inherentes a la reconstrucción racional que propuso *no eran más que convenciones* (cuya relevancia él defendió que era, en todo caso, *heurística*: el que las elijan los investigadores depende, en efecto, de qué tan *fructíferas* sean),<sup>372</sup> pero tampoco su posición lo condujo a la tesis de que describir lo que realmente sucede, en términos históricos, durante la actividad científica, pudiera ser una opción viable o coherente. Explicaré por qué él identificó la labor descriptiva, no con una explicación de lo que, en cada caso, efectivamente suceda en la investigación epistémica, sino con una *propuesta normativa de convención*.

En el § 2, expondré cuáles son los principales argumentos de Quine para abandonar el proyecto de una reconstrucción racional en la epistemología, enfatizando cómo es que los motivos de su rechazo, vinculados a sus objeciones frente a la obra temprana de Rudolf Carnap, en modo alguno se oponen, sino que, más bien, se *complementan* con lo defendido por el racionalismo crítico acerca del mismo tema.

Busco tender un puente entre Quine y Popper porque, en el caso de que tales argumentos pudieran complementarse, ello le abriría la posibilidad al primero de seguir considerando como un problema legítimo y pertinente el mismo que tanto le había preocupado a Carnap: el de la justificación del conocimiento.

Pese a que esta posibilidad se mantuvo latente en la filosofía de Quine, al final éste optó, sin embargo, por dejar de lado el problema de la objetividad. En el § 3 señalaré por qué la

---

<sup>371</sup> Este término, por cierto, es el que utiliza María de los Angeles Eraña Lagos en su tesis de maestría: *Racionalidad y epistemología naturalizadas*, FFyL, UNAM, 1997, Capítulo “I. La tesis del reemplazo: epistemología vs. Psicología,” p. 17 y ss.

<sup>372</sup> Esto permite evitar ciertos malentendidos. Por ejemplo, el de sugerir que Popper participó del programa metafísico en pos de un fundamento último del conocimiento, a través del auxilio de una filosofía primera.

Por otra parte, es claro que, al igual que Neurath, rechazó muy pronto el fundacionismo empírico (la suposición de que hubiesen datos o hechos últimos, no sujetos a duda ni a discusión).

En su excelente artículo titulado “Racionalidad sin fundamentos” (1998) *opere citato*, Pérez Ransanz crítica con muy buenos argumentos lo que en este trabajo he llamado la tradición metodológica substantiva en la epistemología, pero lo hizo, por desgracia, con un tipo de retórica que hace suponer al lector que Popper fue un defensor de fundamentos, ya sea, como he señalado, en el contexto de la búsqueda de un fundamento *a priori* de la investigación, o ya sea bajo los términos de una posición fundacionista.

opción conductista que este filósofo eligió (y que es opuesta al proyecto de realizar una reconstrucción racional *estática* del conocimiento<sup>373</sup>) no soluciona el problema central de la epistemología, a saber, el problema de la objetividad (y, por ende, el de la separación entre la génesis y la validez del conocimiento, el origen y la legitimidad de nuestras creencias), sino que tan sólo lo *disuelve*.

Después, en el § 4, presentaré un breve panorama explicativo de la posición expuesta y defendida por Popper con respecto a los motivos por los que defendió la tesis de que es posible (e, incluso, ineludible) emprender una reconstrucción racional normativa sobre la adquisición, incremento, desarrollo o rechazo del conocimiento. En este párrafo presento el principal argumento que defendió aquél situándolo en el contexto de su filosofía de las ciencias sociales, estableciendo una comparación entre sus ideas al respecto y las que defendió el principal representante de la hermenéutica filosófica: H.-G. Gadamer.

En el § 4.1 señalo que dicho argumento conduce a una reformulación de la tesis sobre la llamada falacia naturalista, bajo los términos de un rechazo del dualismo entre hechos y valores.

Como lo mostraré, si bien para Popper uno de los objetivos principales que se consiguen al mostrar que una reconstrucción racional normativa de la justificación del conocimiento es ineludible, no era otro que el de salvaguardar la distinción entre los llamados contextos de descubrimiento y el de justificación, lo que le importó, sobre todo, fue dar cuenta del estatus de la epistemología, esto es, de su relevancia normativa, teniendo, por consiguiente, que tomar partido con relación a este dilema:

¿Cabría hacer de ella el fundamento de la validez del saber con base en el programa metafísico bajo la égida de una filosofía primera o, por el contrario, bastaría describir social e históricamente lo que realmente sucede en la actividad epistémica para dar cuenta de su relevancia, siendo, como quiso Quine, nada más que un capítulo de la ciencia?

En el § 4.2 referiré cuál es la posición de Popper con respecto a esta cuestión, mostrando que elude ambas alternativas pagando un precio demasiado alto.

Después, a lo largo del § 4.3 expondré cuáles son los argumentos que presentan Apel y Habermas frente a la suposición popperiana referente a que, durante la discusión en la que entren en juego las razones y los motivos que tengamos para elegir un valor en vez de otro, únicamente sea posible, al final, tomar una decisión irracional al respecto. Esta suposición, como mostraré, está estrechamente ligada a la tesis de que una discusión solamente puede llevarse a cabo contrastando enunciados con otros enunciados.

Para dar cuenta de los puntos débiles en la posición de Popper, repaso los argumentos que Apel y Habermas han presentado para defender una teoría consensual de la verdad, con base en una *pragmática de los actos de habla*.

Si ambos autores están en lo correcto, quedará claro que el problema del decisionismo en realidad no tiene lugar o que, más bien, sólo puede presentarse en el caso de que no se hayan logrado extraer cabalmente las consecuencias del giro lingüístico en la filosofía.

---

<sup>373</sup> Lo que separa los proyectos en pos de emprender una reconstrucción racional del conocimiento en la obra de Popper y de Carnap es, en muy buena medida, que el primero enfatizó una imagen dinámica y evolutiva del conocimiento, mientras que, para el segundo, el edificio de la ciencia está construido con *saber* muy bien establecido, que, en principio, no tuviese que cambiar. Al menos esto último fue lo que supuso Carnap en *La construcción lógica del mundo* (1928), México: UNAM/IIF, 1988.

Por último, en el § 5 presento un ejemplo actual, cercano, de la peculiar manera como, a mi parecer, se ha abordado erróneamente el problema del estatus epistemológico de la reserva falibilista; en este párrafo planteo por qué no es procedente *cierta* distinción entre tipos de falibilismo (en lo particular, me refiero a una de las distinciones que, en esta discusión, ha propuesto Guillermo Hurtado<sup>374</sup>), al tiempo que introduzco otra distinción que sí considero, en cambio, pertinente o adecuada.

En el § 5.1 explico por qué afirmo que es necesario abordar el problema del estatus de la reserva falibilista, no enfocando ésta como si se tratara de una doctrina epistemológica, sino en tanto que se vea en ella un principio ético (o, más bien, *metaético*). O, en otras palabras: definiendo que el problema no es el del estatus epistemológico de una doctrina que sea también, ella misma, *epistemológica* sino, en todo caso, el del estatus epistemológico de un principio *metaético*.

Todo lo argumentado durante estos párrafos me permitirá delinear la respuesta a la cuestión central en el presente ensayo, a saber, la cuestión vinculada con la manera como pueda conciliarse la naturalización de la epistemología con la labor filosófica que estribe en brindar reconstrucciones racionales sobre el avance del conocimiento. Y esto lo hago en el § 6.

## § 2. Naturalización de la epistemología y reconstrucciones racionales.

Tal y como lo ha señalado Ulises Moulines, en *La construcción lógica del mundo* Carnap se propuso conseguir, por lo menos, dos cosas:

“...una unificación conceptual, lógicamente inobjetable, del conocimiento y establecer una base firme de contrastación de las proposiciones empíricas, por la cual éstas resulten sistemáticamente controlables.”<sup>375</sup>

El modo de conseguir esto consistía en realizar una fundamentación gradual del saber empíricamente verificable, admitiendo como punto de referencia “...ciertos principios *a priori* de ordenación, los cuales debían ser aplicados a una base epistémicamente primaria de unidades fenoménicas.”<sup>376</sup>

Para Carnap esto significaba entender la teoría del conocimiento bajo los términos de “una reconstrucción filosófica de la psicofisiología,”<sup>377</sup> pues, para él, la base de su sistema

---

<sup>374</sup> Desde luego, Hurtado presenta en sus ensayos por lo menos tres distinciones entre formas como se puede entender el falibilismo; la distinción a que me refiero es aquella con base en la que se separa el falibilismo que sólo concierne al ámbito científico, de aquél que concierne al conocimiento humano general. En vez de esto lo mejor, me parece, consiste en distinguir entre un ámbito discursivo (crítico, argumentativo, teórico) y uno práctico (vida cotidiana, sentido común). Afirmo que una reserva falibilista sólo adquiere relevancia en un terreno discursivo y en situaciones problemáticas: en la vida cotidiana *no somos falibilistas*.

Esta posición que definiendo implica, entre otras cosas, que el primero (el terreno discursivo) no tendría por qué ser, exclusivamente, científico.

Los ensayos de G. Hurtado a que me refiero son: “Por qué no soy falibilista” (2000, 2002), que apareció en J. Beltrán y C. Pereda (compiladores), *La certeza, ¿un mito? Naturalismo, falibilismo y escepticismo*, México: UNAM/IIF, 2002; y “Falibilismo y escepticismo” (2000), publicado en la ya citada compilación de Teresa Santiago (2000).

<sup>375</sup> C. Ulises Moulines, “Las bases epistemológicas del *aufbau* de Carnap” (1982), *Diánoia*, Año XXVIII, 1982, número 28, p. 214.

<sup>376</sup> *Ibid.* p. 225.

<sup>377</sup> *Ibid.* p. 232.

fue el ámbito de la propia psique “y, dentro de ella, los componentes que se consideran como epistémicamente primarios.”<sup>378</sup> En suma: el conocimiento científico establecido tendría que estar inferido a partir de la experiencia. Y “establecido,” por cierto, debe entenderse aquí como sinónimo de justificado o legítimo.

Tomando como telón de fondo la idea de que, detrás del proyecto de Carnap, se halla la tesis de que la epistemología tiene como objetivo deducir el saber científico a partir de las observaciones empíricas, Quine ataca lo planteado por su maestro por partida doble: con respecto a una concepción epistemológica, que se refiere a la verdad, y con relación a una teoría del significado, esto es, de carácter conceptual.

En cuanto a la primera, que le concierne al ámbito de la epistemología, Quine reitera la argumentación de Hume acerca de que las teorías científicas se hallan subdeterminadas por la experiencia, por los hechos. Y esto es así, sencillamente, porque, como hemos visto ya, abarcan demasiado: ninguna cantidad de datos o informes empíricos, por grande que sea, puede garantizar la validez a que aspiran.<sup>379</sup> Con esto Quine se propuso abandonar, también, lo que denominó la “*cartesian quest for certainty*,” con base en la que se identifica el saber con la seguridad apodíctica de haber alcanzado resultados inobjetables.

Ahora, con respecto a la segunda, con base en el argumento de la *indeterminación de la traducción*, Quine embistió, tanto la tesis de la reducción translacional como, a su vez, la reformulación débil de la misma. Esta tesis se halla ligada al proyecto de emprender una reconstrucción racional del conocimiento (que permita dar cuenta de su justificación) en la medida en que, de acuerdo con ella, resultaría posible “*to translate science into logic and observation terms and set theory*”<sup>380</sup> (en la reformulación débil de esta tesis se sustituirían las equivalencias por meras implicaciones).

El argumento de la *indeterminación de la traducción*, con el que Quine combatió esta tesis (junto con su reformulación débil), se sigue de la admisión de dos postulados básicos, a saber:

a) El de que un enunciado es significativo merced a lo que contaría “*as evidence for its truth*,”<sup>381</sup> y

b) El de que un enunciado en modo alguno puede traducirse aisladamente al lenguaje de la observación pues, al hacerlo, se presupone el significado de otros enunciados con los que aquél se encuentra correlacionado. Esta es la tesis del holismo semántico<sup>382</sup> que, en términos epistemológicos, Quine formula citando la afirmación de Duhem en relación a que las...

“...theoretical sentences have their evidence not as single sentences but only as larger blocks of theory.”<sup>383</sup>

---

<sup>378</sup> *Ibid.* p. 215. De acuerdo con Moulines, Carnap, inspirado por los resultados de la psicología empírica y, en especial, por los hallazgos de la psicología de la *Gestalt*, “pensó que como elementos básicos del sistema había que escoger las impresiones globales conscientes, aún indiferenciadas, pero en principio diferenciables, que constituyen el conjunto de la percepción extra e intraceptiva de un individuo humano. A estas impresiones globales las denominó [...] *vivencias*.”

<sup>379</sup> Cfr. W.V.O. Quine (1968) en su (1969), *opere citato*, p. 72: “The Humean predicament is the human predicament.” También consúltese las páginas 74, 75 y 76.

<sup>380</sup> *Ibid.* p. 76.

<sup>381</sup> *Ibid.* p. 80, *infra*. (O, en otras palabras, el postulado de que las teorías buscan la verdad).

<sup>382</sup> *Ibid.* p. 79 (“...the typical statement about bodies has no fund of experiential implications it can call its own. A substantial mass of theory, taken together, will commonly have experiential implications; this is how we make verifiable predictions”), y 80 *infra*.

<sup>383</sup> *Ibid.* p. 80-81.

Primero, indicaré qué significa esta tesis en el ámbito semántico y, enseguida, haré lo propio pero en lo que concierne a la epistemología.

La tesis sobre la *indeterminación de la traducción* debe concebirse en el contexto de lo que Quine denominó *traducción radical*, entendiendo por ésta aquella en la que el traductor se las tiene que ver con un idioma que es completamente desconocido y sin poder valerse de ningún trasfondo histórico-cultural que lo pudiera apoyar, por lo que sólo le quedaría servirse de una noción estrictamente empírica del significado. En esta situación, el...

“...significado estimulativo positivo de una expresión (de un enunciado, pues en este estadio [y en el caso de que seamos los traductores] sólo podremos hacer preguntas) será el conjunto total de estimulaciones que provocarán el asentimiento a ella.”<sup>384</sup>

Después de un minucioso y paciente proceso de *trial and error*, el traductor podrá tener en sus manos un manual de traducción en el que se halle una gramática completa y hasta un diccionario de sus enunciados. Esto permitiría que, con ayuda de dicho manual, cualquiera pudiera entenderse con los hablantes de aquella lengua soterrada. Y es aquí en donde entra en juego la tesis semántica de la *indeterminación de la traducción*:

“De dos manuales de traducción igualmente compatibles con todas las disposiciones al habla, pero incompatibles entre sí, no podemos decir cuál es el correcto, al tener que limitarnos a las condiciones observables en el marco de la noción de significado estimulativo.”<sup>385</sup>

Pues no resulta posible ya recurrir al bálsamo de los conceptos intensionales (dado que, si esto último pudiera hacerse, bastaría con averiguar cuál es el significado unívoco en la mente de los nativos para elegir el único manual de traducción adecuado).

Ahora, en términos epistemológicos, esta misma tesis puede formularse señalando que, de dos sistemas teóricos equivalentes en términos empíricos (o sea, compatibles con toda la evidencia que esté disponible) pero que sean, no obstante, antagónicos entre sí, no resultará posible saber cuál de ambos es el verdadero. El motivo es que cualquier tipo y cantidad de evidencia resulta compatible con una totalidad indefinida de leyes y, si a esta *prima facie* innocua consideración añadimos, merced a la subdeterminación empírica de las teorías, que ningún sistema teórico es verificable, entonces tenemos, en consecuencia, que dos teorías empíricamente equivalentes pueden ser, con todo, incompatibles entre sí.

O en otras palabras: dado que la evidencia, por sí sola, puede ser compatible con un número indefinido de teorías,<sup>386</sup> tenemos entonces que las implicaciones ontológicas de una teoría son relativas al manual concreto de traducción de esa teoría a otra.<sup>387</sup>

---

<sup>384</sup> Vid. Francisco Rodríguez Consuegra, “Introducción: La semántica en Quine, algunas claves” (2001) en la compilación que él mismo hizo de ciertos escritos de Quine *Acercas del conocimiento científico y otros dogmas* (2001) Barcelona: Paidós, 2001, p. 16.

<sup>385</sup> *Ibidem.* p. 16-17.

<sup>386</sup> Pues el término “gavagai” puede significar “conejo,” pero también “conejo a las tres de la tarde” (y que sea distinto de un “conejo a las dos de la mañana”), o “parte no separada de conejo” o “estadio temporal de conejo,” etc. Nótese que está detrás de estas consideraciones la tesis sobre la carga teórica de cualquier observación. En efecto, cuando, por ejemplo, uno no ha comido durante días enteros, lo que puede verse es algo muy distinto a lo que alguien con el estómago lleno puede observar.

En lo que sigue, abordaré esta arista epistemológica de dicha tesis con más detalle, en la medida en que constituye un poderoso argumento de Quine frente a la posibilidad de llevar a cabo una reconstrucción racional del conocimiento. Y, con tal fin, me parece que es clave su siguiente afirmación, aparentemente no vinculada con dicha tesis, y en la que nos indica que...

“...la verdad se contempla todavía como trascendente en el siguiente sentido. No decimos de una teoría ya remplazada que ha dejado de ser verdadera, sino que ha sido hallada falsa.”<sup>388</sup>

¿Por qué considero que éste es un matiz que no debe desdeñarse al relacionarlo con la tesis sobre la *indeterminación de la traducción*?

Al enfatizar indirectamente la importancia de la asimetría lógica entre la verificación y la falsación, este autor *atempera* el argumento acerca de que la traducción entre distintas teorías se encuentra indeterminada.

Pues, si bien este último argumento, tal y como lo he señalado, puede entenderse como la afirmación de que dos teorías empíricamente equivalentes pueden ser, empero, opuestas o incompatibles, 1) habiendo definido “equivalencia empírica” como la totalidad de los eventos observables y suponiendo, a su vez, 2) que las teorías no son verificables debido a la infradeterminación de las mismas por la experiencia (admitiendo así que los datos de la experiencia pueden ser compatibles con una infinidad de teorías), todo esto, sin embargo, no conduce al irracionalismo anarquista que supondría concluir que no haya ninguna forma de dar cuenta de la justificación del cambio teórico-conceptual; y no conduce a esta última suposición debido al *carácter negativo* que pueden tener ciertos enunciados que se refieren a estímulos de la entrada neuronal, los cuales pudieran entrar en conflicto con categóricos observacionales.<sup>389</sup>

Además, Quine también argumenta que la indeterminación de la traducción *no* repercute de manera onerosa en lo que se refiere a los enunciados de observación, pues el cotejo entre sentencias de este tipo entre diferentes lenguajes constituye para él un asunto “*of empirical generalization*”.<sup>390</sup> lo que atempera tal indeterminación es el *rango de estímulos sensoriales que pueda unificar a tales enunciados*.

Hasta aquí, tenemos que dicha tesis podría aún conciliarse con el proyecto de emprender una reconstrucción racional del avance del conocimiento, pues los matices que añade Quine, como he tratado de hacer ver, aproximan su posición a la que ya había defendido Popper (al menos en el sentido de hacer justicia al objetivo que se buscaba alcanzar en la tradición metodológica substantiva, esto es, el de satisfacer la exigencia de objetividad en el cambio teórico-conceptual), pero *mejorándola*, en la medida en que Quine, a diferencia de Popper, no tuvo que identificar la objetividad con la suposición de que el filósofo tuviera

---

<sup>387</sup> Sólo pueden compararse manuales de traducción con *otros* manuales de traducción, así como sólo pueden contrastarse teorías con *otras* teorías. Ya hemos visto en el capítulo uno que esta última es una forma de solucionar el problema del carácter autorreferencial de la tesis sobre la carga teórica de cualquier observación.

<sup>388</sup> W.V.O. Quine, “Elogio de los enunciados observacionales” (1993) y “El naturalismo, o el vivir por los propios medios” (1995), en (2001) *opere citato*, p. 118-119 y p. 123, respectivamente.

<sup>389</sup> Categóricos observacionales que forman parte de alguna propuesta teórica particular en competencia con otras alternativas, aun cuando el carácter *holístico* de las contrastaciones siempre nos hiciera dudar sobre “qué oraciones deberíamos considerar susceptibles de ser verdaderas o falsas.” Del mismo autor, véase el capítulo 5, “Verdad”, Sección 39: “Verdad frente a creencia justificada”, de su (1990) *opere citato*, p. 141-142.

<sup>390</sup> *Idem*, (1968) en su (1969) *opere citato*, p. 89.

que establecer, gracias a la especificación de reglas metodológicas, *cómo* y *cuándo* elegir o rechazar propuestas teóricas, *hic et nunc*.

Con todo, afirmo que Quine, al final, no consiguió dar cuenta del acuciante problema epistemológico de la objetividad.

### § 3. Por qué Quine tuvo que *abandonar* el problema de la validez del conocimiento.

Quine nos ha narrado que ya desde sus días de universitario fue un acérrimo crítico del "...vago recurso a las propiedades intensionales o ideas, bajo el nombre [...] de funciones proposicionales;"<sup>391</sup> añadiendo, además, que tales "...nociones mentalistas se presentaban como los fundamentos filosóficos de las precisas clases, las funciones de verdad y la cuantificación"<sup>392</sup> nada más y nada menos que en la monumental obra de Bertrand Russell y Alfred North Whitehead: *Principia Mathematica*.

Tal "semántica mentalista," cuyo presupuesto es que el significado se encuentra en la mente de las personas, como si se tratara de etiquetas que ya previamente tuviéramos en la cabeza y que nos permitieran reconocer los objetos en el mundo (a esto se refiere con el '*mito del museo*') y, más aún, que nos posibilitaran atribuirles valores de verdad, *constituye uno de los principales motivos de la retirada de Quine hacia el conductismo*, pues ésta se asocia con su rechazo semántico de las "propiedades intensionales."

Tenemos que este autor rechaza la aceptación de conceptos detrás de los que estén las susodichas propiedades intensionales a favor de un *lenguaje extensional*. Quine suscribe así la tesis de que...

"...para el caso de un predicado, su extensión es el conjunto de individuos a los que atribuir ese predicado genera enunciados verdaderos."<sup>393</sup>

Además, tenemos que cuando Quine aludió a la importancia que tienen los 'categóricos observacionales,' hace un momento mencionados, lo hizo habiendo concebido éstos de una manera muy distinta a la de su maestro Carnap, pues, al recurrir a ellos, a diferencia de este último, no presupuso una distinción entre el lenguaje observacional y el lenguaje teórico, sino que en la base de sus ideas se hallaba una teoría semántica con la que entendió el significado bajo los términos de *estímulos*. Se trata de una noción causal de la objetividad.

Debido a esta teoría del significado se explica también su énfasis en que son disciplinas tales como la psicología descriptiva las que, llevando a cabo un minucioso y pormenorizado estudio empírico, consiguen dar cuenta de la actividad científica real: el significado es una construcción social e histórica, en la que intervienen una miríada de factores pragmáticos que la vieja concepción de la filosofía, con su proyecto de emprender una reconstrucción racional, jamás tomó en cuenta.<sup>394</sup>

Ahora, destacaré un aspecto importante debido al que todo lo anterior se vincula con el papel que tiene el proyecto epistemológico de las reconstrucciones racionales.

Una reconstrucción racional para Carnap era también, y sobre todo, una manera de dar cuenta de la *objetividad* del saber científico, pues tal reducción le otorgaría la legitimidad y,

<sup>391</sup> *Idem*, "Retrospectiva de 'Dos dogmas'" (1991) en su (2001), *opere citato*, p. 99.

<sup>392</sup> *Ibidem*.

<sup>393</sup> Cfr. Rodríguez Consuegra (2001) *opere citato*, p. 14. Mientras que, para el caso de un predicado, su *intensión* se referiría a la propiedad misma que denota el predicado.

<sup>394</sup> *Idem*, (1968) en su (1969), *opere citato*.



en específico, la justificación, la validez y la imparcialidad de los principios lógicos. Sería tan irreprochable, tan contundente y tan firmemente establecida como bien lo puede ser, digamos, el tercio excluso. El conocimiento formaría parte de la lógica y de la teoría de conjuntos teniendo, a su vez, una base fenoménica.<sup>395</sup>

Y aquí se presenta un muy importante escollo para Quine. Me refiero a la objeción de circularidad a la que es vulnerable su intento de sustituir el proyecto de una reconstrucción racional, en el sentido en el que Carnap lo entendió, por el de la investigación empírica descriptiva, emprendida y llevada a cabo con los rudimentos que brinda la investigación psicológica conductista.

Dicho peligro de circularidad tiene lugar porque cualquier intento de justificar el saber científico recurriendo, para conseguirlo, a los resultados mismos que hubieran alcanzado los investigadores en sus campos de estudio respectivos, estaría, por este mismo motivo, *dando por sentado precisamente lo que se propone probar*.

Para hacer frente a este ataque, Quine tuvo que abandonar aquella principal motivación de su maestro Carnap, a saber, la de satisfacer la exigencia epistemológica de objetividad. Tuvo que dejar de entender la epistemología como el ámbito que se propone dar cuenta de la validez o justificación del conocimiento.

Su propia teoría del significado (en la que sólo se admite un lenguaje extensional y en la que no hay lugar para una distinción entre teorías y observaciones) pondría a Quine en esta difícil situación *solamente si hubiera aceptado proseguir con el proyecto epistemológico normativo a favor de dar cuenta de la justificación del conocimiento*.

Pues la amenaza de dicha circularidad desaparece, de acuerdo con él...

“...once we have stopped dreaming of deducing science from observations. If we are out simply to understand the link between observation and science, we are well advised to use any available information, including that provided by the very science whose link with observation we are seeking to understand.”<sup>396</sup>

Así, resulta entonces que el peligro de circularidad lo evita no encarando el problema, sino *disolviéndolo*. Para Quine, es sólo en ese contexto (en el que se buscaba deducir la ciencia a partir de las observaciones) donde emergería tal problema. En su frenesí por dar al

---

<sup>395</sup> En su ya citado (1928) Carnap expresó este punto de manera inmejorable: “Que tomemos en cuenta las relaciones epistemológicas de los objetos, no quiere decir que en el sistema de constitución expondremos las síntesis o las *formaciones* del conocimiento tal y como suceden en el *proceso real del conocimiento* con sus características concretas. *En el sistema de constitución* dichas formaciones *solamente serán reconstruidas de manera racional y esquemática*. El conocimiento intuitivo será substituido aquí por inferencias discursivas” (p. 101).

Y más adelante añadió: “El hecho de que dicha síntesis del conocimiento [el antes llamado *proceso real*] suceda de manera intuitiva [...] tiene la ventaja de que debido a ello, el conocimiento es más sencillo, más rápido y más evidente. Sin embargo, el conocimiento intuitivo [...] puede ser utilizado en las elaboraciones científicas posteriores sólo porque es posible indicar expresamente las características del objeto, [...] compararlas con la percepción y así *justificar la intuición de manera racional*. [Por esto, el] *sistema de constitución es una reconstrucción racional de toda la construcción de la realidad*, la cual, en el conocimiento, sucede la mayoría de las veces de manera intuitiva” (p. 187).

Más aún: “solamente la fórmula de constitución del objeto (entendida como regla de traducción de las proposiciones acerca de él a proposiciones acerca de los objetos básicos, es decir, acerca de las relaciones básicas elementales) le da a las proposiciones una referencia verificable. Pues verificación significa: constatación de vivencias” (p. 334). También véase la página 226 del artículo ya citado (1982) de Moulines.

<sup>396</sup> W.V.O. Quine (1968) en su (1969), *opere citato*, p. 76.

traste con la distinción entre la teoría y la observación, y en su combate por disuadirnos de todo intento de justificar las teorías deduciéndolas de la experiencia (para alcanzar así la seguridad a que nos tiene acostumbrados la lógica y las matemáticas), este autor *abandona el objetivo central de la epistemología*.

Sustituyó el tradicional proyecto justificativo-normativo en la teoría del conocimiento por una mera labor empírica y descriptiva de la actividad científica tal y como está.

Pero Quine, como lo hizo en otro contexto Neurath, arrojó el agua sucia de la bañera con todo y niño, pues, aunque podamos estar completamente de acuerdo con él acerca de la imposibilidad de deducir la ciencia de las observaciones, no por ello tendríamos que arrojar por la borda la antigua y principal preocupación de la epistemología.

Pese a todos los errores que pudo haber cometido, Popper, por ejemplo, jamás lo hizo.

Pero, entonces, ¿cómo puede sustentarse el proyecto de una reconstrucción racional sin abandonar el principal objetivo de la epistemología, a saber, el de dar cuenta de la validez, la justificación o la objetividad del conocimiento?

Nótese, de nuevo, que para Quine el objetivo tradicional de la epistemología, a saber, la deducción de la ciencia -los enunciados científicos- a partir de las observaciones empíricas, *no conduce a ninguna parte*. Pero, con ello, para él la teoría del conocimiento abandona la pregunta acerca de la objetividad: deja de lado, pues, la cuestión sobre la justificación del conocimiento, que identificó (a mi juicio erróneamente) con la ya mencionada “exigencia cartesiana de certeza.”

Por eso, considera que el propósito de la epistemología consiste únicamente en entender (a través de la psicología descriptiva) el nexo entre la observación y la ciencia, centrando su atención en la siguiente pregunta: ¿cómo es posible que, a partir de insumos tan exigüos, lleguemos a teorías tan ambiciosas?<sup>397</sup>

En adelante, me detendré sólo en la diferente manera como encara el racionalismo crítico este problema, junto con las repercusiones que esto tiene en el terreno epistemológico. Y lo hago para mostrar por qué lo planteado por Quine, en su afán de dar al traste con cualquier proyecto epistemológico que estribe en realizar reconstrucciones racionales, no afecta lo argumentado por Popper.

Para emprender un examen crítico de esta posición debo antes aclarar que Popper no se refirió a una “reconstrucción racional” tal y como Quine la definió (como ya lo he señalado, este último la entendió específicamente como una derivación del conocimiento natural a partir de los datos de los sentidos).

Quine propuso una concepción naturalizada de la epistemología con base en su estudio de uno de los problemas venerables de la teoría del conocimiento: analizando el vínculo entre la teoría y la observación,<sup>398</sup> aun cuando, como he señalado, haya acabado por dar al traste con esta distinción y, a su vez, el problema mismo de la validez del conocimiento.

Por el contrario, para Popper, la objetividad no dependió exclusivamente de este preciso análisis (que, como he mostrado, adoptó, en su filosofía, la forma de la pregunta acerca de cómo es posible aprender de la experiencia habiendo renunciado al deslinde entre las teoría y la observación). Para éste, al igual que para Quine, dicha distinción es insostenible. Pero, en vez de que este resultado haya conducido al abandono del problema de la objetividad, tenemos que para Popper se presenta otro problema que está ligado, ya no al dilema a que

---

<sup>397</sup> *Ibid.* p. 83, *supra*.

<sup>398</sup> Cfr. *Idem*, (1993) en su (2001), *opere citato*, p. 113.

condujo la identificación del conocimiento con la certeza, sino a la cuestión que se refiere a cuál pueda ser el estatus del principio del falibilismo (en la medida en que dicho principio comporta un carácter valorativo).

Este momento es propicio para reiterar una distinción a la que ya he aludido en el estudio introductorio (§ 3.2), a saber, la que se refiere a dos nociones de objetividad:

a) Una con la que me refiero al papel epistémico que tienen los estímulos externos que inciden y repercuten en nuestras entradas neuronales, y que, debido a ello, ciertamente resultan independientes de cualquier perspectiva teórica, por lo que son también neutrales u objetivos en relación con cualquier clase de expectativas, ya sean individuales o colectivas, conscientes, o no,<sup>399</sup> y

b) Otra (en la que se debe contextualizar lo dicho por Popper sobre la importancia del proyecto de emprender reconstrucciones racionales normativas del conocimiento) en la que, al referirse a la objetividad, lo que se subraya es la dimensión normativa ineludible en los procesos de aceptación y/o rechazo del conocimiento; en este sentido, por justificación u objetividad, se habrá de entender lo que es opuesto a la arbitraria imposición de intereses particulares (ya sean individuales o colectivos).

(Es importante hacer notar que en este último sentido la noción de objetividad constituye un valor, no un “hecho histórico.” es una meta a la que bien podemos aspirar, pero no, en cambio, que alguna vez podamos alcanzar).

Es correcto que tampoco para la lógica de la investigación el objetivo de la ciencia puede identificarse con la búsqueda de la certeza, pero este resultado lo asimiló esta escuela en el entendido de que la reserva falibilista constituye el presupuesto valorativo ineludible para el desempeño de la argumentación, entendida como un debate interpersonal.

Admitir la importancia que tiene esta reserva no mina, destruye ni cuestiona el hecho de que haya conocimiento, sino que únicamente da cuenta de su índole hipotética. Con ella se abandona la concepción tradicional del saber, pero *no* se abandona la petición de que el saber requiera examen con el fin de justificarlo o legitimarlo, esto es, *no* se abandona la exigencia de objetividad en el ámbito científico (como *sí ocurre*, por desgracia, en lo planteado por Quine), sino que, más bien, se sustituye la “exigencia cartesiana de certeza” por una concepción del conocimiento que asimila, admite, y pone de relieve, su carácter conjetural.<sup>400</sup>

El escollo de la circularidad que hizo peligrar la posición de Quine en modo alguno se presenta en las ideas de Popper porque éste remitió el problema de la justificación del conocimiento al de la cuestión sobre el estatus de dicha reserva falibilista. Una reserva que, sin formar parte de la ciencia (pues ella es precisamente la que posibilita dar cuenta de la validez del saber), tampoco ocupa el lugar de un fundamento último e irrebasable.

Para Popper, como para Quine, no puede ocurrir que una teoría sea inmune a la revisión. No me ocuparé en lo que sigue del examen de la manera como Popper llegó a esta tesis, pues ya lo he hecho en la segunda parte del capítulo uno de este estudio (§ 3, en adelante) sino que, en el siguiente párrafo, enfocaré mi atención en esta otra pregunta: ¿por qué las objeciones de Quine, antes expuestas, al proyecto epistemológico que estriba en emprender

---

<sup>399</sup> Aquí entra en juego el rechazo de Quine de la perspectiva semántica intensionalista.

<sup>400</sup> Con tal reserva falibilista esta escuela se propuso acabar con el dualismo sujeto-objeto y renunciar a la separación entre la teoría y la observación. Pero, como hemos visto en el capítulo dos, Popper, a diferencia de Quine, no fue lo suficientemente consecuente como para sustraerse a la tradición metodológica substantiva en la teoría del conocimiento.

reconstrucciones racionales, no afectan a la posición que Popper sostuvo desde la década de los años treinta?

#### § 4. El trasfondo valorativo detrás del proyecto de una reconstrucción racional en la epistemología.

El argumento que el racionalismo crítico esgrime frente a una identificación de la teoría del conocimiento con las investigaciones empíricas de corte conductista, en el ámbito de la psicología, que muestren lo que “realmente sucede” durante la actividad científica, es el siguiente.

Cuando intentamos *describir* (empírica o históricamente) lo que ocurre, sin apelar a una reconstrucción racional, en realidad lo único que hacemos no es más que fomentar, acrítica e irreflexivamente, una *propuesta normativa de convención*, acerca de la cual ya ni siquiera podríamos tener conciencia, debido a que supondríamos haber mostrado cómo, *de hecho*, se conducen los científicos durante sus investigaciones.

Por este motivo Popper entendió la tarea de la epistemología bajo los términos de una reconstrucción racional que se opone a una posición “naturalista” que, en este contexto, se identifica con, y se entiende como, el modo empírico-descriptivo utilizado al abordar los problemas de la filosofía de la ciencia, con base en la que se pretendería describir lo que de hecho sucede:

“...I reject the naturalistic view. It is uncritical. Its upholders fail to notice that whenever they believe themselves to have discovered a fact, they have only proposed a convention. Hence the convention is liable to turn into a dogma.”<sup>401</sup>

Esta afirmación es sólo comprensible en el contexto de sus ideas acerca de la filosofía de las ciencias sociales.

El peculiar ámbito de los estudios históricos y sociales para Popper gozó siempre de una *autonomía* metodológica frente a las llamadas ciencias de la naturaleza (inclusive cuando lo que las una, para el racionalismo crítico, siga siendo una misma concepción epistemológica acerca del cambio y progreso del conocimiento).<sup>402</sup>

Para mostrar cuál es la posición de Popper con respecto a las ciencias sociales, tenderé un puente entre sus ideas y las de Gadamer, quien es considerado, con justicia, como el principal representante de la hermenéutica filosófica.

Es notable que autores que son tan disímiles como Popper o Gadamer hayan presentado contra el psicoanálisis freudiano una *objeción que es análoga*, ya sea en el contexto del problema de la demarcación entre la ciencia y la metafísica, o ya sea bajo los términos de una respuesta a las objeciones que la llamada *crítica de las ideologías* (Habermas, Apel) expuso frente a la pretensión de universalidad de la hermenéutica.

---

<sup>401</sup> Véase de K.-R. Popper (1934), *opere citato*, Primera Parte, Capítulo Segundo, Sección 10, p. 50-53. El pasaje que cito está en la página 53.

<sup>402</sup> Pienso que Popper sembró una terrible confusión cuando, en sus escritos sobre filosofía política y crítica de las ciencias sociales aludió a la unidad metodológica de la ciencia, sugiriendo así que aquéllas no gozan de autonomía frente a las ciencias de la naturaleza. Y es una perniciosa confusión porque él mismo se dedicó a enfatizar que las ciencias sociales se diferencian de las otras porque se sirven del método de la *lógica de la situación*, que es sobremanera distinto al de las ciencias de la naturaleza. Véase de Popper su (1944,1945), Capítulo IV, Sección 29, p. 145.

En efecto, tenemos que estos dos autores lo que objetan es que el psicoanalista, durante un diagnóstico, adopte la actitud de tercera persona y que se sustraiga, así, al diálogo y a la argumentación.

Pues, al hacerlo, Gadamer objeta que el experto psicoanalista pretendería conocer a su interlocutor *mejor* de lo que él se conoce a sí mismo. Con ello, cancelaría la pretensión de verdad de su interlocutor, impidiendo el diálogo. La posición del experto atentaría con lo que Gadamer considera que es un pilar de la hermenéutica: el principio de la anticipación de la coherencia perfecta, mediante el cual se afirma que, para propiciar tanto un diálogo como un aprendizaje fructífero, el intérprete debe ser receptivo y, sobre todo, tiene que evitar imponer sus prenociones sin dar la oportunidad al interlocutor de mostrar por qué lo que dice es verdad.

Antes que indagar los límites en el saber de los demás, y antes que pretender sacar a la luz sus más soterrados prejuicios, conviene llevar a cabo un examen crítico de las propias prenociones que desemboque en una autoconciencia de los propios límites.

A su vez, pero en un contexto discursivo muy diferente, Popper objeta que las tesis del psicoanalista se sustraigan a la crítica y que se cancele, de este modo, la argumentación. Es decir, Popper se refirió a que el psicoanalista siempre puede argüir que, quien haga las críticas, se encuentra, en el fondo, *reprimiendo* ciertos impulsos inconscientes, por lo que, debido a esto, para dicho psicoanalista en realidad dichas críticas tan sólo *confirmarían* las tesis que suscribe. De este modo, el diálogo y la argumentación quedarían cancelados.

Hasta aquí, y habiendo recorrido caminos sobremanera distintos, Popper y Gadamer se dan la mano.

Pero, a partir de su objeción mencionada, el primero también elaboró un argumento que constituye, a su vez, una devastadora objeción frente a la tesis del monismo metodológico, según la cual los métodos de las ciencias de la naturaleza y de las ciencias sociales son los mismos, por lo que la diferencia entre unas y otras no sería otra cosa que su respectiva “madurez.”

Este argumento, que bautizó bajo los términos de un ‘*efecto edípico*,’ puede expresarse diciendo que el diagnóstico con el que se busca explicar una conducta anómala, junto con las predicciones que haga el experto con relación a los actos de sus pacientes, no son ajenos ni independientes con respecto a dicha conducta<sup>403</sup> sino que, más bien, son *constitutivas* para que la misma suceda (tal y como, en la conocida tragedia de Sófocles, los acontecimientos terribles se desencadenan *a causa de que, y cuando, el oráculo hace la profecía*).

Así, Popper sugirió que preguntemos si no sucede, en ocasiones, que los traumas que el experto diagnostica y “descubre” no son, más bien, *creados* por el propio psicoanalista. (Nótese que esto también puede entenderse como una crítica a la escuela del conductismo, asumiendo que ésta defiende la suposición de que la objetividad en sus investigaciones depende de que el científico, en tanto que experto, adopte la actitud de tercera persona al realizar su labor, describiendo las cosas tal y como son: “desde fuera”).

Con esta tesis, que formula en sus escritos políticos,<sup>404</sup> rechaza el intento de garantizar la objetividad en la labor científica social con base en la adopción de una actitud de tercera

---

<sup>403</sup> De la forma como sí lo es, por ejemplo, la predicción que haga un astrónomo de un eclipse: pues este suceso ocurrirá *con* o *sin* la predicción formulada por el astrónomo –aunque no al margen, claro, de una propuesta teórica.

<sup>404</sup> *Ibid.* Capítulo I, Sección 5, p. 27-29.

persona que tenga el propósito de descubrir, *desde fuera*, lo que acontece realmente. El diagnóstico científico, o la teoría que formulemos, *pueden influir en las acciones de los "objetos" de estudio*. Incluso puede presentarse el caso de que los agentes hagan lo posible para boicotear las predicciones llevadas a cabo con base en tales teorías tan pronto cuando lleguen a conocerlas.

El argumento de fondo es el de que un componente crucial en el terreno de los estudios sobre las acciones sociales humanas lo constituye el papel de la *reflexividad* de los agentes.

Los agentes pueden argumentar y definir situaciones (es decir, pueden atribuir sentido a sus circunstancias) a diferencia, digamos, de los átomos o de las galaxias.

La distinción analítica entre un organismo y su medio ambiente *no puede equipararse a* la distinción sociológica entre un agente y su situación; pues, en esta última, siempre están en juego ideas, valores, intereses, motivos, razones, deseos, tradiciones y, especialmente, argumentos.

Que hayan organismos y que se encuentren en un entorno constituyen verdaderamente condiciones *necesarias* para poder referirnos, sin más, a individuos, *pero de ningún modo son condiciones suficientes* para poder aludir siquiera a una agrupación social.

#### **§ 4.1. Una reformulación del argumento de la falacia naturalista en la que no se hace una distinción entre hechos y valores.**

Tomando en cuenta lo dicho en el anterior párrafo, cabe ofrecer una reformulación de la falacia naturalista poco convencional. Con este argumento se suele señalar que no es posible inferir valores a partir de hechos. Es así pertinente citar este significativo y famoso pasaje de Hume:

“En todo sistema moral de que haya tenido noticia hasta ahora, he podido siempre observar que el autor sigue durante cierto tiempo el modo de hablar ordinario, estableciendo la existencia de Dios o haciendo observaciones sobre los quehaceres humanos y, de pronto, me encuentro con la sorpresa de que, en vez de cópulas habituales de las proposiciones: *es* y *no es*, no veo ninguna proposición que no esté conectada con un *debe* o con un *no debe*. Este cambio es imperceptible pero resulta, sin embargo, de la mayor importancia. En cuanto que este *debe* o *no debe* expresa alguna nueva relación o afirmación, es necesario que ésta sea explicada y que al mismo tiempo se dé razón de algo que parece absolutamente inconcebible, a saber: cómo es posible que esta nueva relación se deduzca de otras realmente diferentes.”<sup>405</sup>

No ha dejado de ser plausible el modo como Hume formuló su problema: se puede estar de acuerdo con él en que es sorprendente e inexplicable la pretensión de inferir valores a partir de datos empíricos o de informes observacionales.<sup>406</sup>

Sin embargo, para él la moralidad era algo vinculado más con los sentimientos que con las razones: los valores no son susceptibles, para él, de examen discursivo, por lo que los conflictos en este ámbito no podrían solucionarse a través de la argumentación.<sup>407</sup>

---

<sup>405</sup> D. Hume *Tratado sobre la naturaleza humana* (1739,1740), Madrid: Tecnos, 1998, Libro III, Parte primera, Sección I; sobre todo p. 469-470 y 471.

<sup>406</sup> Para poner un ejemplo cercano a nosotros: que una descripción minuciosa de la situación económica y social en muchos países de Sudamérica muestre que en ellos hay una desigualdad y una pobreza muy extendida, no significa que debamos suponer que la pobreza y la desigualdad sean valiosas.

Me explico. Dado que las distinciones morales *no* pueden derivarse a partir de la razón, de los hechos, y dado que, por tanto, se remiten no a lo que *es* sino a lo que *debe ser* (“...la distinción entre vicio y virtud, ni está basada meramente en relaciones de objetos, ni es percibida por la razón”), Hume, al preguntarse de dónde es que pueden entonces provenir, responde:

“La moralidad es más *sentida* que juzgada, a pesar de que esta sensación o sentimiento sea por lo común tan débil y suave que nos inclinemos a confundirla con una idea...”<sup>408</sup>

Por lo que...

“...la virtud se distingue por el placer, y el vicio por el dolor que cualquier acción, sentimiento o carácter nos proporciona, *con sólo verlo y contemplarlo.*”<sup>409</sup>

Pero, en el contexto de los problemas apuntados durante este capítulo y, en lo particular, en el presente párrafo, tenemos que la posición que Popper defendió, con respecto a que hay siempre un trasfondo valorativo que se halla prejuzgado en cualquier descripción social e histórica acerca de lo que “realmente sucede” (por lo que, quienes se dediquen a describir pormenorizadamente lo que ocurre nos acabarán ofreciendo, a fin de cuentas, una propuesta normativa de convención), *no descansa* en una separación tajante entre hechos y valores (o, para usar la terminología de Hume, entre impresiones e ideas).

Su tesis fue, más bien, que *cualquier descripción social e histórica de acciones acerca de lo que sucede (digamos, por ejemplo, en la actividad científica) se halla valorativamente orientada.*

Y es con base en lo anterior como cabe ofrecer una reformulación del argumento de la falacia naturalista.

Antes es necesario recordar, al menos brevemente, qué entendió George Edward Moore por una “falacia naturalista,” dado que fue él quien la bautizó de esa manera. Para este autor el término “bueno” es indefinible: no hay, y no puede haber, una definición analítica acerca del mismo, en el sentido de que no hay partes en las que pueda descomponerse para poder entenderlo a partir de ellas (del modo como sí puede hacerse para entender lo que significa, por ejemplo, el concepto de “caballo”).<sup>410</sup> Por eso, Moore afirmó que dicho término sólo es susceptible de cristalizarse en proposiciones sintéticas.<sup>411</sup>

Teniendo lo anterior en cuenta, la llamada “falacia naturalista” consiste, para Moore, en que se pretenda brindar una definición de “bueno” tratando, así, de explicar el significado de dicho concepto, *a partir de otra cosa*. Esta definición de “bueno,” a partir de otra cosa, tendría que ser analítica.

---

<sup>407</sup> Cfr. Richard Rorty “Derechos humanos, racionalidad y sentimentalismo” (1994) *opere citato*. En este trabajo, Rorty cita con aprobación la tesis de Anette Baier acerca de que el concepto kantiano de *obligación* es remplazado, en la obra de Hume, por el de *confianza*.

<sup>408</sup> D. Hume (1739,1740) *opere citato*, Sección II, p. 635; subrayado mío.

<sup>409</sup> *Ibid.* p. 642, subrayado mío.

<sup>410</sup> G.-E. Moore, *Principia Ethica* (1903), Capítulo 1, Sección 6, p. 83.

<sup>411</sup> *Ibidem.* Sección 3, p. 79

En cambio, situar dicho concepto en el terreno de las proposiciones sintéticas significa poner atención en su contingencia, en su particularidad con relación a una circunstancia específica y, por ende, con ello se enfatizaría su carácter indefinible.

Pues bien, en lo que sigue utilizaré el argumento de la falacia naturalista en un contexto que no tiene que ver con el problema ético de qué sea *lo* bueno. Tampoco me serviré de una distinción entre proposiciones sintéticas y analíticas que en este ámbito usó Moore.

El problema a que me refiero no tiene que ver con lo que Moore consideró como el objetivo fundamental de la ética: la dilucidación del concepto de *lo* bueno.

Por *falacia naturalista* no busco dar a entender que haya una distinción entre hechos y valores, ni me refiero, por tanto, a que quien la cometa infiera valores a partir de “hechos” históricos.

Más bien sostengo lo que sigue:

Quien comete una falacia naturalista lo que hace es extraer consideraciones normativas a partir de la fría descripción de lo que “realmente sucede,” *sin percatarse de que*, en vez de aprender así de los “hechos” históricos, sólo *contrasta* su propia concepción normativa del cambio teórico-conceptual con *otras* concepciones normativas, explícitas o no.<sup>412</sup>

Este último resultado es una consecuencia de la solución al problema que se presenta al haber formulado la tesis sobre el carácter valorativo inherente a cualquier descripción social e histórica, es decir, a una descripción que verse sobre lo que “realmente sucede” durante alguna actividad en la que estén involucrados agentes reflexivos que puedan argumentar.

El problema, como puede apreciarse, es muy parecido al del carácter autorreferencial de la tesis sobre la carga teórica en cualquier observación. Pues, en este caso, se presenta en términos que inclusive son análogos: dado que cualquier descripción social e histórica está valorativamente orientada, *¿cómo podemos entonces aprender de la historia?*

Al parecer, sólo aprenderíamos de los hechos sociales e históricos lo que, de antemano, *habíamos querido* aprender.

Y la solución a este problema, como al del carácter autorreferencial de la tesis sobre la carga teórica, también habrá de emprenderse a través de:

- 1) La proliferación de propuestas normativas de convención y la ampliación de cada una de ellas mediante la exploración enriquecedora de su potencial heurístico, aunado a
- 2) El contraste crítico, competitivo, de las propuestas normativas de convención.

No desarrollaré en lo que sigue estas posibilidades,<sup>413</sup> sino que me abocaré a la aclaración de lo que significa, con base en estas suposiciones, la llamada falacia naturalista.

---

<sup>412</sup> En lugar de “hechos” históricos que se opondrían a reconstrucciones racionales normativas del cambio científico, sostengo que solamente hay propuestas normativas de convención, *explícitas o no*, que se contrastan entre sí.

<sup>413</sup> En las conclusiones sostengo que esta perspectiva sólo traza las líneas generales de un programa filosófico de investigación que requiera un desarrollo ulterior.

Aquí sólo apuntaré que lo que está en juego es el problema de la relación que pueda haber entre la filosofía, la historia y la sociología de la ciencia; tras estas consideraciones es como cobra relevancia la cuestión: ¿cuál es el objetivo de la sociología de la ciencia? Una propuesta para responder a esta pregunta es la que he venido defendiendo hace tiempo: la de que la investigación verse sobre los factores sociales e históricos que permitan el desempeño del diálogo receptivo y de la argumentación crítica.

Esta propuesta se opone a la que defienden, por ejemplo, los partidarios del programa fuerte en la sociología del conocimiento, pues éstos pretenden que se puede describir lo que realmente sucede y que, además, estas descripciones mostrarían el carácter ficticio de las reconstrucciones racionales filosóficas.



*Falacia naturalista*, con base en las anteriores consideraciones, es la que comete, no el que infiere valores a partir de “hechos” sino, más bien, quien se propone extraer prescripciones *a partir de* una investigación descriptiva sobre lo que *realmente sucede* en la actividad científica.

Desde esta posición, comete una falacia naturalista quien crea que hay un deslinde entre hechos y valores en la medida en que, al proceder describiendo los hechos históricos (para formular, después, prescripciones), no logre percatarse de que, en realidad, lo que hace es confrontar ciertas propuestas normativas de convención, con otras.

Comete, pues, una falacia naturalista, quien no se percata de esto y supone que puede extraer consideraciones de carácter normativo *a partir de* la mera descripción minuciosa de “hechos” históricos.

Mi intención, como puede ya apreciarse, es la de reformular el argumento de la falacia naturalista *sin comprometerme con una distinción entre “hechos” y valores*. La manera como hago esto consiste en abandonar aquélla distinción poniendo, en su lugar, el debate entre distintas, e incluso incompatibles, propuestas normativas de convención.

Así, desde la posición que defiende, comete una falacia naturalista quien pretenda que su particular descripción de la actividad científica esté sustentada en “hechos históricos” incontrovertibles, pues lo que “realmente sucede” no es más que una específica, particular propuesta normativa de convención, de la que ya ni siquiera se tendría conciencia en el caso de que se crea que se ha mostrado qué es lo que “verdaderamente pasa.”

(Es importante aclarar en este lugar que la distinción entre hechos y valores se viene abajo *en el particular contexto de la filosofía de las ciencias sociales*; en otras palabras, se viene abajo en el contexto del estudio de las acciones humanas, pues la argumentación acerca de que no hay, en realidad, “hechos,” en la investigación propia de las ciencias de la naturaleza, es muy diferente a la que he vinculado aquí con el problema de los estudios históricos).<sup>414</sup>

Cabe hacer notar, que esta posición que defiende se opone, en este contexto, a la tesis de que haya una nítida separación entre la labor del filósofo y el estudio del historiador de la ciencia.

De acuerdo con esta posición, se supone que primero se describe y que, más adelante, se extraen, a partir de tales descripciones históricas, consideraciones normativas.<sup>415</sup>

---

<sup>414</sup> Se puede argüir, en el contexto de las ciencias de la naturaleza, que no hay una distinción entre teorías y observaciones o “hechos” porque, en realidad, siempre se contrastan teorías *con otras teorías*, explícitas o no. Pero esta es una discusión distinta, pues en ella el argumento del doble marco de sentido inherente a la investigación sociológica sencillamente no tiene lugar: ni las galaxias ni los átomos atribuyen sentido, en principio discursivamente criticable, a sus “acciones,” ya que ni unas ni otros pueden argumentar.

<sup>415</sup> En el ensayo de Kuhn con el que inicia su compilación de escritos (1977): “Las relaciones entre la historia y la filosofía de la ciencia,” defiende la tesis de que la labor del filósofo de la ciencia está separada de la del historiador y de la del sociólogo, pues el filósofo, no orientado ni ilustrado históricamente, sólo puede ofrecer castillos formales que flotan en el aire.

Esto se relaciona con la tendencia en la obra de este autor que se refiere a borrar o disolver el dualismo entre la génesis del conocimiento y su justificación, entre el famoso contexto de descubrimiento y el de justificación.

Una descripción histórica trataría, así, de lo que ocurre en realidad durante la actividad científica, y no se vincularía, por tanto, con las invenciones normativas y metodológicas que habían caracterizado a la tarea del filósofo de la ciencia. El historiador de la ciencia describiría la actividad científica no de modo tal que muestre tal y como debería ser dicha actividad, sino mostrando tal y como realmente es. Pero estas suposiciones, a mi juicio, comprometen a Kuhn con la aceptación de un dualismo entre hechos y valores.

Detrás de esta forma de abordar las cosas, aparentemente anodina o baladí, se halla la idea de que hay, por una parte, descripciones históricas acerca de lo que realmente sucede y, por otra, reconstrucciones racionales normativas de carácter filosófico.

Esta suposición la han suscrito, *mutatis mutandis*, Lakatos (cuando este autor consideró, por ejemplo, que la investigación histórica podía refutar las concepciones filosóficas del cambio científico)<sup>416</sup> y Laudan (en la medida en que éste ha separado las concepciones que sean “descaradamente” aprioristas del cambio teórico-conceptual, por una parte, de un tipo de metaepistemología naturalizada, reflexiva, que pueda ser contrastada con, y refutada atendiendo a, los hechos históricos, por otra).<sup>417</sup>

Otro autor que suscribe este punto de vista es, como cabría esperar, Quine.

Éste no niega que un aspecto normativo forme, en efecto, parte de la naturalización de la epistemología.

En realidad, él plantea que la...

“...norma que preside la epistemología naturalizada coincide con la que presidía la [llamada] epistemología tradicional. No es más que el lema del empirismo: *nihil in mente quod non prius in sensu*.”<sup>418</sup>

Además, la vertiente normativa en la epistemología naturalizada incluye la heurística – esto es, el conjunto de estrategias de conjetura racional que se utiliza en la construcción de las hipótesis científicas, y ofrece una lista de cinco virtudes que deben ser buscadas en toda hipótesis: “conservadurismo, generalidad, simplicidad, refutabilidad y modestia.”<sup>419</sup>

Sin embargo, para Quine estos valores no forman parte de una reconstrucción racional, entendida bajo los términos de una propuesta normativa de convención; nos percatamos de ellos, en todo caso, gracias a una *descripción*. Y, asimismo, tales valores no se vinculan, para Quine, con el problema de la validez, justificación u objetividad del conocimiento. Su posición se relaciona con una concepción instrumentalista y pragmatista de las teorías, a diferencia de lo que ocurre, por ejemplo, con Popper.

Sugiero que con relación a esto, Quine hereda también una línea de argumentación que proviene de Neurath, pues éste ya le había reprochado a Popper el que continuara con una vieja suposición metafísica: la de que haya algo así como una teoría del conocimiento que *no* forme parte de las ciencias de la naturaleza, factuales. De acuerdo con Neurath, este tipo de suposiciones deberían sustituirse o remplazarse por una descripción de lo que sucede en la actividad científica misma.

Una epistemología normativa, como la que defendió Popper en 1934, no formaba parte de la ciencia unificada y tampoco pertenecía, en consecuencia, al tipo de investigaciones históricas descriptivas que Neurath enaltece:

---

<sup>416</sup> Cfr. I. Lakatos “History of science and its rational reconstructions” (1971), que aparece en su (1978) *opere citato*.

<sup>417</sup> Un autor como Laudan, renuncia al dualismo entre hechos y valores bajo los términos de una epistemología naturalizada pero, al no percatarse de que los hechos históricos no son, como he venido diciendo, sino definiciones normativas de una situación, esto es, propuestas normativas de convención, comete, a mi juicio, una falacia naturalista. Cfr. L. Laudan “La teoría de la investigación tomada en serio” (1997) *opere citato*.

<sup>418</sup> Cfr. W.V.O. Quine (1990) *opere citato*, Capítulo 1: “Evidencia”, Sección 8: “Normas y objetivos”, p. 41 y 42.

<sup>419</sup> *Ibidem*.

“Popper’s pseudorationalistic tendency can be seen historically as a kind of metaphysical residue from the development of ‘philosophy,’ for this view cannot emerge from the analysis of the factual sciences that are operated without metaphysics. It would be in agreement with this historical supposition that Popper advocates a special ‘theory of knowledge’ side by side with the logic of science and the factual sciences.”<sup>420</sup>

Y esta crítica la hizo Neurath porque, para él, no podía haber más que una lógica de la ciencia a lado de las ciencias de la naturaleza: ambos terrenos agotan el dominio de lo que es significativo. Lo demás es metafísica (y una concepción normativa de la teoría del conocimiento, como la que Popper defendió, que no formaba parte ni de las proposiciones de la lógica, ni de las proposiciones contingentes de las ciencias naturales, no pudo sino ser considerada por Neurath precisamente como un resabio metafísico).<sup>421</sup>

Con todo, sostengo que una distinción afín entre el trabajo del historiador y la labor del filósofo sólo puede hacerse si se admite una separación, a su vez, entre la descripciones históricas de lo que realmente sucede, y las consideraciones valorativas cuyo carácter sea normativo.

Ahora bien, quien se compromete con estas distinciones no se percató de que los hechos históricos descritos *no son más que propuestas normativas de convención*; por eso, como lo he venido argumentando, comete una falacia naturalista no quien infiere valores a partir de hechos, sino, más bien, quien cree que las reconstrucciones racionales normativas pudieran refutarse históricamente por tratarse, en el fondo, de cierto tipo sofisticado de descripciones acerca de los hechos históricos.

Además, como ya lo he sostenido en el estudio introductorio, si es plausible aceptar que las descripciones no solamente puedan ser, *con respecto a unos mismos sucesos históricos*, 1) distintas e incluso opuestas e incompatibles, sino que, aunado a lo anterior, también puedan ser 2) correctas o erróneas, entonces tenemos que detrás de la investigación histórica de lo que “realmente sucede” se halla el problema de la validez de tales descripciones.

---

<sup>420</sup> O. Neurath “Pseudorationalism of falsification” (1935), que aparece en la compilación de sus escritos (1983) *opere citato*, p. 121 y siguientes; el pasaje citado está en la p. 131. También véase su (1931,1932) *opere citato*, en el que se refiere, aunque sea brevemente, al problema del carácter autorreferencial de las proposiciones elucidatorias en la obra filosófica del joven Wittgenstein. Neurath alude aquí al mismo problema que Russell denominó como el “misticismo sintáctico” en el *Tractatus Logico Philosophicus*.

Este “misticismo sintáctico” es patente al final de dicho libro, cuando su autor declara que, quien lo haya entendido cabalmente, no podría más que reconocer que todo lo que ha dicho hasta ese mismo punto es, en realidad, absurdo, es decir, que carece de significado.

Neurath entendió este problema bajo los términos de la cuestión epistemológica acerca de en *qué descansa la justificación de las proposiciones de la ciencia y de la lógica*, respondiendo, frente a la salida por la que optó Wittgenstein, que la justificación de la ciencia *está en la ciencia misma*: lo único que cabría hacer, entonces, es *describirla*.

<sup>421</sup> Además, no debe dejarse de tomar en cuenta el papel que desempeñó, en este contexto, la concepción emotivista de la ética sistematizada por Carl Leslie Stevenson.

En un artículo titulado “The nature of ethical disagreement” (1947,1948) que aparece en su libro *Facts and values* (1963), New Have: Yale University Press, 1964, este autor distinguió entre dos clases de desacuerdo: el que versa sobre creencias y el que trata sobre actitudes señalando que, si bien el primero siempre puede zanjarse con base en los rudimentos que nos brindan las pruebas experimentales, en el otro, por el contrario, hay un elemento irreductible que se sustrae a la argumentación. Es posible, por cierto, que este punto de vista haya influido en Popper en relación con su manera de abordar el estatus del principio del falibilismo; en el siguiente párrafo profundizaré en esto.

Y este problema, que *es* el problema de la objetividad, no puede solucionarse, a su vez, a través de una investigación histórica descriptiva, sin que, con ello, volvamos nuevamente a plantear el mismo problema, y seguir así, de forma indefinida.

En efecto, es posible, en todo caso, confrontar la validez de modelos sobre el cambio y, sobre todo, del *avance* en la ciencia (que me parece adecuado denominar como *propuestas filosóficas para atribuir sentido a una situación*) con *otras propuestas* que tengan el mismo objetivo, pero, en todo caso, lo que no es posible hacer es confrontar tales modelos con los “hechos” históricos, pues esto último conduciría a una *regresión infinita*: al intentar hacer corresponder nuestra reconstrucción racional con tales “hechos” podría ocurrir que en algún momento nos percatemos, no sin sorpresa, de que éstos no eran tales, sino que estaban considerados gracias a, y con base en, cierta interpretación previa; desde luego, será posible intentarlo de nuevo, tomando ahora en cuenta tales interpretaciones y enfocando con más atención nuestra fría mirada hacia los “hechos;” pero, ciertamente, podría suceder que, de nuevo, caigamos en la cuenta de que éstos tampoco eran tales, sino que se trataba de otras interpretaciones realizadas desde otro punto de vista...-y así podríamos seguir, una y otra vez, empecinándonos por alcanzar los verdaderos hechos, *sin acabar jamás*.

#### § 4.2. ¿Por qué para Popper la aceptación de la reserva falibilista dependió de una decisión subjetiva que era, a fin de cuentas, irracional?

Ahora bien, tal y como lo argumenté en el capítulo uno, lo que constituye el núcleo de la propuesta metodológica de Popper en su teoría del conocimiento y, por consiguiente, en la reconstrucción racional normativa que propuso, es una consideración falibilista.

Pero se debe tomar en cuenta que, a diferencia de Carnap, para Popper la epistemología no depende de la lógica ni de la experiencia, sino de la ética.<sup>422</sup>

Aquí debe tenerse cuidado al distinguir con claridad lo que es un *valor* de lo que es una *regla*: el primero no determina la acción, como sí lo hace la segunda, sino que tan sólo la *orienta*.<sup>423</sup>

Dado que el principio del falibilismo es un valor, no puede utilizarse, por ejemplo, para establecer, sin ambigüedad, *cómo* y *cuándo* seleccionar o rechazar una propuesta teórica.<sup>424</sup> No puede utilizarse para prescribir a los científicos lo que tienen que hacer en una situación dada. Y también por esto, tal y como ya lo señalé antes, para Popper la lógica deductiva cumple la función de ser el medio, el instrumento o la herramienta para el desempeño de la crítica, de la argumentación. No es un fin en sí misma.

Para Popper, lo que subyace a la epistemología no es la lógica, no es el *modus tollens*, no es una regla de deducción, sino la ética, un principio valorativo. Debido a esto podemos separar a la ética de cualquier estipulación metodológica, considerando empero que esta última depende de la primera: la discusión sobre propuestas metodológicas distintas y acaso

---

<sup>422</sup> K.-R. Popper, (1934) *opere citato*, Capítulo segundo, Sección 11: “*Methodological rules as conventions*,” p. 53 y ss. También véase Segunda Parte, Capítulo Tercero, Sección 18: “*Levels of universality. The Modus Tollens*,” p. 75 y 76, nota 2.

<sup>423</sup> Véase lo que Quine afirma en el Capítulo 5, Sección 39, p. 142, de su (1990) *opere citato*, cuando plantea que depende de una situación concreta el considerar verdadera a una oración al afirmarla. Además, véase T.-S. Kuhn, en su (1977) *opere citato*, II: “*Metahistorical Studies*”, 13: “*Objectivity, value judgment and theory choice*,” p. 320 y ss.

<sup>424</sup> Y es por esto que, en el nivel estrictamente lógico, la propuesta falsacionista es, sin duda, ingenua, pero en el nivel metodológico o, mejor aún, *epistemológico*, el modelo es el de un falsacionismo *crítico*.

opuestas es sólo posible gracias a que los interlocutores han admitido, en el desempeño de su argumentación, una reserva falibilista.

Otra forma de apreciar esta índole ética detrás de la epistemología consiste en echar un vistazo a otra manera como Popper mismo se percató de la misma.

¿Por qué, tal y como señalé durante el § 1 del presente capítulo, este autor sustentó su propuesta metodológica en la filosofía de la ciencia en una decisión subjetiva que es, en última instancia, irracional?

De manera sorprendente Popper afirmó en su principal libro, al defender su criterio de demarcación (habiéndolo entendido como una propuesta normativa para un acuerdo), que, aun cuando las opiniones acerca de si el mismo es adecuado, o no, puedan discrepar, y, a su vez, aun admitiendo que una discusión razonable de estos asuntos “*is only possible between parties having some purpose in common,*” habrá de quedar claro, con todo, que...

“...the choice of that purpose must, of course, be ultimately a matter of decision, going beyond rational argument.”<sup>425</sup>

Al aceptar que todas las proposiciones de la ciencia son falibles y, a su vez, al admitir que la epistemología *forma parte* de la ciencia (recordemos que la teoría del conocimiento no es identificada por Popper con una filosofía primera): ¿en qué situación se encontraría entonces la epistemología naturalizada *así entendida*,<sup>426</sup> cuyo núcleo es la reserva falibilista? ¿Cuál es, así, el estatus del principio del falibilismo? ¿Debemos quizá considerar que la afirmación misma de que *todas las proposiciones de la ciencia son falibles* es, ella misma, falible?

Si contestamos a esta última cuestión de manera afirmativa, cometeríamos una *petición de principio*: pues estaríamos dando por sentado precisamente lo que intentamos probar o examinar. Cabe advertir que con esto último tendría que abandonarse el proyecto de una epistemología naturalizada. Asimismo, tampoco se podría suspender la duda en relación a tal reserva falibilista sin caer en el *dogmatismo* (pues ¿por qué interrumpir el examen sobre el problema en un punto determinado y no proseguir en cambio con la búsqueda de tal justificación?). Y, en fin, no resulta posible persistir en la búsqueda de los presupuestos del *falibilismo* sin caer en una *regresión infinita* de las justificaciones.<sup>427</sup>

---

<sup>425</sup> K.-R. Popper (1934), *opere citato*, Capítulo Primero, Sección 4, “The problem of demarcation,” p. 37.

<sup>426</sup> Es decir, entendida, a diferencia de Quine, como una epistemología naturalizada en la que sí hay una distinción entre las ciencias de la naturaleza y las humanidades o, en otras palabras: una epistemología en la que se toma en cuenta que en los estudios históricos siempre hay un doble marco de sentido inherente a la investigación, pues ésta se lleva a cabo sobre las definiciones filosóficas de la situación que los agentes han previamente brindado a sus acciones (definiciones que no tienen por qué ser explícitas).

<sup>427</sup> Cfr. H. Albert, *Razón práctica y crítica social* (2002), “Craticismo y naturalismo: la superación del modelo clásico de racionalidad y el problema de la transición” (1971), Capítulo I, p. 39 y ss. Este autor se refiere a esto denominándolo el trilema de Münchhausen, recordando así al célebre varón que, al caer a un pozo, sale del mismo jalándose de sus propios cabellos –lo cual constituye una metáfora de una petición de principio.

Armando Cíntora, en *Los presupuestos irracionales de la racionalidad* (2005) [Barcelona: Anthropos, 2005] ha señalado atinadamente que este trilema se remonta a los cinco tropos del escepticismo presentados por Sexto Empírico [*Esbozos pirrónicos*, Madrid: Gredos, 1993]. En efecto, según éste, los escépticos más recientes (se refiere a Agripa) “dan estos cinco tropos de la suspensión del juicio: el primero, el de ‘a partir del desacuerdo,’ el segundo, el de ‘caer en una recurrencia *ad infinitum*,’ el tercero, el de a partir de ‘*con relación a algo*,’ el cuarto, el de ‘por hipótesis’ [y] el quinto, el del círculo vicioso” (Libro I, XV, p. 102).

La suposición lógico-sintáctica de que, en el transcurso de una discusión, *lo único que se contrasta son enunciados entre sí*, constituyó el escollo principal en la forma como Popper abordó la cuestión acerca de cuál pudiera ser el estatus del principio del falibilismo. Pues sólo suscribiendo semejante suposición es como tiene lugar el trilema entre el dogmatismo, la petición de principio y la regresión al infinito de las justificaciones, a que conduce el carácter autorreferencial de la reserva falibilista cuando nos preguntamos cuál pudiera ser la justificación de la misma.

Entretanto, Apel<sup>428</sup> ha mostrado que este problema surge *sólo si* nos empeñamos en enfocar la cuestión desde la perspectiva de una simple y llana relación entre proposiciones.

Dado que Popper así lo encaró, tuvo que responder a la pregunta ‘*¿por qué optamos por el principio del falibilismo, esto es, por la racionalidad argumentativa?*’ considerando, en primer lugar, que de lo que se trata, en el fondo, es de un problema cuyo carácter es *ético y no* lógico proposicional y, en segundo lugar, afirmando que la aceptación del principio del falibilismo se debe, en última instancia, a una decisión subjetiva e irracional: a un acto de fe.

Ya que, por muchos o muy buenos que sean mis argumentos para convencer a alguien con el fin de que acepte la racionalidad argumentativa, *no* puedo obligar a esa persona a que la suscriba si de entrada ha decidido no hacerlo, o sea, si desde el inicio dicha persona ha decidido no ser racional, no discutir. Y no sería posible *obligar a esa persona* a que lo haga sin cancelar, al unísono, la noción misma de racionalidad argumentativa.<sup>429</sup>

Por consiguiente, se decide aceptar o suscribir la argumentación, en última instancia, a través de un acto de fe.<sup>430</sup>

Pero, como lo ha dicho Apel, al formular las cuestiones: *¿por qué ser racional?* o *¿por qué optar por la discusión?* hemos presupuesto a) un contexto interpersonal hacia el cual está dirigida dicha pregunta y b) que es mediante una confrontación de argumentos como podremos alcanzar algún acuerdo o consenso. Por tal motivo, quien quisiera sustraerse a la argumentación estaría cometiendo una autocontradicción realizativa o pragmática.<sup>431</sup>

Por ende, no es posible renegar de la discusión sin que, *al hacerlo*, haya una disonancia entre lo que uno *dice*, por una parte, y lo que uno *hace* para otorgar sentido a lo dicho.

---

<sup>428</sup> Vid. K.-O. Apel, “Falibilismo, teoría consensual de la verdad y fundamentación última” (1987), en su (1991) *opere citato*. También, del mismo autor, véase “El problema de la fundamentación última filosófica a la luz de una pragmática trascendental del lenguaje” (1975), que fue publicado en *Diánoia, Anuario de filosofía/XXI*, 1975.

<sup>429</sup> Cfr. K.-R. Popper “La defensa del racionalismo” (1945), publicado en D. Miller (Comp.), *Popper. Escritos selectos* (1985) *opere citato*.

<sup>430</sup> Apel le reprocha a los racionalistas críticos que detrás de tal concesión al irracionalismo subyace un *solipsismo metódico*, pues no han logrado extraer todas las consecuencias del giro lingüístico. Semejante solipsismo metódico se remonta a la concepción *emotivista* de la ética defendida por el positivismo lógico.

<sup>431</sup> En este contexto, debe advertirse que Apel ha asimilado las enseñanzas del filósofo John L. Austin, en cuanto a la clasificación que éste nos brindó sobre los tres tipos de actos de habla: 1) el acto de habla *locutivo* (lo que uno dice: ‘digo algo’), 2) el acto de habla *ilocutivo* o *ilocucionario* (lo que uno hace cuando dice algo: ‘lo que hago al decir algo,’ por ejemplo: prometer, afirmar, jurar, etc.) y, por último, 3) el acto de habla *perlocutivo* o *perlocucionario* (con el que Austin se refiere a la reacción que hay en los demás con relación a lo que se dice). Como bien puede advertirse, el carácter performativo o realizativo o pragmático de un acto de habla se halla en el nivel *ilocutivo* (*ilocucionario*). Cfr. John L. Austin, *Cómo hacer cosas con las palabras* (1962), Barcelona: Paidós, 1998.

Como lo mostraré en el siguiente párrafo, estas consideraciones son indispensables para la formulación de una teoría de la verdad que esté sustentada, precisamente, en la pragmática de las afirmaciones.

De ahí que la concesión a un subjetivismo decisionista que depende de un acto de fe, en realidad *no tenga lugar*.

Debe advertirse que este tipo de decisionismo no es ocasionado porque Popper haya mantenido una separación entre hechos y valores, sino porque abordó el problema moral sobre la cuestión de *por qué optar por un valor* bajo los términos de una mera relación lógico-sintáctica entre enunciados.

Al hacerlo, como he dicho, pronto se percató de que en realidad de lo que se trataba era de una cuestión moral. Se dio cuenta de que el camino lógico-proposicional no llevaba sino a callejones sin salida (en específico, al callejón sin salida del trilema apuntado).

De ahí que, para él, dado que no era posible realizar una justificación lógico-sintáctica del principio del falibilismo, únicamente haya quedado suponer que optar por el mismo implicaba tomar una decisión que no podía ser más que ser subjetiva: una decisión que sería, a fin de cuentas, irracional.

Pero, con el objetivo de renunciar a este tipo de decisionismo no es necesario, como quiere Apel, sustentar la reserva falibilista de acuerdo con los lineamientos del programa metafísico en pos de un fundamento último de la ética, el cual se consiga a través de una filosofía primera. Para la ética discursiva, tal y como la ha emprendido Habermas, la prueba pragmática formal que versa sobre los presupuestos generales y que también son, por ahora, necesarios para el desempeño de la argumentación plena de sentido, descansa en una reconstrucción hipotética, esto es, en una ciencia reconstructiva –y no en una filosofía primera.<sup>432</sup>

Para Habermas la pragmática formal (y no *trascendental*, como quiere Apel) cumple con una de las dos principales funciones que este autor le atribuye a la filosofía una vez que se ha liberado de sus ataduras metafísicas: la de *guardar un sitio*<sup>433</sup> a propuestas teóricas que, en el futuro, lleguen a ser empíricamente contrastables (la filosofía anticipa hipótesis que, con el tiempo, puedan ser sometidas a examen empírico pero que, por el momento, orienten la investigación en la medida en que sean heurísticamente promisorias).

#### **§ 4.3. ¿Qué confrontamos al argumentar? Frente a la tesis de que, al discutir, lo único que confrontamos son enunciados con otros enunciados.**

Es forzoso explicar con más detalle el argumento de Apel con el que logra eludir el trilema apuntado. ¿En qué se basa su rechazo de lo que denominó *falacia abstractiva*?

Enseguida lo haré con base en una breve exposición de la manera como éste, junto con Habermas, han abordado el espinoso problema epistemológico de la verdad, con base en la pragmática de las afirmaciones. De esta manera espero mostrar por qué, para ellos, lo que se confronta al argumentar no son enunciados entre sí, sino, más bien, *pretensiones de validez que vinculamos a las proposiciones cuando las afirmamos*.

En este caso tenemos, para empezar, esta cuestión crucial:

¿A qué le adjudicamos los adjetivos ‘verdadero’ o ‘falso’: a las emisiones, a las constataciones, a las afirmaciones, a las aseveraciones o a los enunciados?

---

<sup>432</sup> Cfr. J. Habermas, *Acción comunicativa y razón sin trascendencia* (2001), Barcelona: Paidós, 2002.

<sup>433</sup> *Idem*, “La filosofía como comodín e intérprete,” que aparece en su (1983) *opere citato*.

El problema consiste en conseguir una dilucidación general sobre lo que cabe entender por *conocimiento* cuando se indaga si éste es, o no, verdadero.<sup>434</sup>

Primero, es necesario señalar que para Habermas y para Apel, *en un contexto discursivo (orientado a la justificación del conocimiento) no se contrastan, sin más, enunciados con otros enunciados*.

Si fuera de esta última forma como aquéllos hubiesen decidido entender los procesos argumentativos de adquisición, desarrollo o rechazo del conocimiento, asumiendo que la verdad no fuera otra cosa más que la constatación metalingüística de la correspondencia entre lo afirmado en un lenguaje de segundo orden en relación con un lenguaje objeto, inclusive así, digo, no habrían tocado todavía el problema epistemológico de la legitimidad, validez o justificación de aquél.<sup>435</sup>

Pues el problema de la objetividad se presenta cuando entran en conflicto propuestas teóricas distintas y acaso incompatibles (a las cuales se busca, en todo caso, formalizar).<sup>436</sup>

Por esto quizá lo conveniente sea considerar como aquello que confrontamos entre sí, no a los enunciados, sino a las afirmaciones que *realizamos*, esto es, que *llevamos a cabo*, *en un contexto discursivo* (y no, por ejemplo, en la vida cotidiana)<sup>437</sup>. Resultaría entonces que las afirmaciones que *hacemos*, son las únicas susceptibles de ser verdaderas o falsas.

---

<sup>434</sup> Con tal fin Habermas y Apel recurrieron a los resultados de un debate que, con relación al problema de la verdad, emprendieron hace tiempo ciertos filósofos analíticos (que enseguida iré citando).

<sup>435</sup> Por esta razón, Kuhn pudo señalar, frente al entusiasmo de Popper por la rehabilitación de una teoría de la verdad como correspondencia en términos semánticos, que para “aplicar esta concepción [que usualmente se resume con el ejemplo: ‘la nieve es blanca’ si y sólo si la nieve es blanca] a la comparación de dos teorías, uno debe suponer por tanto que sus respectivos partidarios están de acuerdo en los equivalentes técnicos de cuestiones de hecho tales como si la nieve es blanca.” Lo que Kuhn quiso cuestionar con esta reflexión era la supuesta separación popperiana entre un lenguaje teórico y otro, presumiblemente neutral, que versara sobre observaciones. Cfr. T.-S. Kuhn “Reflections on my critics,” que aparece en Lakatos & Musgrave (1970) *opere citato*, 5. “Irrationality and theory choice,” p. 265-266.

Aunque la objeción de Kuhn me parece errónea por lo que he dicho durante el capítulo uno de este trabajo, lo que sí me importa recuperar de ella es que muestra por qué el problema de la objetividad no es aún tocado por esta concepción semántica de la verdad.

Ahora, independientemente de si esta *objeción epistemológica* de Kuhn a Popper es correcta o no (y pienso que no lo es), tenemos que éste admitió que el carácter metodológico que comportaba una teoría semántica de la verdad era *formal, procedimental*, en la medida en que, usándola, el filósofo-metodólogo de ninguna forma podía determinar ni especificar *cómo* ni *cuándo* los científicos tuvieran que seleccionar o rechazar sus propuestas teóricas. Por eso, Popper subrayó insistentemente que su objetivo, *en el terreno metodológico*, no era el de brindar un criterio de justificación ni de progreso del conocimiento. Con todo, en su intento (frustrado) de brindar un criterio de verosimilitud no fue consecuente con esta última afirmación.

<sup>436</sup> Consúltese en J. A. Nicolás y M. J. Frapoli (1997) *opere citato*, los ensayos de: A. Tarski, (1944), “La concepción semántica de la verdad y los fundamentos de la semántica,” p. 65 y ss; de J. Habermas, (1973), “Teorías de la verdad,” p. 543 y siguientes; y de K.-O. Apel, (1995), “¿Husserl, Tarski o Peirce? Por una teoría semiótico-trascendental de la verdad como consenso,” p. 597 y siguientes, *ibidem*. Sobre el argumento de K.-R. Popper acerca de que la teoría semántica de la verdad no es criteriológicamente adecuada, véase el Capítulo 9 de su libro *Conocimiento objetivo* (1972): “Comentarios filosóficos en torno a la teoría de la verdad de Tarski,” p. 288 y ss.

<sup>437</sup> Hay que tener en cuenta que la filosofía del lenguaje ordinario de J.-L. Austin aborda el problema que plantea el escéptico afirmando que la duda acerca de si es posible conocer el mundo externo está originada, en última instancia, por un mal empleo de las palabras. Desde esta posición se plantea, en términos generales, que los problemas filosóficos aparecen sólo cuando se *descontextualiza* el uso correcto de las palabras.

Consideremos como ejemplo la duda del mundo externo planteada por R. Descartes en las *Meditaciones metafísicas*, al inicio, cuando, en una situación óptima (en una habitación cálida, sentando junto al fuego, etc.)



Todo lo cual conduce a una teoría de la verdad sustentada en la pragmática de las afirmaciones: en la pragmática de unos específicos *actos de habla*. Tal es la posición que defendió John L. Austin.<sup>438</sup> Pero una importante observación, frente a dicho punto de vista, la hizo Peter F. Strawson, cuando, al calor del debate que sostuvo con aquél, señaló que las particulares afirmaciones verdaderas llevadas a cabo en un ámbito argumentativo *no* por ello muestran que la *verdad* debiera entenderse como relativa a un contexto específico<sup>439</sup> (y, con ello, reivindica y hace justicia a lo que hay de irrenunciable en una teoría semántica de

---

se pregunta si no sucederá, más bien, que sueña todo lo que está a su alrededor. Es así como pudo afirmar ahí que “estar despierto no se distingue con indicio seguro del estar dormido” (Cfr. “Meditación primera,” p. 32).

Frente a esta posición, la filosofía del lenguaje ordinario de Austin presenta la tesis de que *no hay ninguna duda que se encuentre separada de sus aplicaciones, esto es, que no dependa de un contexto particular, específico, concreto*. El significado de las palabras depende, por ende, de la aceptación y del respeto de ciertas convenciones. El significado depende de reglas de uso correcto: ni siquiera existirían palabras como “vigilia” y “sueño” si no hubieran reglas apropiadas para su uso, reglas bien contextualizadas (social e históricamente). Hay, en el ámbito del lenguaje ordinario, situaciones o condiciones de uso, normativamente reguladas, tanto del “estado de vigilia” como del “estado de sueño.” Para todo esto, véase de Austin su ensayo “Otras mentes,” que es el Capítulo 4 de sus *Ensayos filosóficos*, (1970), Madrid: Alianza Editorial, 1989 p. 87 y ss.

<sup>438</sup> Cfr. J.-L. Austin, Capítulo 5: “Verdad,” en su (1970), *opere citato*, p. 119 y ss. En este lugar afirma que “En filosofía, realmente, ‘proposición’ se usa a veces de un modo especial como ‘el significado o sentido de una oración o familia de oraciones;’ pero si pensamos un poco o un mucho [en este uso], una proposición en este sentido no puede, en ningún caso, ser lo que decimos que es verdadero o falso. Pues nunca decimos ‘El significado (o sentido) de esta oración (o de estas palabras) es verdadero;’ lo que decimos es lo que el juez o el jurado dice, es decir, que ‘*Las palabras* tomadas en este sentido, o si les asignamos tal y cual significado, o interpretadas o entendidas así, *son verdaderas*’” (p. 120). Más adelante añade: “Un enunciado se hace, y el hacerlo es un evento histórico, la emisión por parte de un determinado hablante o escritor de determinadas palabras (una oración) a una audiencia con referencia a una situación, evento o lo que sea históricos” (p. 121).

Después, puntualiza que un “enunciado se dice que es verdadero cuando el estado de cosas histórico con el que está correlacionado por las convenciones demostrativas (aquel al que ‘se refiere’) es de un tipo con el que la oración usada al hacerlo está correlacionada por las convenciones descriptivas” (p. 123).

En su (1962) *opere citato* y, específicamente, en la Conferencia XI, Austin señala que una proposición como “Francia es hexagonal” debe considerarse tan sólo como un enunciado aproximativo, el cual es, por ejemplo, lo suficientemente preciso para el general de un ejército enemigo que busque invadir dicho país, pero del todo inadecuado, en cambio, para un cartógrafo. Según él, no tiene caso preguntar por la verdad o la falsedad de dicho enunciado *al margen de una situación concreta, al margen de un contexto específico*.

<sup>439</sup> Cfr. P. Strawson, *Ensayos lógico-lingüísticos* (1950), Madrid: Tecnos, 1971, Capítulo 10: “Verdad,” p. 216 y ss. Aquí señala que es “de importancia fundamental el distinguir el hecho de que el uso de ‘verdadero’ mire siempre, hacia adelante o hacia atrás, al hecho efectivo o contemplado, de que alguien haga un enunciado, de la teoría que se usa para caracterizar tales episodios (efectivos o posibles)” (p. 218). Con esto último, el autor subraya la distinción, por una parte, entre las descripciones sobre lo que sucede históricamente y, por otra, el marco teórico-normativo que nos permite considerar que una proposición es, o no, verdadera: “Mi decir algo es, ciertamente, un episodio. Lo que digo no lo es. Es lo último, no lo primero, lo que declaramos que es verdadero. Decir la verdad no es una manera de hablar: es decir algo verdadero” (p. 217).

Al final de su artículo, sintetiza su posición señalando que “Mi objeción central a la tesis del Sr. Austin [se refiere a que él] describe las condiciones que deben darse si hemos de declarar que un enunciado es correctamente verdadero. Su descripción detallada de esas condiciones es, con reservas, correcta dentro de sus límites, aunque demasiado estrecha en varios aspectos. El error central estriba en suponer que al usar la palabra ‘verdadero’ *estamos aseverando que tales condiciones se dan* [...] Esto revela también las maneras en que ‘verdadero’ funciona de hecho como un dispositivo de aserción” (p. 242, añadí las cursivas).

Precisamente porque tales condiciones *no se dan* (la objetividad no puede identificarse con un consenso alcanzado *hic et nunc*) es que es pertinente reivindicar lo que hay de irrenunciable en una teoría semántica de la verdad.

la verdad, bajo los términos de la cual, ciertamente, se pone énfasis en el papel que juega la confrontación de enunciados o proposiciones *al margen de un contexto específico*).

Tomando en cuenta el panorama brevemente así delineado, Habermas propuso que por ‘verdad’ debiera entenderse, más bien, *la pretensión misma de validez que vinculamos a las proposiciones al afirmarlas*.

Entender la verdad bajo los términos de las pretensiones de validez que hacemos con los enunciados al afirmarlos, toma en cuenta la importancia que tiene el problema de la objetividad o justificación del conocimiento, en tanto que dichas pretensiones pueden ser legítimas o no (pueden estar justificadas, o no), pero *en modo alguno* son susceptibles de verdad o falsedad. Pues, de acuerdo con esta posición, *siguen siendo las proposiciones las únicas que pueden ser verdaderas o falsas*. Y esto último será el caso, efectivamente, con independencia de cualquier contexto social e histórico concreto.

A su vez, de acuerdo con esta perspectiva en modo alguno se contrastan enunciados con otros enunciados *al margen de un contexto social e histórico particular, esto es, al margen de una situación específica y de las prácticas inmersas en la misma*. Las pretensiones de validez que se contrastan públicamente se hallan acotadas social e históricamente. Desde luego, esto no significa que sólo baste describir lo que realmente sucede para decidir qué es verdadero y qué es falso. Si bien es cierto que en las ideas de este autor se trata el problema de la verdad con base en una pragmática de ciertos actos de habla, hay que recordar que lo hace *sin* soslayar el problema de la objetividad del conocimiento.

Habermas se percata, pues, de que con la concepción semántica de la verdad (Tarski), no se puede dar cuenta de la validez o justificación del conocimiento, mientras que, a su vez, la pragmática austriaca de las afirmaciones, bien contextualizadas, no consigue dar cuenta, en cambio, de la verdad, esto es, del momento de incondicionalidad que le es característico a la exigencia de ésta. De lo que se trata entonces, para él, es de conciliar los mejores aspectos de ambas teorías arrojando por la borda sus respectivas insuficiencias.

Esta manera de entender lo que es la verdad se complementa con la consideración de que si bien los factores pragmáticos, sociales e históricos son efectivamente necesarios para que el conocimiento sea posible, no por ello tales factores constituyen condiciones de validez del mismo (es decir: que el conocimiento sea, en muy buena medida, una construcción social e histórica, no significa que también sea, por tal motivo, social e históricamente válido *a priori*).

Para Habermas, la verdad no puede identificarse con un acuerdo social e históricamente alcanzado *aquí y ahora* sino que constituye, en cambio, una anticipación contrafáctica: aquello que ya no podríamos objetar, cuestionar ni discutir más, esto es, lo que ya sería inatacable y definitivo. “La verdad de una proposición significa la promesa de alcanzar un consenso racional sobre lo dicho.”<sup>440</sup>

Es así como defiende una teoría consensual o intersubjetiva de la verdad.

##### **§ 5. Por qué constituye un error establecer una distinción entre un tipo de falibilismo característico de un contexto científico especializado y otro que, más bien, formaría parte del “conocimiento humano general.”**

En sus interesantes y provocativos ensayos “Por qué no soy falibilista” y “Falibilismo y escepticismo,” Guillermo Hurtado combate lo que denomina un tipo de falibilismo que se

---

<sup>440</sup> J. Habermas, (1973) en J. A. Nicolás y M. J. Frapoli (1997) *opere citato*, p. 554.

refiere al conocimiento humano general; sigue a Nicholas Rescher al hacer la distinción entre este tipo de falibilismo y el que concierne exclusivamente al terreno de la ciencia. En este apartado argumentaré que semejante distinción está desencaminada y es improcedente. Al hacerlo, por lo demás, no intento responder de manera sistemática a *todas* las objeciones que elabora Hurtado frente al tipo de falibilismo del “conocimiento humano general” (y que, según él, conduce tendencialmente al escepticismo).

Lo que haré en este sitio será mostrar que es un error suponer que el ámbito de la vida diaria es discursivo, es decir, que cotidianamente la gente ande por ahí formulando teorías o que tengamos presentes, en actitud reflexiva, creencias, debido a que busquemos conocer la verdad.<sup>441</sup>

Sostendré que la posible o tentativa validez de las creencias, su justificación, es algo que solamente cobra relevancia epistemológica en actitud reflexiva (discursiva): en la vida diaria no tenemos que creer reflexivamente en la validez de ninguna teoría, de modo tal que alberguemos una “confianza plena” en ella. Y es que, tanto en la vida cotidiana como en el ámbito científico restringido, especializado, *no* basta con que los agentes tengan creencias: lo crucial es que haya una situación y un ámbito discursivo en el cual éstas se puedan someter al escrutinio crítico público.<sup>442</sup> Por eso, hablar de un “creyente ordinario,”<sup>443</sup> sensato o no, que crea una doctrina epistemológica, es un grave error.<sup>444</sup>

En vez de esto propongo, en cambio, distinguir entre un ámbito práctico (del que forma parte la vida cotidiana y el sentido común) y otro discursivo (que no necesariamente tenga que ser el terreno especializado del científico). Pero vayamos con calma.

En sus artículos Hurtado afirma que hay varios tipos de falibilismo; aquí solamente me referiré a la clasificación con la que traza una línea entre aquél que se refiere a un ámbito de la cultura restringido, esto es, a un contexto bien especializado: el ámbito científico, y otro tipo de falibilismo que incumbe al conocimiento humano general, por lo que incluye -o se refiere también a- la vida diaria. Esta distinción en particular me parece insostenible; no veo cómo pudiera defenderse.

Tal y como lo señalé antes (véase el § 1 del capítulo uno) en modo alguno se trata, claro, de que términos como “creencia,” “validez,” “conocimiento” o “justificación” sean técnicos

---

<sup>441</sup> La búsqueda de la verdad es una actividad que Hurtado atribuye al “creyente ordinario sensato.” Pero ¿quién anda buscando la verdad en la vida diaria?

<sup>442</sup> Cfr. K.-R. Popper (1972) *opere citato*, Sección sobre la certeza. En este lugar este autor argumentó que la seguridad a que podamos aspirar con respecto a algún problema específico, depende siempre, en todo caso, de la situación concreta en la que esté inmerso dicho problema.

Piénsese, por ejemplo, en el problema que consiste en averiguar cuándo las anomalías que afectan a una propuesta teórica deben tomarse en serio y cuándo, por el contrario, deben considerarse como contraejemplos que no entrañan una dificultad seria. La respuesta de Popper, con respecto a este último problema, es que no puede haber una regla que determine qué decisión tomar *al margen de la situación específica en que se encuentre planteado el problema*, pues la duda en abstracto es absurda: sólo cabe reflexionar y preguntarnos cómo proceder *en* el marco de una circunstancia concreta, específica, bien acotada social e históricamente.

Sobre la suposición de que sea posible dudar en abstracto, también consúltese la crítica que hizo Dewey a Russell en el ensayo “Proposiciones, asertabilidad garantizada y verdad” (1941), reimpresso en la compilación de escritos de este filósofo, realizada por A. M. Faerna, bajo el título poco afortunado de *La miseria de la epistemología* (2000), p. 151.

<sup>443</sup> Vid. G. Hurtado, “Falibilismo y escepticismo” (2000) *opere citato*, p 96-97.

<sup>444</sup> Además, la atribución al “creyente ordinario” de una específica doctrina epistemológica, es algo que uno podría saber... ¿cómo? ¿Se trata de una *descripción* de lo que los agentes sensatos, o no, creen durante la vida diaria? Y si lo es, lo que tendríamos entonces no sería otra cosa más que una descripción empírica, realizada desde la perspectiva de la tercera persona, acerca de lo que sucede de hecho.

o que el uso de los mismos exija cierto tipo de especialización científica, de modo tal que durante la vida cotidiana nadie pudiera servirse de ellos.

No hay nada técnico en ellos.<sup>445</sup> Pero lo que sí es claro es que los utilizamos únicamente en ciertas (y muy específicas) situaciones, a saber, en *circunstancias problemáticas*. Y el rasgo característico de estas situaciones es precisamente el de que *no forman parte de la vida cotidiana*. La duda surge sólo en cierto contexto, a saber, en uno en el cual lo que *prima facie* es seguro, firme o estable, se convierte en problema, se vuelve confuso, problemático: en donde no sabemos bien a bien cómo actuar, cómo comportarnos.

Y, desde luego, no se trata de que previamente a una situación problemática estemos pensando, en actitud reflexiva, que todo es seguro.

Por ejemplo, nadie se la pasa pensando si la casa donde uno vive sigue intacta aun después de haberla dejado para ir a trabajar, ni se pone a pensar si los frenos de su coche (o del transporte en el que viaje) acaso puedan estar averiados; uno tampoco se pone a pensar si sus amigos y familiares están con vida, aun cuando, supongamos, hubiesen pasado 3 o 4 días desde la última vez que se les haya visto, etc.

Siempre es posible que algo salga mal (que la casa se haya incendiado mientras no se encontraba uno en ella, que los frenos del carro o del transporte que se suelen usar no funcionen, que algunos de los propios familiares o amigos no estén ya con vida, etc.). De hecho, son en verdad tantas las posibilidades de que algo salga mal que, si tuviéramos que reflexionar en ellas en la vida diaria, acabaríamos inmóviles: no saldríamos de la cama.<sup>446</sup>

Pero en la vida cotidiana no estamos teorizando o reflexionando o argumentando en todo momento: solamente hacemos esto cuando la situación lo exige, y esto sucede cuando ya *no* forma parte de la vida diaria, del quehacer o del tráfigo de todos los días. No son aquéllos, así, términos técnicos, pero sí es cierto que sólo los utilizamos en *ciertas situaciones* (o cuando forman parte, por ejemplo, de los rituales cotidianos, en los que tales conceptos sólo sirven para socializar y generar confianza, y no para teorizar o examinar discursivamente la validez de nada en absoluto).

---

<sup>445</sup> No se trata de que tales conceptos no sean técnicos porque se utilicen sin reparos durante la vida diaria: como si lo opuesto, o la única alternativa, frente a la suposición de que tales conceptos sean técnicos y pertenezcan así a un área de la cultura especializado o restringido, sea la de que los usemos durante la vida diaria.

<sup>446</sup> Y para responder a esto, me parece inadecuado afirmar que para “el sentido común [...] nuestras creencias se pueden dividir en dos bloques: las que no pueden resultar ser falsas y las que pueden resultar ser falsas. Respecto a las primeras, el creyente ordinario está convencido de que algunas de nuestras creencias acerca del mundo están tan bien fundamentadas que no tienen *ninguna* posibilidad de ser falsas. Respecto al segundo bloque de creencias, el creyente ordinario piensa que las creencias que pueden resultar ser falsas están ordenadas de manera gradual desde aquellas que menos pueden resultar ser falsas...hasta aquellas que es muy probable que resulten ser falsas y se creen con muchas reservas.” [Este pasaje aparece en G. Hurtado (2000), *opere citato*, p. 96).

Pienso que lo que Hurtado afirma en el párrafo que acabo de citar es muy cuestionable porque, según él, el “creyente ordinario” es un teórico que se la pasa calculando probabilidades, un teórico que, durante la vida diaria, clasifica sus respectivas creencias para examinar cuál es inatacable y cuál no lo es, indagando en este último caso los grados en los que sus creencias se clasifican, desde las que no es probable que sean falsas hasta las que sí es probable que puedan serlo. Todo esto, *como si* en la vida diaria estuviéramos clasificando nuestras creencias al examinar y calcular cuál es inatacable y cuál no. La verdad es que no sé si pueda haber alguien que se identifique con el “creyente ordinario.”

Por otra parte, ofrezco a cambio una distinción entre tipos de falibilismo. Tras haber asimilado lo defendido por Quine y Lakatos, me refiero a un *falibilismo consecuente*<sup>447</sup> con el propósito de distinguirlo del papel que desempeña la reserva falibilista en la concepción epistemológica que Popper defendió. Explicaré brevemente esto.

Para ambos filósofos, todo nuestro saber es, en efecto, revisable, hipotético, falible. (Y esto significa especialmente que, incluso cuando todas nuestras creencias sean revisables, podemos empero aceptar que *hay*, efectivamente, conocimiento: pues éste no se identifica ya con la certeza). Sin embargo, es bastante claro que hay una diferencia fundamental entre los dos primeros autores y el último. Aquéllos renunciaron cabalmente a lo que he llamado la tradición metodológica substantiva, mientras que la misma sí caracterizó, por desgracia, la reflexión del segundo.

Lo que he criticado en las ideas de Quine durante este capítulo, no es que su posición conduzca al escepticismo (pues lo que afirma este autor es que el conocimiento es posible *aun* cuando sea revisable, lo cual se opone a lo que afirmaría el escéptico, a saber, que *no* hay, en modo alguno, conocimiento), sino que desde su posición se *abandona* el problema de la objetividad.

### **§ 5.1. Por qué en la presente investigación abordo el problema del falibilismo bajo los términos del estatus epistemológico de un principio metaético, y no como el del estatus de una doctrina epistemológica.**

Pero hay también otros importantes aspectos en los que me distancio significativamente del panorama argumentativo que defiende Hurtado con relación al falibilismo. Son los que siguen.

Desde mi perspectiva no sólo afirmo que es la ética la que subyace a la epistemología (y fue Popper quien muy pronto se percató de esto), sino que, sobre todo, defiendo la tesis de que constituye un error abordar el problema del estatus epistemológico del principio del falibilismo bajo los términos de una relación sintáctica entre enunciados. Es a causa de que Hurtado así lo hace por lo que puede referirse a lo que denomina la debilidad dialéctica del falibilista, que se presenta bajo la forma de un trilema entre el dogmatismo, la regresión al infinito de las justificaciones o la circularidad, el cual tiene lugar cuando el defensor del falibilismo intenta dar cuenta de las reglas que subyacen a su propia posición.

Lo que sostengo, en suma, es que dicha “debilidad dialéctica frente al escéptico”<sup>448</sup> puede presentarse 1.- siempre y cuando se entienda superficialmente que el falibilismo no es más que una doctrina epistemológica, por un lado, y 2.- que dicha doctrina (que afirma, según Hurtado, que “cualquiera de nuestras creencias, no importa la evidencia ni las razones que tengamos a su favor, puede resultar falsa”), tuviera que justificarse única y exclusivamente bajo los términos de una relación sintáctica, lógico-deductiva, entre enunciados, por otro.

---

<sup>447</sup> Y esto significa: un tipo específico de falibilismo que, entretanto, ha asimilado las consecuencias de la tesis epistemológica acerca de que nunca contrastamos enunciados en y por sí mismos, aislados (ni de que, a su vez, los términos o los enunciados adquieran su significado de manera aislada), sino que, más bien, cuando se llevan a cabo contrastaciones, está siempre en juego la totalidad del cuerpo teórico involucrado e, inclusive, el conjunto entero de la ciencia. Esta tesis, desde luego, se remonta a P. Duhem (1906, 1974) *opere citato*, y está ya presente en las ideas de O. Neurath (1913) *opere citato*.

<sup>448</sup> Cfr. G. Hurtado (2000), *opere citato*, p. 100.

1.- Que la reserva falibilista pertenece al ámbito de la metaética es algo que queda claro tan pronto como nos percatamos de que la misma es equivalente a la siguiente proposición:

“Cualquier posible interlocutor, que desee y esté, a su vez, capacitado para participar seriamente en un proceso público, racional, de discusión, deberá aceptar que, al menos en principio, puede estar equivocado”

(Así formulado, queda claro que cualquier versión del falibilismo tiene que situarse en medio de estos dos extremos: si no supusiéramos al argumentar que, al menos en principio, *podemos estar equivocados*, resultaría que sólo habrían monólogos, pero si, en cambio, sólo cupiera admitir que, en todo momento, *estuviésemos de hecho equivocados*, entonces el diálogo también sería imposible y no podríamos aprender nada unos de otros).

Este principio, en el que se especifica *qué es lo que deben hacer* quienes quieran dialogar o discutir, constituye, también, la condición misma de posibilidad y validez para el debate que verse sobre proposiciones éticas y valorativas; por ejemplo, en el ámbito de la filosofía de la ciencia, en torno a las propuestas sobre lo que debiera considerarse como el fin (o los fines) de la investigación epistémica y sobre las reglas metodológicas, que tan a menudo se han propuesto y que con tanta intensidad se han discutido; a su vez, también es la condición de posibilidad y validez para el debate, en el terreno político-cultural, de las concepciones culturales de carácter ético acerca de lo que es el bien común, la vida buena o la vida “auténtica,” para tal o cual contexto histórico social.

Justifico esta manera de plantearlo porque tiene la ventaja de que, de este modo, se pone de relieve el carácter discursivo, público, interpersonal, bajo el que se presenta el problema de su estatus epistemológico; en otras palabras, con ello enfatizo que la discusión, que puede adoptar la forma, como ya he señalado, tanto de un tipo de aprendizaje receptivo como de un tipo de aprendizaje crítico, es *constitutiva* de la reserva falibilista.<sup>449</sup>

Ahora bien, cualquier interlocutor podría, de este modo, hacerse enseguida las siguientes preguntas:

“¿Por qué debería yo ser racional [cuando ‘ser racional’ significa estar dispuesto a participar en un proceso de argumentación]?” “¿Por qué tendría que elegir optar por el falibilismo?” “¿Por qué debería decidir participar en el discurso, en la argumentación y no, digamos, en la violencia sutil o descarada?”

Propongo entender que la reserva falibilista se vincula con aquella proposición y con las anteriores preguntas más que con una mera doctrina epistemológica. Pero inclusive así, se podría replicar que aún no he dejado de concebirla bajo los términos de un problema que pudiera solucionarse a través del estudio de una relación entre enunciados (y el problema, recordemos, se refiere a *cómo se justifica* dicha proposición).

2.- Como lo he subrayado en el § 4.2 aquí mismo, me aproximo más a lo ya argumentado por Apel, quien también discutió lo que se refiere al estatus del principio del falibilismo.

Este filósofo, como ya he señalado antes, mostró que dicho trilema se presenta sólo en el caso de que cometamos un tipo de *falacia abstractiva* al haber emprendido el examen del

---

<sup>449</sup> En cambio, la manera como Hurtado define la doctrina del falibilismo no pone de relieve este componente. Además, no es trivial cambiar el ámbito en el que surge el problema, esto es, trasladarlo de las doctrinas epistemológicas a la ética, pues entonces éste ya no se trata del *status* epistemológico de una doctrina epistemológica, sino del *status* epistemológico de un principio metaético.

problema exclusivamente bajo los términos de una relación lógico proposicional entre enunciados.

De acuerdo con él, la amenaza de dicho trilema desaparece cuando nos percatemos de que, al formular la pregunta por el modo como se justifica nuestra decisión de que hayamos elegido ser falibilistas, hemos ya pragmáticamente dado por sentado, por lo menos, dos cosas, a saber: a) que hay un contexto interpersonal, público, hacia el cual hemos dirigido dicha pregunta y b) que es a través de una confrontación de argumentos como podríamos alcanzar algún acuerdo.

(Con todo, me alejo asimismo de lo que plantea este autor especialmente en lo que se refiere a su insistencia de proseguir el programa metafísico en pos de un fundamento último del conocimiento y de la ética que logre alcanzarse gracias a una filosofía primera).

## § 6. El principio del falibilismo sustentado en un programa metafísico de investigación –consideraciones finales de lo argumentado en este capítulo.

Trataré de sistematizar la argumentación que he estado desarrollando hasta aquí en el siguiente esquema, el cual he ordenado a través de una clasificación de preguntas:

a) ¿Es posible replantear el argumento implícito en la llamada <i>falacia naturalista</i> sin admitir a su vez una distinción entre hechos y valores?
b) ¿Es acaso compatible la tarea de realizar una <i>reconstrucción racional normativa</i> del avance del conocimiento, con la naturalización de la epistemología?

Es necesario añadir que ambas *condujeron*, a su vez, a las que a continuación presento:

c) ¿En dónde radica la autonomía de la reflexión epistemológica?
d) ¿Hasta qué punto es posible hablar de la ciencia <i>desde</i> la ciencia? <sup>450</sup>
e) ¿Cuál es el estatus de la reserva falibilista, <sup>451</sup> bajo los términos de la epistemología naturalizada?
f) ¿Es compatible el principio del falibilismo con una reflexión trascendental en pos de una filosofía primera?
g) ¿Es correcto mantener la disyuntiva entre la desmesura relativista y la búsqueda de un fundamento último del conocimiento que pueda dar cuenta de la racionalidad en la ciencia?

El vínculo entre las dos secciones de preguntas radica en lo que he llamado, siguiendo a Popper, una propuesta normativa de convención (que se puede entender, a su vez, y usando términos sociológicos, como una *definición filosófica de una circunstancia*).

<sup>450</sup> Aunque la posición que estriba en defender la naturalización entendiéndola como la tesis de que la teoría del conocimiento sea un capítulo de la ciencia y, en específico, una sección de la psicología conductista, *no* sea la única opción frente al programa metafísico.

<sup>451</sup> Es importante aclarar que aludo, al referirme al falibilismo, especialmente a una versión sofisticada del mismo, esto es, una versión que, entretanto, ha asimilado las enseñanzas que brindó la discusión entre autores como K.-R. Popper, T.-S. Kuhn, I. Lakatos y W.V.O. Quine. Esta versión refinada la denomino *falibilismo holístico*, el cual entiendo, sobre todo, como un falibilismo *consecuente*. Es el tipo de falibilismo que está más allá de la disyuntiva a que conduce la tradición metodológica substantiva.

Distinguiré tres secciones en este conjunto de preguntas: una de carácter filosófico, otra cuya índole es pragmática (o, si se quiere, sociológica) y una tercera que abarca ambos terrenos: el filosófico y el sociológico. La sección filosófica la componen los incisos e), f) y g); mientras que la sección sociológica la conforman los incisos a) y b).

Los incisos c) y d) abarcan ambas secciones, porque tanto la reflexión filosófica como el estudio sociológico brindan respuestas a las preguntas allí formuladas.

Las preguntas que van del inciso c) al g) se ocupan de la manera como resulta posible dar cuenta del progreso o desarrollo del conocimiento dentro de los límites que impone una epistemología naturalizada. Las preguntas a) y b) se relacionan con la forma o el papel que desempeña la sociología y la historia en este mismo problema, *orientándose* de acuerdo con lo meditado durante la labor filosófica, para satisfacer la petición de objetividad.

Las respuestas a *todas* las cuestiones expuestas pueden emprenderse en dos momentos:

1) El de la reflexión epistemológica que exige y requiere el auxilio y el apoyo de, por ejemplo, el discurso científico para dar cuenta de la validez del conocimiento –y, sobre todo, de su *avance*: esto se relaciona con la interconexión entre la meditación filosófica, el trabajo del historiador y la investigación en sociología de la ciencia.<sup>452</sup>

En otras palabras, propongo que se sustituya esta específica pregunta:

*“¿Cómo es que podemos aprender de los hechos históricos concernientes a los procesos con base en los que ‘realmente’ obtenemos el conocimiento?”*

Por esta otra:

*“¿Cómo resulta posible aprender fructíferamente de la historia con el fin de satisfacer la exigencia epistemológica de la objetividad?”*

2) El de la pertinencia de recurrir a un programa metafísico de investigación científica que, si bien por ahora resulta *incontrastable* (pues no es posible *negarlo* ni *refutarlo* sin que, con respecto a lo primero, cometamos, al intentarlo, una autocontradicción realizativa o, con respecto a lo segundo, nos topemos de frente con un trilema entre el dogmatismo, una regresión al infinito de las justificaciones o una petición de principio) no es, con todo, *insustituible*, y a cuya aceptación se llega *a partir del* examen sobre el estatus de la reserva falibilista.

Las preguntas al principio formuladas en a) y b), pueden responderse con base en la argumentación de 1); mientras que las cuestiones e), f) y g) se responderán asimismo atendiendo a lo esgrimido en 2). Como señalé antes, las preguntas c) y d) requieren tanto de 1) como de 2) para ser resueltas.

La argumentación que he desarrollado durante este capítulo tiene como fin el proporcionar razones para sustentar lo siguiente.

---

<sup>452</sup> Las preguntas pertinentes en este contexto, son: ¿Cómo se vincula pues la reflexión filosófica con la actividad del historiador de la ciencia? ¿Cómo podemos *aprender* de la historia de la ciencia? (formulo esta última pregunta merced a que la respuesta obvia, evidente, por la cual se suele afirmar que basta describir las cosas tal y como realmente suceden es, claro, insatisfactoria e insostenible).



Si Quine hubiese suscrito que el problema de la epistemología estriba en dar cuenta de la validez, justificación u objetividad del conocimiento, el proyecto de naturalización hubiese adoptado otra vía, a saber, una en la que no se identificaría a la epistemología como un estudio descriptivo de carácter psicológico, sino, más bien, con un programa metafísico de investigación<sup>453</sup> entendido bajo los términos de una epistemología evolucionista, por un lado, y con el estudio sociológico, no de lo que sucede realmente durante la actividad científica, sino abocado a la investigación de los factores que posibiliten la crítica y la argumentación sobre propuestas teóricas que aspiren a ser legítimas, esto es, que pretendan estar justificadas.

Esta opción haría frente al problema, arriba abordado, de la posible circularidad en la epistemología naturalizada sin abandonar la distinción entre la génesis y la validez y, por ende, sin abandonar el añejo problema de la objetividad.

La teoría del conocimiento adquiriría dos facetas: una naturalizada (sociológica) y otra cuya índole sea filosófica.

Así, cabría entonces identificar a la epistemología con la pragmática (bajo los términos de la investigación sociológica e histórica de los factores que permitan la argumentación) y, a su vez, con la *metaética* (bajo los términos de la discusión filosófica acerca de cuál pueda ser el estatus epistémico de la reserva falibilista).

He sostenido que Quine, al renunciar a la exigencia cartesiana de certeza (que está detrás del programa reduccionista carnapiano), también arrojó por la borda el problema mismo de la epistemología: el de la *justificación* de nuestras creencias.

Pero es claro que podemos estar de acuerdo con él en lo primero sin dar al traste con lo segundo. En realidad, podemos renunciar tanto a 1) la identificación de conocimiento con certeza (frente a lo que se opone una concepción holística, tanto del significado como de la evidencia), 2) a la tradición metodológica substantiva en la teoría del conocimiento y, 3) al programa metafísico en pos de un fundamento último del saber, alcanzado con base en una filosofía primera; y todo lo anterior *sin* que renunciemos a la distinción entre el origen y la validez.

---

<sup>453</sup> Vid. K.-R. Popper, “Un epílogo metafísico,” en el último volumen del *Post Scriptum: Teoría cuántica y el cisma en física* (1956,1982), *opere citato* p. 175 y ss. La importancia de este concepto radica en que nos permite superar una falsa disyuntiva, a saber, o hay un fundamento último de la ética en la era de la ciencia, que logre alcanzarse gracias a una filosofía primera, o no hay nada, y sólo quedaría, por consiguiente, hundirnos en las “arenas movedizas del relativismo.”



## Conclusiones

Durante los capítulos he argumentado por qué las concepciones sobre la objetividad que clasifiqué en el estudio introductorio dependen de, o presuponen, dilemas que en modo alguno son genuinos.

¿Cuáles son las consecuencias que podemos extraer a partir del análisis de cada una de las tres concepciones?

1. Con respecto a la clásica y tradicional definición tripartita del saber, la conclusión a que arribamos es la de que podemos afirmar, en oposición al escepticismo, que hay conocimiento aun cuando sea falible, por un lado, y que esto implica, a su vez, que los dualismos epistemológicos sobre un sujeto que conoce y el objeto conocido o por conocer, junto con la distinción entre la teoría y la observación, se difuminan, por otro.<sup>454</sup>
2. En lo que se concierne a lo que denominé la tradición metodológica substantiva, el resultado obtenido es el de convenir en la tesis acerca de que, inclusive habiendo aceptado que la complejidad inherente a una circunstancia concreta que esté social e históricamente bien acotada, *rebasa*, con mucho, cualquier intento metodológico prescriptivo con el que se proponga especificar, sin ambigüedad de por medio, *cómo* y *cuándo* se debiera seleccionar o rechazar una propuesta teórica, todo esto, sin embargo, no significa que la única alternativa tuviera que ser la de la aceptación del irracionalismo sino que, a lo mucho, supone solamente optar por una concepción *procedimental* de la objetividad, que haya llevado la aceptación del principio del falibilismo hasta sus últimas consecuencias.

Si lo anterior es correcto, entonces la imparcialidad en el cambio de nuestras creencias no tiene por qué depender de que el metodólogo estipulara y prescribiera reglas; no tiene que depender de que el filósofo se creyera con la obligación de decir a los investigadores qué es lo que debieran, o no, hacer.

---

<sup>454</sup> Con respecto a esto, durante el capítulo primero expliqué que constituye un error afirmar que la discusión entre Popper y Neurath se pueda entender como el contraste entre un fundacionismo empirista (que habría sido defendido por el primero, pero sin que pudiera extraer y desarrollar todas las consecuencias del mismo) y un coherentismo no empirista (que estaría ejemplificado por la posición del segundo). Se trataría de una disputa sobre dos teorías de la justificación epistémica.

En vez de esto, definiendo otra lectura, una que sugiera que la discusión se llevó a cabo entre dos filósofos que *han renunciado* a la identificación del conocimiento con la certeza: entre dos pensadores que la *rechazan* al brindar poderosos argumentos frente al fundacionismo empirista. (Pues, como ya he señalado, una forma que adopta la identificación del conocimiento con la certeza es la del *fundacionismo empirista*.) Asumiendo que lo que sí los separaría, en cambio, es el tipo de teoría de la verdad que en cada caso abrazaron: una, basada en la correspondencia (Popper, siguiendo a Tarski), y otra coherentista (Neurath).

3. Y en relación con el programa metafísico en pos de un fundamento último de la ética y del conocimiento, el resultado estriba en aceptar que la objetividad de nuestras creencias no depende ni se basa en una filosofía primera, sino que se halla arraigada, de manera ineludible, en contextos sociales e históricos concretos; pero, en vez de suponer que con este resultado la única salida sea la aceptación del relativismo, lo razonable es, más bien, percatarse de que hay un enorme caudal de posibilidades con respecto a la cuestión de cuál pueda ser el estatus de la reserva falibilista (una de ellas consiste en estudiar su relevancia situándolo dentro de un programa metafísico de investigación).

He entendido el núcleo argumentativo que está detrás de cada una de estas posiciones bajo los términos del énfasis que he puesto en el papel que tienen los factores pragmáticos, históricos y sociales, en lo que se refiere, respectivamente, a) al problema de *qué* sea lo que deba entenderse por conocimiento, b) al problema de *cuál* pueda ser la racionalidad del cambio teórico-conceptual y, por último, c) al problema de *cómo* resulte posible dar cuenta del estatus de la epistemología.

Todas las consecuencias señaladas pueden extraerse a partir de la constatación de lo que implica, en términos epistemológicos, la cabal aceptación de una reserva falibilista en los procesos de adquisición, desarrollo, modificación o rechazo del conocimiento.

Así, es claro que, en el punto uno, la aceptación del falibilismo presupone que el saber es mutable y corregible, mientras que en el punto dos, una concepción procedimental de la objetividad tiene que haber asimilado el carácter histórico del cambio científico (sobre todo, tiene que haber asimilado las consecuencias que, en el terreno metodológico, tiene el abandono de la identificación del conocimiento con la certeza) y, por último, en el punto tres, el proyecto de una epistemología naturalizada hace plausible la tesis de que la condición valorativa que permite examinar la validez del conocimiento no tiene por qué estar sustentada en algo que fundamente aquél *bajo la mirada de lo eterno*.

Ahora, y a partir de estas afirmaciones, deberá ya resultar claro cómo cada una de estas tres maneras de superar la falsa disyuntiva que subyace a las tres tentativas por dar cuenta del problema epistemológico de la objetividad antes señaladas, se vincula con la aceptación de una reserva falibilista. Pues el vínculo radica en que la superación de las mismas sólo puede realizarse al extraer las consecuencias que dicho principio tiene en lo concerniente a la reformulación pragmática, sociológica, de la distinción entre el origen y la validez.

Con respecto al capítulo tres, sintetizaré aquí, a manera de conclusión, las líneas generales de un programa filosófico de investigación que tenga los siguientes objetivos:

- a) Sustentar la ética bajo los términos de una epistemología naturalizada y
- b) Defender la tesis de que los llamados hechos históricos son siempre relativos a una descripción,<sup>455</sup> junto con su consecuencia: la afirmación de que la tentativa de describir los sucesos históricos o las acciones en el presente, tal y como realmente sucedieron o están teniendo lugar, habrá de desembocar en una *propuesta normativa de convención* de la cual, quien la esté llevando a cabo, suponiendo quizá que de esta manera es del todo imparcial u objetivo al describir las cosas “desde fuera,” no podrá tomar conciencia.

---

<sup>455</sup> G.E.M. Anscombe defendió esta tesis en su artículo “Modern moral philosophy” (1958), que aparece traducido en Mark Platts (compilador), *Conceptos éticos fundamentales*, México: UNAM/IIF, 2006.

Estos argumentos se *corresponden*, a su vez, con las dos soluciones que propongo para hacer frente al problema de la objetividad, en el contexto del programa metafísico (que es también, por lo ya argumentado, el de la autonomía de la reflexión filosófica):

(1) la naturalización parcial de la epistemología a través, por ejemplo, de una programa metafísico de investigación científica (en tanto que *una* posible manera de entender dicha naturalización), y

(2) la investigación sociológica de los específicos factores históricos que permiten tanto el aprendizaje receptivo (de quienes exploran con tenacidad las potencialidades del sistema teórico en el que estén trabajando), como el examen crítico público sobre la validez o justificación entre opuestas o incompatibles propuestas teóricas en competencia.

Es en la *relación* y el *enlace* entre b) y (2) donde entra en juego la importancia de una *reconstrucción racional normativa de la adquisición y avance del conocimiento* que pueda proponerse habiendo aceptado los términos de una epistemología naturalizada, y que se *opondría* a una labor sociológica o histórica de la ciencia que sólo se limitara a describir las cosas “tal y como realmente ocurren,” es decir, una labor que desconociera cómo es posible replantear y rehabilitar el argumento mismo de la falacia naturalista habiendo renunciado al dualismo entre hechos y valores, entre ciencia y ética.

En efecto, en mi estudio *no* investigo cuáles hayan sido los logros o los fracasos de la naturalización de la epistemología emprendida, ya sea bajo los términos de la psicología conductista, ya sea atendiendo al papel que desempeñan las llamadas ciencias cognitivas; mi posición, más bien, es la de explorar otra alternativa.

Lo que propongo se distingue de las mencionadas vertientes del proyecto general de naturalización en dos aspectos: 1) no identifico a la epistemología *directamente* con una especialización científica (tal y como sí lo hizo Quine) y 2) no suscribo la llamada tesis del monismo metodológico, con la cual se borra la distinción entre las ciencias de la naturaleza y las humanidades.<sup>456</sup>

Mi posición alternativa otorga, en cambio, un tipo de *autonomía parcial* a la teoría del conocimiento, de modo tal que la investigación empírica, del tipo que fuere, esté *guiada* u *orientada* por la filosofía (y esto se opone al propósito, que defienden ciertos autores, de investigar y explicar empíricamente el contenido y la naturaleza del conocimiento),<sup>457</sup> y opto, así, por la investigación sociológica de los factores históricos que permitan tanto el aprendizaje receptivo como el crítico, en vez de acudir a la neurofisiología o a la psicología conductista.

Por todo esto cobra relevancia el problema acerca de cuál sea la relación que haya entre el trabajo filosófico, los estudios históricos y la investigación sociológica, en lo que se refiere a la pregunta acerca de *cómo podemos aprender de los hechos históricos* (teniendo como punto de referencia el problema de la objetividad).

Mi respuesta es la de que el aprendizaje fructífero de los hechos históricos es aquel que arroja luz a los factores sociales que permiten el desempeño tanto del aprendizaje receptivo como de la crítica pública sobre la validez durante los procesos de adquisición, incremento o rechazo del conocimiento.

---

<sup>456</sup> Agradezco a Ambrosio Velasco sus clases en las que nos enseñó cómo hay un progreso en el debate dentro de la tradición hermenéutica (en la que se discute el *status* de las ciencias sociales y de las humanidades), la cual constituye ciertamente una insoslayable alternativa frente al predominio de la tradición naturalista que enfatiza la unidad fundamental de la ciencia.

<sup>457</sup> D. Bloor, “El programa fuerte en la sociología del conocimiento” en su (1971) *opere citato*, p. 33 y ss.

La tarea del filósofo, bajo los términos de una epistemología naturalizada, al fomentar y defender un programa metafísico de investigación científica, por un lado, y al debatir y proponer una reconstrucción racional normativa del cambio epistémico, por otro, muestran en qué está sustentado el *núcleo* filosófico mismo tanto del aprendizaje receptivo como de la crítica pública, intersubjetiva, sobre la legitimidad de nuestras creencias: el principio del falibilismo.

La filosofía muestra cómo es esto posible, o sea, cómo es posible que se lleven a cabo ambas formas de aprendizaje, mientras que la investigación sociológica se lleva a cabo aprendiendo de la historia no lo que “realmente sucede,” sino lo que se refiere a los factores sociales que permitan el desempeño de los dos tipos de aprendizaje, el receptivo y el crítico.

Así, tenemos que mi caracterización de la epistemología es *dual*; pues considero que la misma cumple dos funciones:  $\alpha$ ) como disciplina parcialmente autónoma, da cuenta de los límites del conocimiento en tanto que explica cuál es la condición normativa de posibilidad y, sobre todo, de justificación, para la adquisición, incremento o sustitución del mismo y  $\beta$ ) como ámbito de estudio que, mediante (y gracias a) una reconstrucción racional normativa del avance del saber, propone, posibilita y fomenta la investigación sociológica acerca de los factores históricos que permitan el desempeño de la crítica sobre la validez de distintas y acaso opuestas propuestas teóricas: un programa de investigación para la sociología de la ciencia que responda de una manera específica a la pregunta sobre cómo podemos aprender de los hechos históricos, y que pueda competir con otras alternativas de responder a dicha cuestión.

## Bibliografía

*The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Second edition, General Editor: Robert Audi, Cambridge University Press, 1995.

*Routledge Encyclopedia of Philosophy*, General Editor: Edward Craig, England, 1998.

ALBERT, H. *Razón práctica y crítica social* (2002), Barcelona: Paidós, (introducción de Margarita Boladeras), 2002.

-----“Crítico y naturalismo: la superación del modelo clásico de racionalidad y el problema de la transición” (1971) en su (2002).

ALSTON, W. “Has foundationalism been refuted?” en *Philosophical studies*, 29 (1976).

ANSCOMBE, G.E.M. “Modern moral philosophy” (1958), que aparece traducido en Mark Platts (compilador), *Conceptos éticos fundamentales*, México: UNAM/IIF, 2006.

APEL, K.-O. *La transformación de la filosofía* (1972,1973), Madrid: Taurus, 1985.

-----“Introducción: La transformación de la filosofía,” en el tomo I de su (1972,1973).

-----“Falibilismo, teoría consensual de la verdad y fundamentación última” (1987), en *Teoría de la verdad y ética del discurso* (1991), Barcelona: Paidós, 1991.

-----“El problema de la fundamentación última filosófica a la luz de una pragmática trascendental del lenguaje” (1975), publicado en *Diánoia, Anuario de filosofía/XXI*, 1975.

ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid: Gredos, (introducción, traducción, y notas de Tomás Calvo), 1994.

-----*Ética Nicomáquea*, Madrid: Gredos, (traducción y notas de Pallí Bonet, J.), 2000.

AYER, A.-J. (comp.) *El positivismo lógico* (1959), México: FCE, 1965.

AUSTIN, J.-L. *Ensayos filosóficos* (1970), Madrid: Alianza Editorial, 1989.

-----“Otras mentes,” en su (1970).

-----“Verdad,” en su (1970).

-----*Cómo hacer cosas con las palabras* (1962), Barcelona: Paidós, 1998.

-----“Emisiones realizativas” (1961) en Valdés Villanueva, L.-M. (compilador) (1991).

BACON, F. *Novum Organum Scientiarum* (1620), varias ediciones.

BARNES, B. *T.-S. Kuhn y las ciencias sociales* (1982), México: FCE, 1986.

BELTRÁN, J. y Pereda, C. (compiladores), *La certeza, ¿un mito? Naturalismo, falibilismo y escepticismo* (2002), México: UNAM/IIF, 2002.

BENÍTEZ L. y Robles J.-A. (Compiladores) (1992), *Filosofía y sistema*, México: UNAM/IFF, 1992.

BERTOMEU, M.-J. y Gaeta, R. (compiladores), *Universalismo y multiculturalismo* (2000), Buenos Aires: Eudeba, 2000.

BEUCHOT, M. y Pereda, C. (coordinadores), *Hermenéutica, estética e historia (Memoria. Cuarta jornada de hermenéutica 12 de julio de 2000)*, México: UNAM/FFyL, 2000.

BLOOR, D. *Conocimiento e imaginario social* (1971), Barcelona: Gedisa, 1998.

BONJOUR, L. “A critique of foundationalism,” en Louis P. Pojman (comp.), *The theory of knowledge*, Belmont, California: Wadsworth, Inc. 1993.

BRONCANO, F. y Pérez Ransanz, *La ciencia y sus sujetos* (2009), México: UNAM/S. XXI, 2009.

BROWN, H.-I. *La nueva filosofía de la ciencia* (1977), Madrid: Tecnos, 1998.

CARNAP, R. *La construcción lógica del mundo* (1928), México: UNAM/IIF, 1988.

- CÍNTORA, A. *Los presupuestos irracionales de la racionalidad* (2005), Barcelona: Anthropos, 2005.
- DANCY, J. *Introducción a la epistemología contemporánea* (1985), Madrid: Tecnos, 2002.
- DAVIDSON, D. “Sobre la idea misma de un esquema conceptual” (1974), reimpresso en su libro *De la verdad y de la interpretación*, (1984), Barcelona: Gedisa, 1990.
- DESCARTES, R. *Discurso del método* (1637), varias ediciones.  
 -----*Meditaciones metafísicas* (1641), varias ediciones.
- DEWEY, J. *La reconstrucción de la filosofía* (1920), Barcelona: Plantea de Agostini, 1993.  
 -----“Proposiciones, asertabilidad garantizada y verdad,” (1941) en Faerna A.-M. (comp.), (2000).
- DUHEM, P. *The aim and structure of physical theory* (1906,1914), New York: Atheneum, 1974 (la edición original es: *La théorie physique, son objet et son structure*, Chevalier et Rivière, París, del año1906).
- FAERNA, A.-M. (compilador), *La miseria de la epistemología* (2000), Madrid: Biblioteca Nueva, 2000.
- FEYERABEND, P. *Contra el método*, (1975), México: REI, 1997.  
 -----*La ciencia en una sociedad libre* (1978), México: S. XXI, 1982  
 -----*Por qué no Platón?*, (1982), Madrid: Tecnos, 2001  
 -----*Adiós a la razón*, (1984), Madrid: Tecnos, 2001.
- GADAMER, H.-G. *Verdad y método II*, (1986), Salamanca: Editorial Sígueme, 2000, Capítulo 19, “Réplica a ‘*Hermenéutica y crítica de la ideología*’ (1971)”.  
 -----*El problema de la conciencia histórica* (1957), Madrid: Tecnos, 2000.
- GETTIER, E. “Is justified true belief knowledge?” (1963), publicado por primera vez en *Analysis*, Vol. 23, junio 1963.
- GOLDMAN, A. “Reliabilism: what is justified belief?” en Louis P. Pojman (comp.), *The theory of knowledge*, Belmont, California: Wadsworth, Inc. 1993.
- GRÜNBAUM, A. “¿Es la falsabilidad la piedra de toque de la racionalidad científica? Karl Popper contra el inductivismo” (1976), en *Cuadernos de crítica*, México: UNAM/IFF, número 22, 1983.  
 -----“The falsifiability of theories: total or partial? A contemporary evaluation of the Duhem-Quine thesis” (1962), en *Proceedings of the Boston colloquium for the philosophy of science 1961/1962*, editado por Marx W. Wartofsky, Dordrecht: D. Reidel, 1963.
- HABERMAS, J. “Teorías de la verdad” (1973), en J. A. Nicolás y M. J. Frapoli, *Teorías de la verdad en el siglo XX*, Madrid: Tecnos, 1997.  
 -----“La filosofía como comodín e intérprete” que aparece en su *Conciencia moral y acción comunicativa* (1983), Madrid: Trotta, 2008.  
 -----“La modernidad: un proyecto inacabado” en *Ensayos políticos* (1981), Barcelona: Península, 2002.  
 -----*La Constelación posnacional* (1998), Barcelona: Paidós, 2000.  
 -----y Niznik, J. y Sanders, J.-T. (editores) (1996). *Debate sobre la situación de la filosofía* (1996), Madrid: Cátedra, 2000.  
 -----“El manejo de las contingencias y el retorno del historicismo,” en Habermas, Niznik, J. y Sanders, J.-T. (editores) (1996).  
 -----*Richard Rorty/Jürgen Habermas sobre la verdad: ¿validez universal o justificación?* (2000), Buenos Aires: Amorrortu, 2007  
 -----*Escritos sobre moralidad y eticidad* (1991), Barcelona: Paidós, 1998.  
 -----“¿Afectan las objeciones de Hegel a Kant también a la ética del discurso?” (1986), en (1991).  
 -----*Teoría y praxis* (1963), Madrid: Tecnos, 1987.  
 -----“Dogmatismo, razón y decisión. Teoría y praxis en la civilización científica,” en (1963).  
 ----- *La lógica de las ciencias sociales* (1982), Madrid: Tecnos, 2000.  
 -----“La pretensión de universalidad de la hermenéutica” (1970) en (1982).
-



----- *Acción comunicativa y razón sin trascendencia* (2001), Barcelona, Paidós, 2002.

HARDING, S.-G. (edit.) *Can theories be refuted? Essays on the Duhem-Quine Thesis* (1976), Dordrecht: D. Reidel Publishing, 1976.

HACKING, I. *Representar e intervenir* (1983), Barcelona: Paidós/IFF, 1996.

-----“Introducción: la racionalidad,” en su (1983).

HARMAN, G. *Explaining value and Other Essays in Moral Philosophy* (2000), Oxford: Oxford University Press, 2000.

HEMPEL, C.-G. “La teoría de la verdad de los positivistas lógicos” (1935), en J. A. Nicolás y M. J. Frapoli (compiladores) (1997).

-----“El dilema del teórico: un estudio sobre la construcción de teorías” en Olivé & Ransanz (compiladores) (1989).

-----“Problemas y cambios en el criterio empirista de significado” en Ayer A.-J. (compilador) (1959).

HUME, D. *Investigación sobre el entendimiento humano* (1748), Madrid: Biblioteca Nueva, 2002.

-----*Tratado sobre la naturaleza humana* (1739,1740), Madrid: Tecnos, 1998.

HURTADO, G. “Por qué no soy falibilista” (2002), en Beltrán, J. y Pereda C. (2002).

-----“Falibilismo y escepticismo” (2000), publicado en la compilación de Santiago T. (2000).

IMAZ, E. “Prólogo del traductor” (1952) en Dewey, J. *La búsqueda de la certeza* (1929), México: FCE, 1952.

JAMES, W. *Pragmatism* (1907), Cambridge: Hackett, 1981.

KANT, I. *Crítica de la razón pura* (1781, 1787), Madrid: Alfaguara, 2002.

-----*Prolegómenos a toda metafísica del porvenir* (1763), Madrid: Istmo, 1999.

KUHN, T.-S. *El camino desde la estructura. Ensayos filosóficos, 1970-1993*, (2000), Madrid: Paidós, 2002.

-----“Conmensurabilidad, comparabilidad y comunicabilidad” (1982) en su (2000).

-----“Qué son las revoluciones científicas?” (1981), en su (2000).

-----“Preface” a su (1977).

-----*The essential tension, Selected studies in scientific tradition and change*, (1977), Chicago: Chicago University Press, 1977.

-----*The structure of scientific revolutions* (1962) Chicago: Chicago University Press, 1970.

-----“Postscript -1969” en su (1962).

-----“Una conversación con Thomas S. Kuhn,” (1995), que apareció en su (2000).

-----*Reflections on my critics* (1965), reimpresso en la compilación de Lakatos & Musgrave (1970).

-----“Objectivity, value judgment and theory choice” (1973), que se halla en su (1977).

-----“The invisibility of revolutions,” capítulo XI de su (1962).

-----“The essential tension: tradition and innovation in scientific research” en su (1977).

-----“Exemplars, incommensurability and revolutions,” Sección 5 del “Postscript 1969” en su (1962).

-----“Afterwords,” *World changes: Thomas Kuhn and the nature of science*, ed. Paul Horwich, Cambridge, MA: MIT Press.

-----“Las ciencias naturales y las humanas”, traducido por Fernando Castañeda en el número 19 de *Acta Sociológica*, 1997.

LAKATOS, I. *La metodología de los programas de investigación científica, Escritos filosóficos. Volumen I* (1978a), Madrid: Alianza Editorial, 1998.

-----“Falsification and the methodology of scientific research programmes,” en la versión en inglés de su (1978), Cambridge: Cambridge University Press, 1978.

-----“Popper on demarcation and induction,” en su (1978a).

-----“Anomalías versus ‘experimentos cruciales,’” en sus *Escritos filosóficos 2. Matemáticas, ciencia y epistemología* (1978b), Madrid: Alianza Editorial, 1999.

-----“History of science and its rational reconstructions” en su (1978a).

---

- Lakatos & Musgrave (1970) *Criticism and the growth of knowledge. Proceedings of the international colloquium in the philosophy of science, London, 1965, Volume 4*, (1970), Cambridge: Cambridge University Press.
- LAUDAN, L. *La ciencia y el relativismo* (1990), Madrid: Alianza Editorial, 1993.
- “Progress or rationality? The prospects for a normative naturalism” (1987) en *American Philosophical Quarterly*, 24: 19-33.
- “La teoría de la investigación tomada en serio,” (1997) en A. Velasco (compilador) (1997).
- “Respuesta a los críticos” en el libro *Progreso, pluralismo y racionalidad en la ciencia - Homenaje a Larry Laudan* (1999) México: UNAM/IFF/FFyL, coordinado por Ambrosio Velasco.
- MACINTYRE, A. *Tras la virtud* (1984), Barcelona: Crítica, 2001.
- “Epílogo a la segunda edición inglesa,” en (1984).
- MERTON, R.-K. “The Self-Fulfilling Prophecy” (1948), *On social structure and science* (1996), (Edited by P. Sztompka), Chicago: Chicago University Press, 1996.
- Teoría y estructura sociales* (1949), México: FCE, 1995.
- MILLER, D. (comp.) *Popper: escritos selectos*, (1985), México: FCE, 1997.
- MOORE, G.-E. *Principia Ethica* (1903), México: UNAM/IFF, 1997.
- MOULINES, C.-L. “Las bases epistemológicas del *aufbau* de Carnap” (1982), *Diánoia*, Año XXVIII, 1982, número 28.
- MUSGRAVE, A. “Apoyo fáctico, falsación, heurística y anarquismo” (1982), p. 177, que aparece en *Progreso y racionalidad en la ciencia* (1978,1980).
- NAGEL, E. “La teoría y la observación” (1971), en Olivé & Ransanz (compiladores) (1989).
- NEURATH, O. *Philosophical papers, 1913-1946* (1983), Dordrecht: D. Reidel, 1983.
- “The lost wanderers of Descartes and the auxiliary motive (On the psychology of decision)” (1913), en (1983).
- “Sociología en fisicalismo” (1931-1932) en Ayer, A.-J. (comp.) (1959).
- “Pseudorationalism of falsification” (1935) en su (1983).
- NEWTON-SMITH, W.-H. *La racionalidad en la ciencia* (1981), Barcelona: Paidós, 1987.
- NICOLÁS J.-A. y Frapoli M.-J. (compiladores) (1997) *Teorías de la verdad en el siglo XX* (1997), Madrid: Tecnos, 1997.
- OLIVÉ, L. (2000) *El bien, el mal y la razón*, México: Paidós/UNAM, 2000.
- y Pérez Ransanz A.-R. *Filosofía de la ciencia: teoría y observación* (1989), México: S. XXI, 1989.
- PEREDA, C. “El concepto de *phronesis* y su compatibilidad con una ética universalista” (2000), en la sección IV de Bertomeu, M.-J. y Gaeta, R. (compiladores) (2000).
- PÉREZ RANSANZ, A.-R. *Kuhn y el cambio científico* (1999), México: FCE, 1999.
- “Racionalidad sin fundamentos,” en *Filosofía, moral, educación e historia. Homenaje a Fernando Salmerón* (1998), México: UNAM/IFF, p. 277.
- “El ‘empirismo crítico’ de Karl Popper” (2004), en *Hipótesis y verdad en ciencia. Ensayos sobre la filosofía de Karl R. Popper*, Madrid: Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense, 2004.
- “Cambio científico e inconmensurabilidad,” en Velasco, A. (compilador) (1997).
- POPKIN, R.-H. “Viejo y nuevo escepticismo” (1992), en L. Benítez y J.-A. Robles (compiladores), (1992).
- POPPER, K.-R. *Logic of scientific discovery* (1934), New York: Science Editions, 1961.
- Conocimiento objetivo* (1972), Madrid: Tecnos, 1992.
- Conjectures and refutations* (1963), London: Routledge, 1992.
- “Back to the presocratics” (1958), en (1963).
- “Three views concerning human knowledge” (1956), en (1963).
- “On the status of science and metaphysics” (1958), en (1963).
- “Towards a rational theory of tradition” (1949), en (1963).
-

-----“¿What is dialectic?” (1937), en (1963).

-----“Truth, rationality and the growth of scientific knowledge” (1961), en (1963).

-----“Addenda,” en (1963).

-----*El mito del marco común* (1994), Madrid: Paidós, 1997.

-----“La racionalidad de las revoluciones científicas (Selección *versus* instrucción)” (1973) en su (1994).

-----“Ciencia: problemas, objetivos, responsabilidades” (1963), en su (1994).

-----*Miseria del historicismo* (1944,1945), Madrid: Alianza Editorial, 1996.

-----y Adorno, Habermas, *et alia*, *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, (1969), México: Grijalbo, 1978.

-----“Normal science and its dangers” (1965), en Lakatos & Musgrave (1970).

-----“¿Razón o revolución?” (1970), en (1994).

-----“En defensa del racionalismo” (1945), que constituye el Capítulo 2, de la Primera Parte “Teoría del conocimiento,” en la compilación que realizó D. Miller (1985).

-----“Introducción de 1982” a *Realismo y el objetivo de la ciencia. Postscriptum a La lógica de la investigación científica* (1983), Madrid: Tecnos, 1998.

PUTNAM, H. *Las mil caras del realismo* (1987) (traducido por Margarita Vázquez y Antonio Liz), Barcelona: Paidós, 1994.

QUINE, W.V.O. *Ontological relativity and other essays* (1969), New York: Columbia University Press, 1969.

-----“Epistemology naturalized,” (1968) en su (1969).

-----*En búsqueda de la verdad* (1990), Barcelona: Crítica, 1992.

-----*Teorías y cosas* (1981), México: UNAM/IFF, 1986.

-----“Cinco hitos del empirismo” (1975), que aparece como capítulo 7 en su (1981).

-----*Acerca del conocimiento científico y otros dogmas* (2001), Rodríguez Consuegra, Fco. (compilador), Barcelona: Paidós, 2001.

-----“Elogio de los enunciados observacionales,” (1993) en (2001).

-----“El naturalismo, o el vivir por los propios medios,” (1995) en (2001)

-----“Retrospectiva de ‘Dos dogmas,’” (1991) en (2001).

RADNITZKY, G. y Andersson, G. (editores) *Progreso y racionalidad en la ciencia* (1978, 1980), Madrid: Alianza Editorial, 1982.

REICHENBACH, H. *La filosofía científica* (1951), México: FCE, 1967.

REMMLING, G.-W. (compilador), *Hacia la sociología del conocimiento* (1973), México: FCE, 1982.

-----“Francis Bacon y los filósofos de la Ilustración francesa” en su (1973).

RODRÍGUEZ CONSUEGRA, Fco. “Introducción: La semántica en Quine, algunas claves,” (2001) en la compilación que él mismo hizo de ciertos escritos de Quine: *Acerca del conocimiento científico y otros dogmas* (2001).

RORTY, R. *Escritos filosóficos 1: Objetividad, relativismo y verdad* (1991), Barcelona: Paidós, 1996.

-----*Escritos filosóficos 3: Verdad y progreso* (1994), Barcelona: Paidós, 2000.

-----“Derechos humanos, racionalidad y sentimentalismo,” en su (1994).

RUSSELL HANSON, N. “Observación” que aparece en la compilación realizada por Olivé, L. y Pérez Ransanz A.-R. (1989).

SANTIAGO, T. *Alcances y límites de la racionalidad en el conocimiento y la sociedad* (2000), México: UAM/Plaza y Valdés, 2000.

SCHOPENHAUER, A. “Crítica de la filosofía kantiana,” en *El mundo como voluntad y representación* (1818), Madrid: Trotta, 2009, Volumen I.

-----*De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente* (1813,1847), Madrid: Gredos, (traducción de Palacios L.-E.), 2006.

---

- SERNA RAMÍREZ, E. *La integración de la filosofía en la historia: ¿cuál es el objetivo de la sociología de la ciencia?* México: Ciudad Universitaria, 2003.
- SEXTO EMPÍRICO, *Esbozos pirrónicos*, Madrid: Gredos, (introducción, traducción y notas de Gallego Cao, A. y Muñoz Diego, T.), 1993.
- STEGMÜLLER, W. *La concepción estructuralista de las teorías* (1979), Madrid: Alianza Editorial, 1981.
- STEVENSON, C.-L. *Facts and values* (1963), New Have: Yale University Press, 1964.  
-----“The nature of ethical disagreement” (1947,1948) que aparece en su (1963).
- STRAUSS, L. *El problema de Sócrates* (1989) Barcelona: Paidós, 2004.
- STRAWSON, P. *Ensayos lógico-lingüísticos* (1950), Madrid: Tecnos, 1971.  
-----“Verdad,” Capítulo 10 en su (1950).
- STROUD, B. *El escepticismo moderno y su significación* (1984), México: FCE, 1991.
- TOMASINI BASSOLS, A. *Teoría del conocimiento clásica y epistemología wittgensteiniana* (2001), México: Plaza y Valdés, 2001.  
-----“Conocimiento y contra-ejemplos de tipo Gettier: un diagnóstico crítico” (2000), en Santiago, T. (2000).  
-----*Lenguaje y anti-metafísica (cavilaciones wittgensteinianas)* (1994,2005), México: Plaza y Valdés, 2005.
- TUGENDHAT, E. “Ética antigua y moderna” (1980, 1984), en *Problemas de ética*, Barcelona: Crítica, 1988.
- VALDÉS, M. (Comp.), *Relativismo lingüístico y epistemológico* (1992), México: UNAM/IFF, 1992.  
-----“Introducción,” en su (1992).
- VALDÉS VILLANUEVA L.-M. (compilador), *La búsqueda del significado* (1991), Madrid: Tecnos, 2000.
- VELASCO, A. (coordinador) *Progreso, pluralismo y racionalidad en la ciencia* (1999), México: UNAM/FFyL, 1999.  
-----*Republicanism y multiculturalismo* (2006), México: Siglo XXI, 2006.  
-----“La racionalidad en la hermenéutica,” en Beuchot, M. y Pereda, C. (coordinadores), (2000).  
-----“Ética e historia (¿universalismo ético o relativismo moral)?” en Villoro, L (coord.), (2000).  
----- (compilador) *Racionalidad y cambio científico*, Barcelona: Paidós, 1997.  
-----“En torno al debate sobre los sujetos de la ciencia,” en Broncano, F. y Pérez Ransanz, A.-R. (coordinadores), (2009).  
-----“La racionalidad científica en Duhem y Popper: buen sentido o reglas metodológicas” (2000), en Santiago, T. (compiladora), (2000).
- VILLORO, L. *El pensamiento moderno: filosofía del Renacimiento* (1992), México: FCE/Colegio Nacional, 2002.  
-----*Crear, saber, conocer* (1982, 1989), México: S. XXI, 2000.  
-----*Los linderos de la ética* (compilador) (2000), México: S. XXI, 2000.
- WEBER, M. *Economía y sociedad, Esbozo de sociología comprensiva* (1922), México: FCE, 1997.

## Índice

Preámbulo.....p. 5

### Introducción

Ramificaciones del problema principal:  
Las distintas maneras como se ha intentado dar cuenta del  
problema de la objetividad.

§ 1. La clasificación sobre las tres formas de dar cuenta  
del problema epistemológico de la objetividad y los dos  
propósitos principales de este estudio.....p.7

§ 2. Escepticismo, irracionalismo y relativismo. Cómo  
se posiciona mi clasificación con respecto al estudio de  
estos problemas por parte de mis maestros y de otros autores.....p.16

§ 3. Delimitación de los principales problemas indicados en el presente estudio.....p.28

§ 3.1. Dos formas de aprendizaje y de progreso.....p.29

§ 3.2. Delimitación con respecto a dos concepciones  
sobre la objetividad: una causal y otra epistemológica.....p.35

§ 3.3. Sobre la relación que hay entre el problema  
epistemológico de la objetividad, el del estatus del  
falibilismo, el problema de la falacia naturalista y el  
de la autonomía de la teoría del conocimiento.....p.37

Antecedentes histórico-filosóficos: sobre la relevancia política  
del problema epistemológico de la objetividad.....p.43

### Capítulo Uno

Superación empirista de la falsa disyuntiva que subyace a la tradicional  
definición tripartita del conocimiento: dos maneras como resulta  
posible aprender de la experiencia.

§ 1. Consideraciones preliminares: planteamiento del problema,  
esbozo provisional de una solución satisfactoria y  
rechazo del llamado ‘análisis gramatical’ para abordarlo.....p.53

§ 2. Sobre la respuesta que brinda Luis Villoro a los contraejemplos  
de Gettier y su propia concepción del conocimiento sustentado  
en *razones objetivamente suficientes*.....p.60

§ 3. La respuesta dual a la cuestión epistemológica sobre cómo  
es posible aprender de la experiencia, satisfaciendo, a su vez,  
la exigencia de objetividad, bajo los términos del abandono  
de la identificación del conocimiento con la certeza.....p.72

§ 3.1. El fundacionismo empirista y la asimilación de conocimiento  
y certeza (sobre la forma como se ha abordado este problema en el  
debate entre los partidarios de una teoría de la justificación epistémica  
internalista frente a los defensores de una posición externalista).....p.73

§ 3.2. ¿Fue Popper un fundacionista (un “empirista encubierto”),

como lo ha sugerido Pérez Ransanz? Sobre la importancia que tiene la dimensión <i>pragmática</i> del contexto de descubrimiento en <i>The logic of scientific discovery</i> .....	p.76
§ 3.3. Los dos problemas que debe resolver una posición no fundacionista que haga suya la tesis sobre el carácter teórico de cualquier observación al dar cuenta de cómo es que podemos <i>aprender de la experiencia</i> -y sus respectivas soluciones.....	p.95
§ 3.3.1. Consideración preliminar: sobre los tres usos que pueden tener las teorías y la diferencia que hay entre la ciencia y la técnica.....	p.96
§ 3.3.2. Sobre el carácter autorreferencial de la conocida tesis sobre la carga teórica de toda observación (aprendizaje receptivo y progreso heurístico).....	p.100
§ 3.3.3. Sobre la subdeterminación empírica de las teorías: discusión crítica <i>interteórica</i> (aprendizaje crítico y progreso lineal).....	p.113

## Capítulo Dos

### El falso dilema que está detrás de la tradición metodológica substantiva en la teoría del conocimiento: hacia una concepción procedimental del cambio epistémico.

§ 1. Planteamiento del problema, argumento principal, objetivos y premisa heurística.....	p.135
§ 2. ¿Por qué el juicio prudencial se corresponde con el recurso a motivos auxiliares?.....	p.138
§ 3. Argumentos que brinda Neurath para defender su tesis con respecto al recurso a motivos auxiliares.....	p.142
§ 4. Objeciones a la posición de Neurath.....	p.145
§ 5. El debate Popper/Duhem y la contribución de Lakatos: hacia una concepción procedimental del cambio epistémico que no descuide el problema de la objetividad.....	p.149

## Capítulo Tres

### ¿Es acaso compatible el proyecto de emprender una reconstrucción racional del avance del conocimiento bajo los términos de una epistemología naturalizada?

§ 1. Objetivo, premisa heurística y argumentos principales.....	p.159
§ 2. Naturalización de la epistemología y reconstrucciones racionales.....	p.162
§ 3. Por qué Quine tuvo que <i>abandonar</i> el problema de la validez del conocimiento.....	p.166
§ 4. El trasfondo valorativo detrás del proyecto de una reconstrucción racional en la epistemología.....	p.170
§ 4.1. Una reformulación del argumento de la falacia naturalista en la que no se hace una distinción entre hechos y valores.....	p.172
§ 4.2. ¿Por qué para Popper la aceptación de la reserva falibilista dependió de una decisión subjetiva que era, a fin de cuentas, irracional?.....	p.178
§ 4.3. ¿Qué confrontamos al argumentar? Frente a la tesis de que, al discutir, lo único que confrontamos son enunciados con otros enunciados.....	p.181
§ 5. Por qué constituye un error establecer una distinción entre un tipo de falibilismo característico de un contexto científico especializado y otro que, más bien, formaría parte del “conocimiento humano general”.....	p.184
§ 5.1. Por qué en la presente investigación abordo el problema del falibilismo bajo los términos del estatus epistemológico de un principio metaético, y no como el del estatus de una doctrina epistemológica.....	p.187
§ 6. El principio del falibilismo sustentado en un programa metaafísico de investigación –consideraciones finales de lo argumentado en este capítulo.....	p.189
Conclusiones.....	p.193
Bibliografía.....	p.197