



MATERIALES DE TRABAJO DEL ABC

Curso de introducción a la epistemología

(Una selección de textos para el estudio inicial de esta disciplina)

PRIMERA UNIDAD

I. Introducción al curso. — Los problemas del conocimiento y la epistemología. — La epistemología y otras disciplinas del conocimiento. — La praxis y el conocimiento. — La “vieja” y la “nueva” epistemología

SELECCION, INTRODUCCION Y NOTAS DE DAVID MARTELL/Aprobadas por el Colegio de Profesores de Epistemología/PRESENTACION DE JUAN ANGEL SANCHEZ



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
ÁREA BÁSICA COMUN
MONTERREY/MÉXICO/1985

02 30 1

Curso de Introducción a la Epistemología/Primera

Unidad



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

Rector: doctor Alfredo Piñeyro López / Secretario general: ingeniero Orel Darío García Rodríguez

Director del Departamento Jurídico: licenciado César Pámanes Narváez



FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

Director: licenciado Bernardo Flores Flores

Subdirector: licenciado Ricardo Villarreal Arrambide

Secretario Académico: licenciado José María Infante Bonfiglio

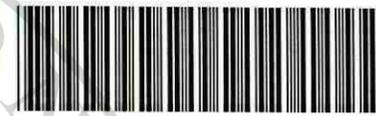
Jefe de la División de Estudios Superiores: licenciado Herón Pérez Martínez

Secretario del Departamento de Nuevos Proyectos: licenciado Héctor Franco Sáenz

Secretario de Asuntos Escolares: ingeniero Jesús Armando Alanís Villarreal

Secretaria de Extensión Académica y Difusión Cultural: licenciada Julieta Pisanty Marín

Coordinador del Area Básica Común: licenciado Miguel de la Torre Gamboa



1020090936

CURSO DE INTRODUCCION A LA EPISTEMOLOGIA/PRIMERA UNIDAD

Al Sr. Lic. César Pámanes Narváez,
en quien se conjugan su
talento, su capacidad, su
inteligencia y su exquisita
sensibilidad por los
negocios culturales, pero en
quien prima sobre todos estos
valores el valor de la
equidad, enriquecido a lo
largo del trato cordial
universitario.

Con un fuerte abrazo
del redactor y editor
D. José G. M.

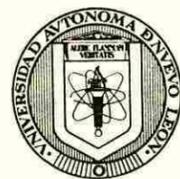
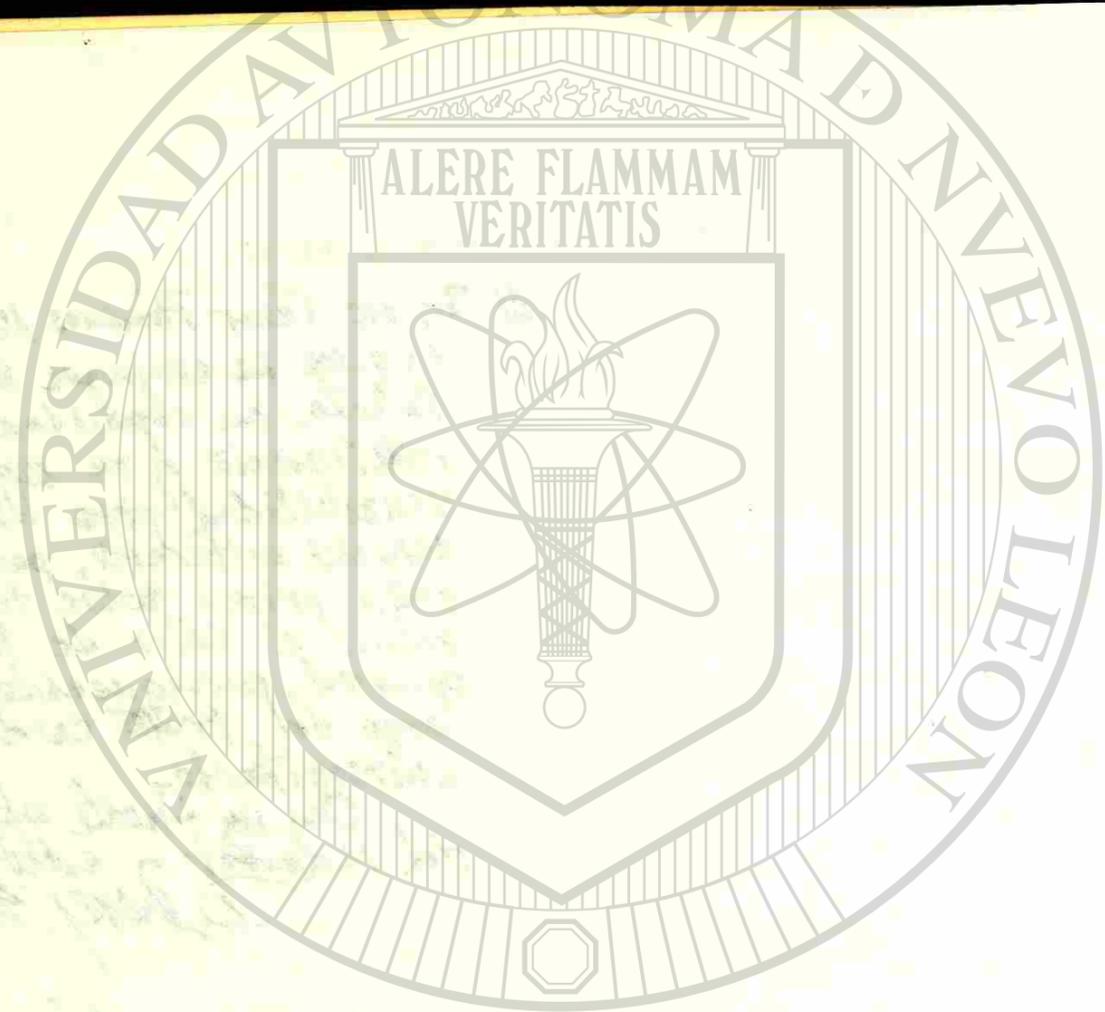
Monterrey, agosto de 1985

MATERIALES DE TRABAJO DEL ABC/FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS/UANL

CIUDAD UNIVERSITARIA | APARTADO POSTAL 3024 | MONTERREY, N. L., MEXICO

Teléfonos: 52-42-50, 52-42-59, 76-06-20 y 76-07-80





MATERIALES DE TRABAJO DEL ABC

Curso de introducción a la epistemología

(Una selección de textos para el estudio inicial de esta disciplina)

PRIMERA UNIDAD

1. Introducción al curso. — Los problemas del conocimiento y la epistemología. — La epistemología y otras disciplinas del conocimiento. — La praxis y el conocimiento. — La “vieja” y la “nueva” epistemología

SELECCION, INTRODUCCION Y NOTAS DE DAVID MARTELL/Aprobadas por el Colegio de Profesores de Epistemología/PRESENTACION DE JUAN ANGEL SANCHEZ



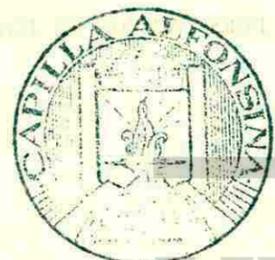
UNIVERSIDAD AUTONOMA DE NUEVO LEON
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
AREA BASICA COMUN
MONTERREY/MEXICO/1985



BD165
C 8

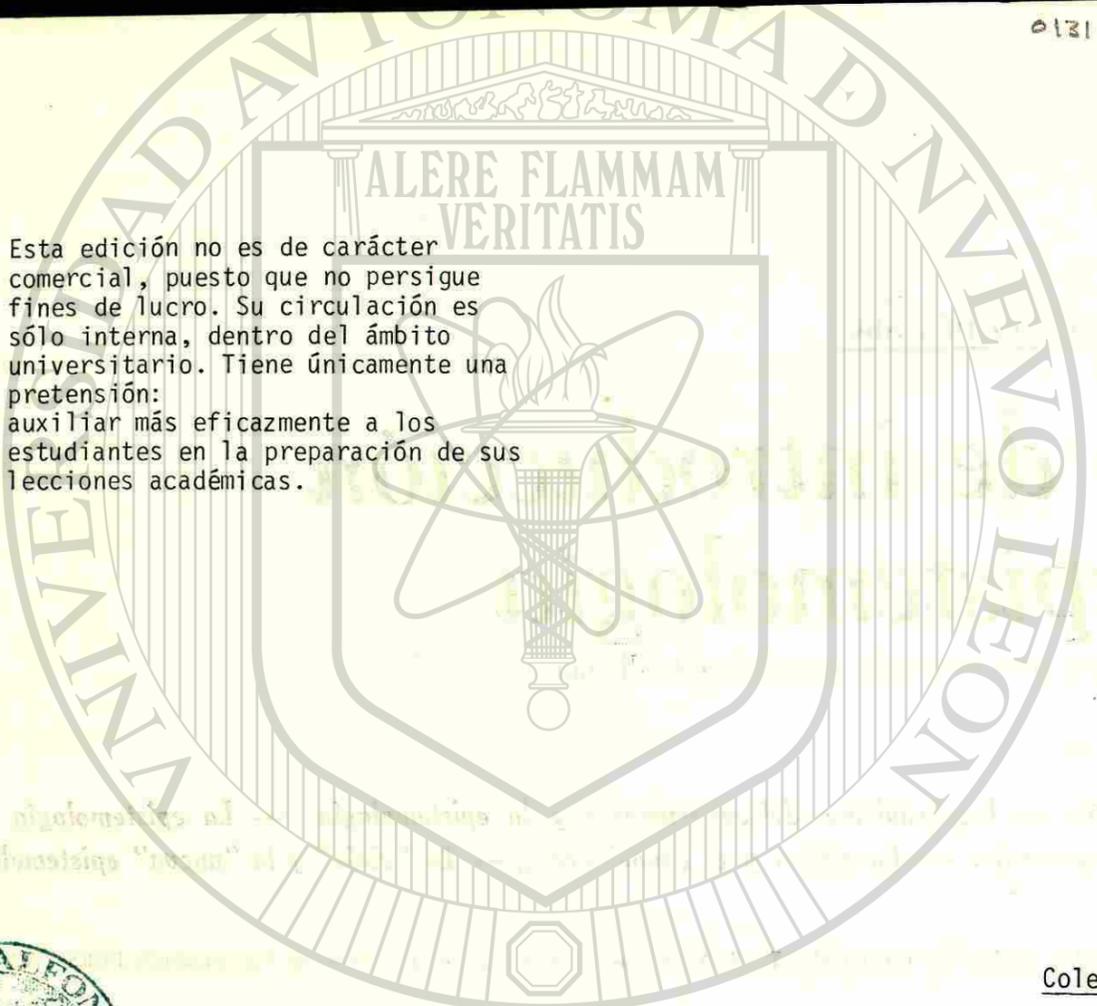
0131-73160

NOTA: Esta edición no es de carácter comercial, puesto que no persigue fines de lucro. Su circulación es sólo interna, dentro del ámbito universitario. Tiene únicamente una pretensión: auxiliar más eficazmente a los estudiantes en la preparación de sus lecciones académicas.



FONDO UNIVERSITARIO

162765



Colegio de Profesores
de Epistemología

Bernardo Flores Flores

David Martell

José Luis Méndez

Fernando Muñoz

César Reza

César Rivera Tristán

Ricardo A. Villarreal A.

INDICE DE LA PRIMERA UNIDAD

Presentación	9	
Introducción	11	
1.1. <u>Iniciación al conocimiento científico</u>	13	
1.1.1. Conocimiento, lógica y epistemología, 14		
1.1.2. Ciencia y filosofía: Supuestos filosóficos de las ciencias factuales, 16		
1.1.3. Algunas corrientes epistemológicas, 18		
Un cuestionario sobre el punto 1.1., 28		
1.2. <u>Algunos cuestionamientos sobre el concepto y el objeto de la epistemología</u>	29	
1.2.1. Mario Bunge: la epistemología como filosofía de la ciencia: su desarrollo, sus problemas y su utilidad, 29		
Un cuestionario sobre el punto 1.2.1., 35		
1.2.2. Dagobert T. Runes: los problemas de la epistemología como rama de la filosofía, 36		
Un cuestionario sobre el punto 1.2.2., 41		
1.2.3. Nicola Abbagnano: la teoría del conocimiento, su confusión terminológica y algunas de sus controversias, 42		
Un cuestionario sobre el punto 1.2.3., 45		
1.2.4. I. Blauberg: los problemas de la teoría del conocimiento o gnoseología vistos por los filósofos soviéticos, 45		
Un cuestionario sobre el punto 1.2.4., 48		
1.2.5. Roberto Miguélez: el embrollo sobre el concepto de "epistemología (cuestión no banal)", el problema mayor de la constitución de una epistemología descriptiva y la epistemología normativa, 49		
Un cuestionario sobre el punto 1.2.5., 57		
1.2.6. P. Thuillier: entre filosofía de la ciencia y epistemología es mejor hablar de epistemología.- Problemas científicos y respuestas epistemológicas, 58		
Un cuestionario sobre el punto 1.2.6., 61		



1.3. El conocimiento científico y otras de sus controversias 62

1.3.1. Adam Schaff: la relación cognoscitiva, el proceso del conocimiento y la verdad como proceso, 62

Un cuestionario sobre el punto 1.3.1., 86

1.3.2. Adolfo Sánchez Vázquez: la praxis y el conocimiento, 87

Un cuestionario sobre el punto 1.3.2., 94

1.3.3. Adolfo Sánchez Vázquez: la tesis de la neutralidad ideológica en el conocimiento social es una tesis ideológica, 95

Un cuestionario sobre el punto 1.3.3., 114

1.4. Algunos problemas de la "vieja" y la "nueva" epistemología 118

1.4.1. Introducción: la "vieja" y la "nueva" epistemología.- Marx y las condiciones materiales que explican el cambio (las mediaciones y el materialismo histórico), 119

1.4.2. Los problemas de la nueva epistemología, 120

Un cuestionario sobre el punto 1.4., 124

Algunos trabajos prácticos generales sobre la primera unidad, 125

PRESENTACION

Este texto de apoyo al Curso de introducción a la epistemología es un fruto específico del Modelo Académico Alternativo y de las innovaciones que su implantación han exigido a profesores, alumnos y autoridades de la Facultad.

Precisemos. En primer lugar, es resultado del trabajo colectivo de construcción del mencionado curso, tarea realizada por el equipo de profesores, equipo que a su vez es forma particular del programa de Formación y Actualización del Personal Docente, el que se ha constituido en el procedimiento institucional para planear, en grupo interdisciplinario, los cursos del MAA.

En segundo lugar, la recopilación y edición de materiales preparados concretamente para este curso -siendo también obra del equipo de profesores- constituye un intento que, junto con los realizados ya por otros

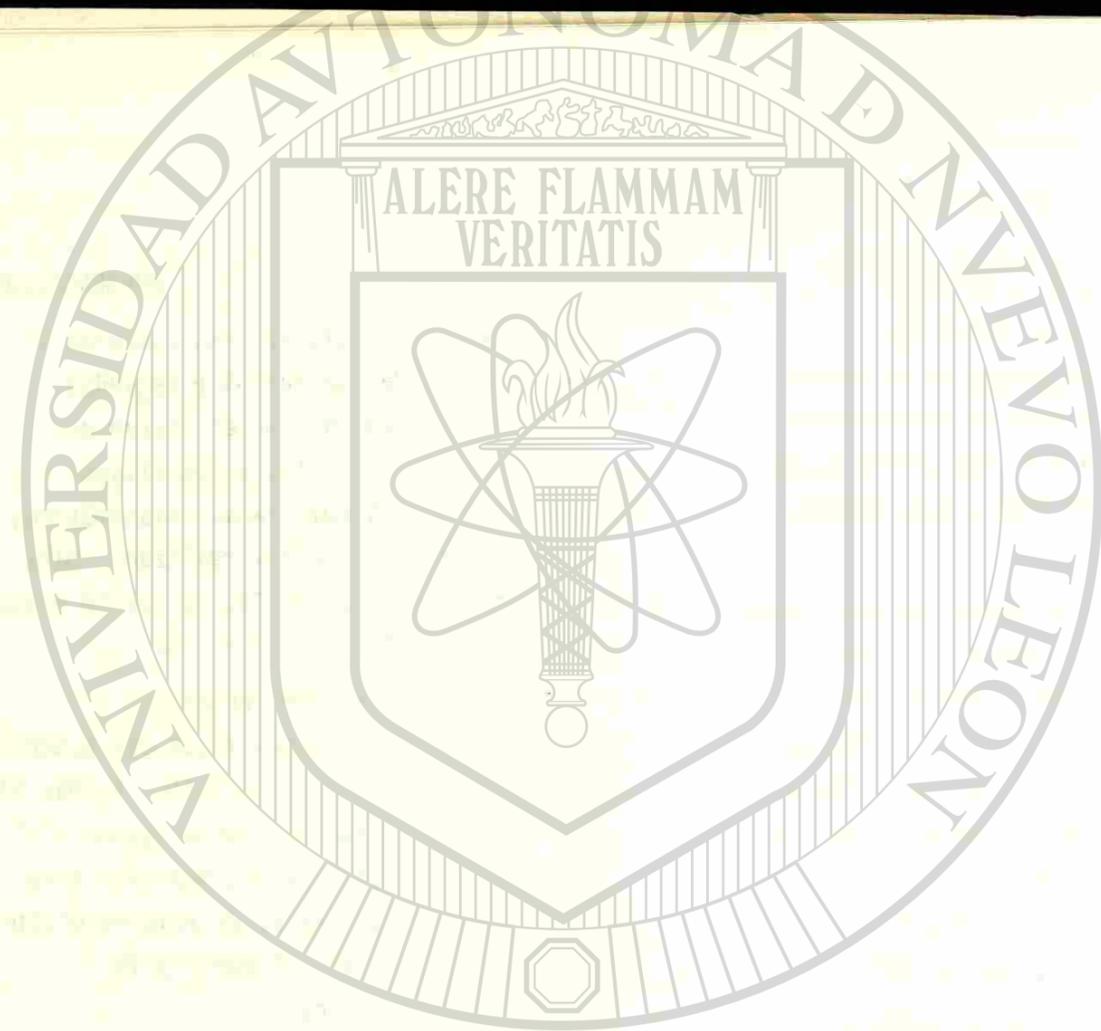
equipos de otras asignaturas, conforma un importante caudal de textos y pequeñas antologías que enriquecen el acervo de ediciones de la Facultad y constituyen muestras valiosas del trabajo sistemático, cuidadosamente planeado y realizado, para apoyar y enriquecer el MAA, y, por lo mismo, el Proyecto de Nueva Facultad.

Como ya hemos dicho en otras oportunidades, esta nueva instancia académica no es algo ya acabado y perfecto. Es más bien algo susceptible de irse construyendo día tras día, clase tras clase, semestre tras semestre, y esa construcción sólo es posible y efectiva al través del curso y la participación de todos.

Vaya, pues, este trabajo, hecho con la mejor intención, a tratar de apoyar los esfuerzos de profesores y alumnos en la búsqueda de óptimos resultados.

JUAN ANGEL SANCHEZ PALACIOS





No obstante la carencia de una definición satisfactoria para todos, la epistemología cobra cada día mayor importancia: los cursos epistemológicos se multiplican en los planes y programas de estudio de las universidades e instituciones de educación superior; con creciente asiduidad se suceden seminarios y simposios que muestran los adelantos de esta disciplina del conocimiento; libros sobre los temas epistemológicos son cada vez más numerosos y de mayor calidad, y su problemática comienza a clarificarse y a tornarse familiar para los estudiosos.

Acorde con esta situación un Curso de introducción a la epistemología se ha incluido al currículum del Área Básica Común de nuestra Facultad. Sus objetivos se pueden resumir en las cinco divisiones siguientes: a) análisis de los diversos tipos de conocimiento, desde la perspectiva histórica y social en que se genera; b) examen de las cuestiones particulares de las ciencias sociales, en íntima relación con su validez científica, la praxis humana y la ideología; c) primeros asedios a los problemas epistemológicos del siglo veinte y de las corrientes

epistemológicas actuales; d) estudio de la prehistoria epistemológica (teoría del conocimiento) y del carácter de la nueva epistemología, y e) investigación de la metodología del conocimiento científico y aplicación de los pasos elementales de la investigación social.

Para la realización de estos objetivos académicos, el Colegio profesoral de epistemología de la Facultad de Filosofía y Letras ha diseñado un programa especial para la enseñanza de esta disciplina. Este programa se ha concentrado en cuatro cuadernos de epistemología, correspondientes a otras tantas unidades temáticas, vertebrados, a su vez, por textos de autores sobresalientes en la especialidad, como sigue: primer cuaderno, iniciación a la materia de estudio; segundo, historia de la epistemología; tercero, problemas y corrientes epistemológicas del presente actual, y cuarto, metodología de la investigación científica. A estos módulos de laboreo escolar se les han agregado algunos materiales didácticos como los siguientes: breves notas bibliográficas de cada autor, guías introductorias sobre los contenidos de

estudio, cuestionarios y listado de trabajos prácticos de cada unidad, etcétera, con el propósito de vincular estas lecturas a la praxis mancomunada de los estudiantes y los profesores de la materia en cuestión.

El Cuaderno que tiene el lector en sus manos es el atinente a la primera unidad del Curso de introducción a la epistemología que se imparte a los estudiantes del tercer semestre del Area Básica Común. Está integrado por once textos de diez autores, organizado en cuatro secciones: 1.1. Iniciación al conocimiento científico, con un escrito de Ciro F. S. Cardoso; 1.2. Cuestionamientos sobre el concepto y el objeto de la epistemología, con estudios de Mario Bunge, Dagoberto T. Runes, Nicola Abbagnano, I. Blauberg, Roberto Miguélez y P. Thuillier; 1.3. El conocimiento científico y otros de sus cuestionamientos, con estudios de Adam Schaff y Adolfo Sánchez Vázquez, y 1.4. Algunos problemas de la "vieja" y la "nueva" epistemología, con una lectura de Luis Martín Santos.

De los once textos escogidos, algunos no son fáciles de asimilar rápidamente, dada la densidad de sus contenidos básicos. Por tal razón, esos escritos obligarán al estudiante no sólo a leerlos una o dos veces, como es la práctica cotidiana en otros cursos, sino a examinarlos con firmeza y dedicación. Por ende, el alumno debe relacionarse con ellos con la debida constancia y parsimonia, además de rigurosa y ahincadamente.

Quienes prepararon este Cuaderno y sus editores están conscientes que la selección

de los textos dará lugar a debates y controversias críticas. Por tal motivo, esperan que los juicios adversos sean emitidos con alteza de miras, es decir, que las reprobaciones tengan el carácter de constructivas, pues éstas son las necesarias para elevar los niveles académicos y científicos de nuestra institución y los de la mayor casa de estudios del norte de México.

Consideran, asimismo, que posteriormente la praxis estudiantil y magisterial conducirá a efectuar los cambios pertinentes a esta selección de lecturas, cambios que bien pudieran ser el acortamiento de algunos escritos extremadamente extensos, el rechazo definitivo de otros y su substitución por nuevos textos epistemológicos.

Como entendemos que la epistemología es una disciplina ubicada en el centro de las disputas entre las escuelas del conocimiento, el Curso de introducción a la epistemología pudiera desarrollarse dentro del aula en una atmósfera teñida de acres forcejeos polémicos. En tal virtud, se ha buscado la mejor forma de superar las posibles discusiones procurando presentar en la selección de lecturas un amplio abanico de ellas de la más diversa problemática. De esta manera, los estudiantes dispondrán de un dilatado acervo de elementos de estudio y reflexión, que conducirá al enriquecimiento teórico de las inevitables impugnaciones. Si esto se lograra, podríamos suponer el rebasamiento de la discordia, que es -como dijera Cassirer- la característica principal de la teoría del conocimiento en este siglo.

DAVID MARTELL

1.1. INICIACION AL CONOCIMIENTO CIENTIFICO

CARDOSO, CIRO F.S.

Introducción al trabajo de la investigación histórica. Conocimiento, método e historia, Editorial Crítica Grijalbo, Barcelona, 1981; pp.15-41.

Ciro F.S. Cardoso es un profesor brasileño con una dilatada experiencia docente de carácter histórico, metodológico y epistemológico, realizada en universidades de Brasil, Costa Rica y México. Hizo estudios en Francia, bajo la dirección de Pierre Vilar, con quien asimiló los fundamentos de la escuela histórica francesa y cuyos materiales aparecieron en la revista Annales. Es autor, entre otras, de las siguientes obras: Los métodos de la historia (en colaboración con el también historiador Héctor Pérez Brignoli) e Introducción al trabajo de la investigación histórica, de donde obtuvimos estos materiales.

CUESTIONES PLANTEADAS EN ESTE APARTADO

1.1.1. Conocimiento, lógica y epistemología

- 1) Conceptuación de conocimiento, lógica y epistemología.
- 2) Las restricciones de la lógica en sus análisis del conocimiento, por sus

condiciones formales. (Sin embargo, sus necesidades aún subsisten).

3) Preguntas que se plantea la epistemología en torno al problema central del conocimiento.

4) El sistema idealista objetivo de Platón o de las "ideas puras", en atinencia al conocimiento.

5) Definición y cuestionamiento de la epistemología normativa y de la epistemología genética.

6) Las cuestiones centrales de la epistemología, según Karl R. Popper.

7) La infinitud del objeto del conocimiento, de acuerdo a Adam Schaff.

8) Las preguntas centrales de la epistemología en relación con los conocimientos válidos.

9) El problema de ocuparse abstractamente de "la ciencia" en general.

10) Cómo son consideradas actualmente la lógica y la epistemología.

11) El análisis epistemológico interdisciplinario de hoy en día en el que intervienen la lógica, la psicología y las metodologías de las diversas ciencias.

12) El proceso de desarrollo de la epistemología para mejorar su organización y en su tendencia de independizarse de la filosofía idealista.

1.1.2. Ciencia y filosofía: supuestos filosóficos de las ciencias factuales

13) La expulsión de la filosofía del ámbito científico en el siglo XIX.

14) El caso de Engels, en atinencia a esta



estudio, cuestionarios y listado de trabajos prácticos de cada unidad, etcétera, con el propósito de vincular estas lecturas a la praxis mancomunada de los estudiantes y los profesores de la materia en cuestión.

El Cuaderno que tiene el lector en sus manos es el atinente a la primera unidad del Curso de introducción a la epistemología que se imparte a los estudiantes del tercer semestre del Area Básica Común. Está integrado por once textos de diez autores, organizado en cuatro secciones: 1.1. Iniciación al conocimiento científico, con un escrito de Ciro F. S. Cardoso; 1.2. Cuestionamientos sobre el concepto y el objeto de la epistemología, con estudios de Mario Bunge, Dagoberto T. Runes, Nicola Abbagnano, I. Blauberg, Roberto Miguélez y P. Thuillier; 1.3. El conocimiento científico y otros de sus cuestionamientos, con estudios de Adam Schaff y Adolfo Sánchez Vázquez, y 1.4. Algunos problemas de la "vieja" y la "nueva" epistemología, con una lectura de Luis Martín Santos.

De los once textos escogidos, algunos no son fáciles de asimilar rápidamente, dada la densidad de sus contenidos básicos. Por tal razón, esos escritos obligarán al estudiante no sólo a leerlos una o dos veces, como es la práctica cotidiana en otros cursos, sino a examinarlos con firmeza y dedicación. Por ende, el alumno debe relacionarse con ellos con la debida constancia y parsimonia, además de rigurosa y ahincadamente.

Quienes prepararon este Cuaderno y sus editores están conscientes que la selección

de los textos dará lugar a debates y controversias críticas. Por tal motivo, esperan que los juicios adversos sean emitidos con alteza de miras, es decir, que las reprobaciones tengan el carácter de constructivas, pues éstas son las necesarias para elevar los niveles académicos y científicos de nuestra institución y los de la mayor casa de estudios del norte de México.

Consideran, asimismo, que posteriormente la praxis estudiantil y magisterial conducirá a efectuar los cambios pertinentes a esta selección de lecturas, cambios que bien pudieran ser el acortamiento de algunos escritos extremadamente extensos, el rechazo definitivo de otros y su substitución por nuevos textos epistemológicos.

Como entendemos que la epistemología es una disciplina ubicada en el centro de las disputas entre las escuelas del conocimiento, el Curso de introducción a la epistemología pudiera desarrollarse dentro del aula en una atmósfera teñida de acres forcejeos polémicos. En tal virtud, se ha buscado la mejor forma de superar las posibles discusiones procurando presentar en la selección de lecturas un amplio abanico de ellas de la más diversa problemática. De esta manera, los estudiantes dispondrán de un dilatado acervo de elementos de estudio y reflexión, que conducirá al enriquecimiento teórico de las inevitables impugnaciones. Si esto se lograra, podríamos suponer el rebasamiento de la discordia, que es -como dijera Cassirer- la característica principal de la teoría del conocimiento en este siglo.

DAVID MARTELL

1.1. INICIACION AL CONOCIMIENTO CIENTIFICO

CARDOSO, CIRO F.S.

Introducción al trabajo de la investigación histórica. Conocimiento, método e historia, Editorial Crítica Grijalbo, Barcelona, 1981; pp.15-41.

Ciro F.S. Cardoso es un profesor brasileño con una dilatada experiencia docente de carácter histórico, metodológico y epistemológico, realizada en universidades de Brasil, Costa Rica y México. Hizo estudios en Francia, bajo la dirección de Pierre Vilar, con quien asimiló los fundamentos de la escuela histórica francesa y cuyos materiales aparecieron en la revista Annales. Es autor, entre otras, de las siguientes obras: Los métodos de la historia (en colaboración con el también historiador Héctor Pérez Brignoli) e Introducción al trabajo de la investigación histórica, de donde obtuvimos estos materiales.

CUESTIONES PLANTEADAS EN ESTE APARTADO

1.1.1. Conocimiento, lógica y epistemología

- 1) Conceptuación de conocimiento, lógica y epistemología.
- 2) Las restricciones de la lógica en sus análisis del conocimiento, por sus

condiciones formales. (Sin embargo, sus necesidades aún subsisten).

3) Preguntas que se plantea la epistemología en torno al problema central del conocimiento.

4) El sistema idealista objetivo de Platón o de las "ideas puras", en atinencia al conocimiento.

5) Definición y cuestionamiento de la epistemología normativa y de la epistemología genética.

6) Las cuestiones centrales de la epistemología, según Karl R. Popper.

7) La infinitud del objeto del conocimiento, de acuerdo a Adam Schaff.

8) Las preguntas centrales de la epistemología en relación con los conocimientos válidos.

9) El problema de ocuparse abstractamente de "la ciencia" en general.

10) Cómo son consideradas actualmente la lógica y la epistemología.

11) El análisis epistemológico interdisciplinario de hoy en día en el que intervienen la lógica, la psicología y las metodologías de las diversas ciencias.

12) El proceso de desarrollo de la epistemología para mejorar su organización y en su tendencia de independizarse de la filosofía idealista.

1.1.2. Ciencia y filosofía: supuestos filosóficos de las ciencias factuales

13) La expulsión de la filosofía del ámbito científico en el siglo XIX.

14) El caso de Engels, en atinencia a esta



supuesta expulsión, en el *Anti-Dühring* (¿"Contaminación positivista" de Engels?).

15) La defensa de la filosofía por Engels, pero no de la filosofía idealista o metafísica, en la *Dialéctica de la naturaleza*.

16) La cuestión de si el conocimiento científico no tiene supuestos o alcances filosóficos.

17) La investigación científica que supone y controla algunas importantes hipótesis filosóficas.

18) La hipótesis filosófica del realismo.

19) El problema del determinismo epistemológico.

20) La hipótesis de la cognoscibilidad limitada.

21) El planteamiento de la cuestión epistemológica legítima.

1.1.3. Algunas corrientes epistemológicas

22) Los tres modelos epistemológicos fundamentales.

23) La teoría marxista del conocimiento (epistemología marxista).

24) El conocimiento científico según el positivismo lógico.

25) La "razón simbólica" y el intento de superar el dualismo del sujeto y del objeto del conocimiento.

EL CONOCIMIENTO CIENTÍFICO

1. CONOCIMIENTO, LÓGICA Y EPISTEMOLOGÍA

El conocimiento es una relación —o, más exactamente, un proceso— que se establece entre un *sujeto cognoscente* (aquel que conoce), un *objeto del conocimiento* (aquello que se trata de conocer), y determinadas estructuras o formas sin las cuales el conocimiento no puede ocurrir. Sea, por ejemplo, el enunciado legal siguiente: «para todo x , si x es un pedazo de metal que se calienta, entonces x se dilata». Este enunciado supone la existencia de objetos materiales —pedazos de metal—; de un sujeto que establece la relación calentamiento/dilatación y la mide; y finalmente, de la estructura de los números y de una métrica espacial, sin las cuales no sería posible el establecimiento de la relación legaliforme mencionada.

El conocimiento científico —que es el que se obtiene de acuerdo con ciertos procedimientos integrantes del método científico, el cual será abordado en el capítulo 2— puede ser analizado por dos disciplinas diferentes, la lógica y la epistemología.

En tiempos antiguos, la *lógica* era una disciplina bastante general, que se ocupaba tanto del sujeto como del objeto con sus propiedades y de las formas o estructuras generales del conocimiento. Tal disciplina, sin embargo, se ha limitado crecientemente al estudio de la verdad vista en sus condiciones formales.

LA INVESTIGACIÓN HISTÓRICA

En otras palabras, ello quiere decir que los lógicos se contentan con el estudio de las estructuras o reglas del conocimiento, sin ocuparse ya de las relaciones que mantienen con el sujeto, y con objetos físicos o reales. Por lo tanto, el recurso a la lógica se hace para la verificación de verdades formales, dependientes de relaciones de implicación, de la validez deductiva únicamente. La lógica no se ocupa de hechos y experiencias.

Ahora bien, una vez verificadas las proposiciones o afirmaciones científicas en cuanto a sus aspectos normativos o formales, quedan todavía en pie las preguntas que pueden plantearse en lo concerniente a las relaciones entre los elementos que constituyen el proceso de conocimiento. Estas preguntas se refieren sobre todo al problema central del conocimiento, que consiste en saber si las estructuras o formas de éste dependen del sujeto, del objeto o de la relación entre ellos. O aun de nada de esto, como ocurre con el sistema de Platón —idealista objetivo—, en el que las «ideas puras», inteligibles pero transcendentales a todo lo sensible, son el criterio de la verdad, el punto de referencia absoluto. He aquí algunas de las cuestiones que se plantea la epistemología: ¿las operaciones o actividades del sujeto crean activamente las formas del conocimiento y organizan su objeto?; ¿las formas del conocimiento ¿serán, por el contrario, simples abstracciones de las propiedades del objeto, que el sujeto del conocimiento se limita a registrar? Si se admite la primera alternativa, ¿será posible el conocimiento de las cosas en sí?

La *epistemología* o *teoría del conocimiento* puede ser definida de diferentes maneras. Quizá resulte útil empezar por referir la distinción, propuesta por J. Piaget, entre epistemología normativa y epistemología genética.¹ En los límites de la primera, R. Carnap decía que a la epistemología le toca preguntar en qué se basa nuestro conocimiento, o sea, cómo se puede justificar la descripción que se haga de una experiencia cualquiera, preservándola de toda duda. K. Popper, quien diverge de Carnap, pre-

1. Jean Piaget et alii, *Epistemología genética e pesquisa psicológica*, trad. de París, Livraria Freita Bastos, Rio de Janeiro, 1974, pp. 19-48.

EL CONOCIMIENTO CIENTÍFICO

fiere decir que las cuestiones centrales de la epistemología son: ¿cómo someter a prueba enunciados científicos, tomando en cuenta sus consecuencias deductivas? (o, en otras palabras, ¿cómo criticar las teorías?); y, ¿qué tipos de consecuencias deductivas debemos seleccionar para tal objetivo? Se puede notar que la atención queda concentrada en las cuestiones de lógica del *método* científico, que discutiremos en el próximo capítulo. Aquí nos interesa más la *epistemología genética*, que puede ser definida como el estudio de la constitución de conocimientos válidos, o aun como el estudio del devenir de la ciencia, es decir, de cómo se pasa de los estados de menor conocimiento a los de un conocimiento más avanzado.³ Esta última definición refleja la concepción actual de ciencia: ésta no tiene la pretensión de alcanzar jamás un estado definitivo. En las palabras de Adam Schaff:⁴

El objeto del conocimiento es infinito, tanto si se trata del objeto considerado como la totalidad de la realidad o del objeto captado como un fragmento cualquiera o un aspecto de lo real. En efecto, tanto la realidad en su totalidad como cada uno de sus fragmentos son infinitos en la medida en que es infinita la cantidad de sus correlaciones y de sus mutaciones en el tiempo. El conocimiento de un objeto infinito debe ser, por lo tanto, también infinito; debe constituir un proceso infinito: el proceso de acumulación de las verdades parciales. En y por este proceso, enriquecemos incesantemente nuestro conocimiento tendiendo hacia el límite que es el conocimiento completo, exhaustivo, total, que, como el límite matemático, no puede ser alcanzado en un solo acto cognoscitivo, permaneciendo siempre un devenir infinito, tendiendo hacia...

2. Ver, para la definición de Rudolf Carnap y la suya propia, Karl Popper, *A lógica da pesquisa científica*, trad. de L. Hegenberg y O. Silveira da Mota, Editora Cultrix, São Paulo, s. d. (2.ª ed., trad. de la ed. inglesa de 1972), pp. 104-105.

3. Cf. Jean Piaget, «L'epistémologie et ses variétés», en J. Piaget, ed., *Logique et connaissance scientifique*, Gallimard, París, 1967, pp. 6-7.

4. Adam Schaff, *Historia y verdad*, trad. de I. Vidal Sanfeliu, Grijalbo, México, 1974 (reed. Crítica, Barcelona, 1976), p. 113.

Si la epistemología se interesa por la constitución de los conocimientos válidos, su pregunta central tiene que referirse a cómo son posibles las ciencias: ¿cómo se tiene acceso a conocimientos válidos?; ¿qué elementos intervienen en la constitución de tales conocimientos? Es evidente que aun optando por esta manera de abordar la cuestión, no desaparecerá la necesidad del recurso a la lógica, puesto que la validez de los conocimientos tiene un aspecto normativo, formal. Pero no se agota en tal aspecto. Es preciso considerar la relación entre sujeto, objeto y formas del conocimiento, en su aspecto de proceso (es decir que tiene una dimensión diacrónica, o histórica); y también es necesario considerar las cuestiones relativas a los hechos, a la observación y a la experiencia. Por otra parte, no basta con ocuparse abstractamente de «la ciencia» en general: las condiciones que hay que considerar en el caso de la física, por ejemplo, no son las mismas, necesariamente, que en el caso de la biología; en otras palabras, la comprensión de cómo la física es posible en cuanto ciencia no nos explica cómo lo es la biología, y viceversa.

En el pasado, la lógica y la epistemología eran consideradas como partes integrantes de la filosofía. Hoy día la lógica es vista como una ciencia formal, a la par de la matemática. La epistemología genética pretende igualmente ser una ciencia, basándose en un análisis interdisciplinario en el que intervienen la lógica, la psicología y las metodologías de las diversas ciencias. En los hechos, está muy lejos de haber alcanzado el grado de organización de la lógica, y su dependencia respecto a los debates y corrientes de la filosofía sigue siendo muy grande.

2. CIENCIA Y FILOSOFÍA: SUPUESTOS FILOSÓFICOS DE LAS CIENCIAS FACTUALES

Ciertos científicos del siglo XIX tenían la pretensión de haber expulsado definitivamente a la filosofía de sus actividades y concepciones. A primera vista esto mismo parece decir F. Engels:⁵

5. Friedrich Engels, *Anti-Dühring*, trad. de M. Sacristán, Crítica (OME 35), Barcelona, 1977, pp. 24-25 y 26.

Desde el momento en que se presenta a cada ciencia la exigencia de ponerse en claro acerca de su posición en la conexión total de las cosas y del conocimiento de las cosas, se hace precisamente superflua toda ciencia de la conexión total. De toda la anterior filosofía no subsiste al final con independencia más que la doctrina del pensamiento y de sus leyes, la lógica formal y la dialéctica. Todo lo demás queda absorbido por la ciencia positiva de la naturaleza y de la historia. ...

Con esto quedaba expulsado el idealismo de su último refugio, la concepción de la historia, se daba una concepción materialista de la misma y se descubría el camino para explicar la consciencia del hombre a partir del ser del hombre, en vez de explicar, como se había hecho hasta entonces, el ser del hombre partiendo de su consciencia.

Este pasaje ha sido muchas veces considerado como un resultado de la «contaminación positivista» del pensamiento de Engels, lo que es absolutamente falso: es fácil percibir que, en el texto, «filosofía» quiere decir filosofía idealista, metafísica. Tanto es así que, en la *Dialéctica de la naturaleza*, leemos:⁶

Los naturalistas creen liberarse de la filosofía simplemente por ignorarla o por hablar mal de ella. Pero, como no pueden lograr nada sin pensar y para pensar hace falta recurrir a las determinaciones del pensamiento, toman estas categorías, sin darse cuenta de ello, de la consciencia usual de las llamadas gentes cultas, dominada por los residuos de filosofías desde hace largo tiempo olvidadas, del poquito de filosofía obligatoriamente aprendido en la Universidad (y que, además de ser puramente fragmentario, constituye un revoltijo de ideas de gentes de las más diversas escuelas y, además, en la mayoría de los casos, de las más malas), o de la lectura, ayuna de toda crítica y de todo plan sistemático, de obras filosóficas de todas clases, resulta que no por ello dejan de hallarse bajo el vasallaje de la filosofía, pero, desgraciadamente, en la mayor parte de los casos, de la peor de todas, y quienes más insultan a la filosofía son

6. Friedrich Engels, *Dialéctica de la naturaleza*, trad. de W. Rocas, Crítica (OME 36), Barcelona, 1979, p. 210.

esclavos precisamente de los peores residuos vulgarizados de la peor de las filosofías.

Sea como fuere, en este momento nuestro objetivo es limitado. Lo que nos interesa plantear es lo siguiente: aunque se afirma a menudo que el conocimiento científico no tiene supuestos o alcances filosóficos, nada podría ser menos verdadero en lo relativo a las ciencias factuales (o sea al conjunto de las ciencias, con excepción de la matemática y de la lógica). En efecto, aunque el conocimiento científico no contiene, como tal, aspectos filosóficos, la investigación científica a la vez supone y controla algunas importantes hipótesis filosóficas. Vamos a referirnos a dos de ellas: la del realismo y la del determinismo.⁷

a) *El realismo: el mundo externo al sujeto existe.* Se dice con frecuencia que la ciencia no supone ni utiliza o confirma la hipótesis de que existen objetos reales, independientemente del sujeto cognoscente. Se trata de un error: el mismo hecho de llevar a cabo investigaciones científicas supone la aceptación del realismo ontológico, por más que sea cierto que la ciencia no prueba tal hipótesis filosófica.

Los argumentos que lo pueden demostrar son numerosos y variados, y proceden sobre todo de la observación de cómo opera el método científico. Sólo mencionaremos algunos de ellos.

Al contrastar una proposición con hechos, con la finalidad de verificar si hay acuerdo entre aquella y éstos, estamos implícitamente suponiendo que existe algo fuera del mundo subjetivo del sujeto cognoscente: si ese «algo» dependiese sólo del sujeto, no tendría sentido la mención tan corriente a una contrastación objetiva de las hipótesis científicas, o a una verdad científica objetiva. Por otra parte, una teoría científica se refiere siempre a algo que no es el sujeto del conocimiento (aun cuando, por supuesto, puede tratarse de una persona o grupo de personas tomadas

7. Seguiremos aquí, en líneas generales, la mejor exposición al respecto que conocemos: Mario Bunge, *La investigación científica. Su estrategia y su filosofía*, trad. de M. Sacristán, Ariel, Barcelona, 1976, pp. 319-327.

como objeto), siendo así que en las ciencias experimentales la contrastación empírica exige incluso la manipulación y el cambio —a través de experimentos— de aquello a que la teoría se refiere: evidentemente, no sería necesario experimentar o teorizar respecto del universo si no existiese por sí mismo, ni sería posible manipular y cambiar lo inexistente. La ciencia no pierde tiempo tratando de explicar hechos que no existen. Al construir hipótesis que den cuenta de un conjunto de hechos, se está presumiendo que tales hechos son reales (existentes o posibles, virtuales). En la física, por ejemplo, a menudo se hacen suposiciones respecto de cosas que la percepción sensorial del sujeto no puede alcanzar —átomos, partículas, propiedades físicas no observables pero objetivas—: ello quiere decir que, al plantearlas, no partimos de una «opinión» subjetiva ni de una correlación de percepciones sensoriales, sino que suponemos la existencia real e independiente de aquello a que se refieren las suposiciones. Podemos preguntar también: ¿por qué los científicos tratan de corregir sus teorías siempre que la observación o los experimentos van en contra de ella? Si se tratara de meras construcciones convencionales, no habría necesidad de hacerlo. Pero es que, justamente, ellas tratan de reflejar una realidad externa objetiva. De hecho, el método de verificación empírica, en cualquier ciencia, parte del principio de que sujeto y objeto son cosas diferentes, perfectamente separadas.

b) *El determinismo.* Se trata, en primer lugar, de afirmar que las cosas y acontecimientos son determinados (determinismo ontológico); y en seguida de pretender que es posible el conocimiento integral de los hechos y de sus modos de ocurrir (determinismo epistemológico).

El *determinismo ontológico estricto* es una derivación filosófica de la visión newtoniana del universo como un conjunto de partículas que se mueven según un número no muy grande de leyes mecánicas. Esta forma de determinismo absoluto —expuesta por A. Laplace a principios del siglo XIX (ver el último capítulo de este libro)— se volvió imposible de defender, debido

a que la teoría cuántica probó la objetividad del azar a nivel de las partículas elementales, que siguen leyes estocásticas; de hecho, desapareció de las discusiones de filosofía de la ciencia hacia 1930, o por lo menos dejó de ser tomada en serio.

Existe, sin embargo, un *determinismo ontológico amplio*, que admite las leyes estocásticas y la objetividad del azar. Sus supuestos son solamente dos: 1) todo lo que ocurre se da obedeciendo a leyes (principio de legalidad); 2) en el universo nada nace de la nada ni desaparece en ella (principio de la negación de la magia). El azar de que habla la teoría de los cuantos es un modo de devenir que obedece a leyes; obedece a un determinismo amplio, tanto como los elementos de cualquier otra teoría. En realidad, la ciencia *en cuanto ciencia* depende del determinismo ontológico amplio: la investigación científica consiste en la búsqueda y aplicación de leyes, las cuales establecen límites a posibilidades lógicas como podrían ser la creación *ex nihilo* y la aniquilación de la materia. Así, aunque K. Popper, por ejemplo, afirme que preguntar si el mundo es o no regido por leyes estrictas es una cuestión metafísica,⁸ la ciencia supone la forma amplia de determinismo ontológico.

En cuanto al determinismo epistemológico, su referente es el problema de la cognoscibilidad del universo. El *determinismo epistemológico estricto* constituye una hipótesis programática según la cual todas las cosas pueden ser conocidas: sería posible en principio agotar el conocimiento de todo lo que existe, existió y existirá, de tal modo que no quedara cualquier inseguridad al respecto. Como en el caso del determinismo ontológico, esta forma estricta de determinismo epistemológico dejó de ser sostenible. En la segunda mitad del siglo XIX surgió la física de los campos, que mostró ser imposible conocer cada porción de un campo, debido a los grados infinitos de libertad que lo caracterizan (ahí tenemos una limitación *de jure*). Por otra parte, la física estadística demostró que el estado de cada partícula de un sistema no puede conocerse completamente, por el hecho de que son dema-

8. K. Popper, *op. cit.*, p. 271.

siado pequeñas, demasiado numerosas, y se mueven y relacionan de manera demasiado complicada (limitación *de facto*). En ambos casos, conviene notar que los límites citados son límites de experiencia, que la ciencia puede superar. Así, no podemos alimentar la ilusión de medir el valor de la fuerza o intensidad de un campo en todos los puntos de una región, pero podemos calcularlo con ayuda de una teoría y de datos que elegimos adecuadamente. El conocimiento experimental o empírico no agota el conocimiento científico, y por ello no hay por qué caer en el escepticismo completo o en el irracionalismo.

Sea como fuere, el determinismo epistemológico estricto fue abandonado, en favor de una versión amplia, que es la hipótesis filosófica de la *cognoscibilidad limitada*. Esta última admite las incertidumbres del azar objetivo y aquellas que son inherentes a la misma capacidad de conocer. Pero afirma que los efectos del azar, sus probabilidades, son susceptibles de cálculo, lo que reduce las indeterminaciones y la incertidumbre tanto objetiva cuanto subjetiva. O sea, se admite la objetividad del azar y las leyes estocásticas también a nivel de la cognoscibilidad, y se reconoce la imposibilidad de alcanzar certidumbres definitivas. Pero si se abandonase la hipótesis de la cognoscibilidad del universo —aun en esta forma limitada—, se detendría la marcha de las ciencias factuales (no formales). Es ocioso plantear la pregunta: ¿es posible conocer? La cuestión epistemológica legítima es: ¿en qué medida conocemos?, ¿en qué medida podemos ampliar los límites de lo actualmente conocido? Todo ello, partiendo del principio de que el conocimiento científico *no* es infalible, ni pretende serlo.

3. ALGUNAS CORRIENTES EPISTEMOLÓGICAS

Hemos ya mencionado que el problema principal de la epistemología consiste en decidir si las estructuras o formas del conocimiento pertenecen al sujeto, al objeto o a algún tipo de relación entre ambos. O sea, se trata de saber si el conocimiento es un

puro registro, por un sujeto pasivo, de datos ya completamente estructurados independientemente de él, en un mundo exterior físico o ideal; o si, por el contrario, el sujeto interviene activamente en el conocimiento y en la organización del objeto: esta posición, al volverse extremada, conduce a la noción de que no podemos saber qué son los objetos en sí, independientemente de nosotros. El cuadro 1 representa esquemáticamente tres formas básicas de contestar a la cuestión central de la epistemología.⁹ A continuación nos referiremos a algunas de las teorías relativas al conocimiento que tienen vigencia en la actualidad.

a) *La teoría marxista del conocimiento.*¹⁰ Los puntos de partida de Marx al respecto fueron, como se sabe, Hegel y Feuerbach. Hegel —idealista objetivo— desarrolló el aspecto activo del sujeto, pero terminó haciendo del pensamiento una fuerza sobrenatural, ubicada fuera del hombre y dominándole. El pensamiento dialéctico desemboca, en la filosofía hegeliana, en un proceso infinito de autoexpresión y autoconciencia del Espíritu. En tal sistema, el mundo exterior es visto solamente como un campo de aplicación del pensamiento activo y creador; y la práctica, como la realización externa de ideas, conceptos y planes desarrollados en y por el pensamiento. No hay respuesta, en Hegel, a la cuestión de saber de dónde surge el pensamiento. Como su filosofía opera una especie de deificación de las formas y leyes lógicas del pensamiento humano, objetivándolas como algo externo, no es posible tal respuesta: el pensamiento *es*. Veremos más adelante que el mismo problema se presenta actualmente con la moderna concepción de una «función simbólica» inherente a la psique humana, responsable de la «cultura» o los «sistemas de signos», vistos como mediadores entre sujeto y objeto: cuando se intenta una respuesta, se cae en alguna forma de naturalismo. En cuanto a Feuerbach, su opinión es que el hombre piensa

9. Ver J. Piaget, ed., *Logique...*; M. Bunge, *op. cit.* El cuadro 1 se basa con modificaciones— en A. Schaff, *op. cit.*, pp. 81-105.
10. Nos basamos en E. V. Iliénkov, *Lógica dialéctica*, trad. de Jorge Bayona, Moscú, Editorial Progreso, 1977, pp. 277-319.

CUADRO 1. — Los tres modelos epistemológicos fundamentales

Objeto del conocimiento:	Sujeto cognoscente:	Conocimiento:
Existe y puede ser conocido: hipótesis del <i>realismo</i> . Es el elemento activo en el proceso de conocimiento.	Individual, visto en sus determinaciones biológicas, fisiológicas. Es elemento pasivo en el proceso de conocimiento.	«Teoría mecanicista del reflejo» (Schaff): el sujeto refleja el objeto y así conoce. Corresponde al materialismo premarxista y vulgar, y a ciertas formas de positivismo.
Las cosas <i>en sí</i> no pueden ser conocidas: las hipótesis planteadas al respecto pueden ser variadas (solipsismo, immanentismo, agnosticismo, etc.). El objeto del conocimiento es una construcción del sujeto.	Individual, visto en sus determinaciones subjetivas, psicológicas. Es el elemento activo en el proceso de conocimiento.	Diversas teorías idealistas del conocimiento: relativismo, pragmatismo, convencionalismo, etc. Corresponde, por ejemplo, al neopositivismo y al «historicismo alemán».
Existe, es estructurado en sí mismo, y puede ser conocido: <i>realismo</i> . Es elemento activo en el proceso de conocimiento.	Colectivo, visto en sus determinaciones sociohistóricas (a través del proceso de trabajo). Es elemento activo en el proceso de conocimiento.	«Teoría modificada del reflejo» (Schaff): el sujeto (colectivo) conoce en un proceso de apropiación de la naturaleza por el trabajo sociohistóricamente determinado, el cual modela al propio hombre. Corresponde al marxismo.

y conoce, con ayuda del cerebro, en contacto y unidad con la naturaleza: interrumpido tal contacto, el hombre no piensa ni conoce.

Respecto de sus puntos de partida, el marxismo operó una transformación de la teoría del conocimiento a partir de dos premisas. La primera es que las categorías y esquemas lógicos (dialécticos) existen fuera e independientemente del pensamiento, como leyes universales del desarrollo del universo, las cuales se reflejan en la conciencia colectiva del grupo humano. La segunda afirma que el hombre piensa, no en unidad inmediata con la naturaleza, sino en unidad con la sociedad históricamente determinada que produce su vida material y espiritual, y realiza el contacto humano con la naturaleza.

Para el marxismo, el conocimiento es una imagen *subjetiva* de la realidad objetiva, un reflejo del mundo exterior en las formas de actividad y conciencia humanas. El mundo de las *ideas* no nace de la psicología individual ni de la fisiología del cerebro: afirmar esto constituye una capitulación frente a una visión *antropológico-naturalista*, ahistórica, de la esencia del hombre, visto solamente como parte de la naturaleza. Marx considera al *hombre* como el producto del trabajo —sociohistóricamente determinado—, que tanto transforma al mundo exterior cuanto al *mismo* hombre. Así, el conocimiento, el mundo de las ideas, no resulta de una contemplación pasiva de la naturaleza, sino que surge como forma y producto de la transformación activa de la naturaleza por el trabajo. Existe, por lo tanto, un elemento mediador entre el hombre que piensa y la naturaleza en sí: el *trabajo*, la *práctica*, la *producción*, debiendo tales términos ser tomados en su acepción más amplia. El marco objetivo de la naturaleza se revela al hombre a través de la actividad, en la actividad del hombre social, que produce su vida. Por esto, la actividad que transforma la naturaleza —la cambia, la deforma— es la misma que puede mostrarla al conocimiento como era antes de ser transformada.

El conocimiento es la forma de la cosa fuera de ella, en el

hombre activo; es una forma socialmente determinada de *actividad humana*. Las imágenes o formas surgen, no a partir de *esquemas universales* del funcionamiento del pensamiento, ni de una *contemplación pasiva* de la naturaleza, sino como formas de la *determinación sociohistórica* del hombre. Las imágenes generales *se articulan sin* premeditación, independientemente de la voluntad *y conciencia* de los hombres individuales, aunque por medio de *su actividad*. La idea está sin duda codificada materialmente en *las estructuras* nerviosas del cerebro, pero esta materialidad de la *idea no es la* idea misma, sino su forma de expresión en el cuerpo *orgánico* del individuo. Por ello, cuando Marx afirma que lo ideal *es sólo lo* material transpuesto y traducido en la cabeza del *hombre, sería un* error interpretar la palabra «cabeza» en términos *naturalistas* e individuales: se trata de la cabeza *socialmente desarrollada* del hombre, cuyos elementos —ante todo la lengua y las categorías lógicas— son productos y formas del desarrollo *social*. El objeto sólo puede ser fijado idealmente cuando se *crea* la capacidad de reconstruirlo activamente, con apoyo en el *lenguaje* y en los planes, transformando así la palabra en *práctica y a través de ésta, en cosa*.

El conocimiento viene a ser, entonces, el ser real de la cosa *exterior* en la fase de su proceso de formación en la actividad *del sujeto*, como imagen interior. El ser ideal de la cosa no se *confunde* con el ser real, ni tampoco con las estructuras *materiales* del cerebro y de la lengua, por medio de las cuales existe en *el interior* del hombre individual. Siendo una forma del objeto exterior, es diferente de los instrumentos de su percepción (cerebro, lenguaje, estructuras lógicas); pero es también diferente del objeto exterior, por estar reificado como imagen subjetiva en el cuerpo orgánico del hombre, y en el lenguaje. La idea, o conocimiento, es, así, el ser subjetivo del objeto, el ser de un objeto en otro y a través de otro.

Un error grave consiste en fetichizar la lengua (y las estructuras lógicas vistas como lenguaje), a la manera del neopositivismo. Esto lleva a que, en lugar de descubrir, con ayuda de la lengua y de las estructuras lógicas, la ley de la existencia del

objeto en un conjunto histórico-social dado (o sea, su *esencia*), el individuo se enfrenta al lenguaje y a las fórmulas lógicas como a un absoluto no creado, deificado (o «naturalizado», cuando lógica y lengua son atribuidas sin más al funcionamiento nervioso y fisiológico del cerebro concreto, individual). La prueba de que la existencia simbólica verbal de las ideas no contiene a tales ideas en sí, ya que, como formas de actividad humana, ellas sólo existen en la actividad o proceso y no en sus resultados, la tenemos en el hecho de que un hombre no puede transmitir a otro su conocimiento como tal, sin mediación de la práctica. El leer tratados de medicina no transforma a nadie en médico; la contemplación de la actividad de un profesional cualquiera no permite, por sí, aprehender su método de trabajo, su imagen ideal ligada a la capacidad activa: permitiría cuando mucho la copia de los procedimientos externos de su profesión.

Debemos referirnos ahora a una desviación idealista de la epistemología marxista: la teoría del conocimiento según Louis Althusser y sus seguidores. Para ellos, el objeto del conocimiento no es el objeto real: una identificación de ambos objetos sería el resultado de una «confusión empiricista». En la elaboración del conocimiento, no es al objeto real que se dirige el pensamiento elaborador, el «trabajo» o «producción» teórica y científica. Aunque también afirmen que el conocimiento o ciencia se dirige, de cierta manera, al objeto real e intenta conocerlo —lo que sería el punto de referencia absoluto del proceso de conocimiento—, es para aclarar en seguida que los hechos y formas de ser de la realidad nunca se presentan en el proceso de conocimiento como datos, y no intervienen en él. El proceso de «producción» de un conocimiento transforma su objeto conceptual, produciendo un nuevo conocimiento —que se transforma a su vez en nuevo objeto conceptual del conocimiento—, que se refiere siempre al objeto real, en cuyo conocimiento se ahonda por la manipulación del objeto del conocimiento. Pero podemos preguntar: ¿cómo una simple manipulación conceptual, en la que no interviene para nada el objeto real, puede resultar en una profundización del conocimiento de dicho objeto real?

De hecho, la perspectiva althusseriana respecto del objeto real es metafísica: tal objeto se ve solamente como *la cosa* individualizada, cuando para el marxismo no sólo el mundo del pensamiento es estructurado, sino también el mundo real. Para Althusser, el objeto conceptual del conocimiento sería la generalidad I; el conocimiento científico elaborado a partir de tal objeto, la generalidad III; la generalidad II, intermedia, sería el sistema históricamente constituido de un aparato de pensamiento (teoría de la ciencia). En otras palabras, *las tres* «generalidades» están constituidas por *conceptos*: los conceptos de la generalidad II trabajan los conceptos de la generalidad I y «producen» los nuevos conceptos de la generalidad III, los cuales son el conocimiento científico. O sea, los *hechos mentales* son los únicos que importan realmente en el proceso del conocimiento. Al criticar la teoría mecanicista del reflejo y la actitud positivista frente a los «hechos» y «datos», los althusserianos van tan lejos que se deshacen de *cualquier* teoría del reflejo, y por lo tanto abandonan irremediablemente al marxismo en favor de una posición idealista —no menos idealista por estar disfrazada de materialismo...—¹¹

Empirismo es un término que, en la historia de la filosofía, tiene un significado relativamente preciso (pese a ciertos matices y variantes) que *no* es el del término «empirismo» o «empiricismo» como lo emplea la escuela de Althusser. Para dicha escuela, «empiricismo» es: 1) una corriente que cree que la ciencia opera con datos inmediatos y particulares (ya hechos, ya dados) que se impondrían por sí mismos, ya que poseen un significado inequívoco; 2) una teoría de la abstracción que deriva lo general de lo particular (generalización inductiva); 3) la negación de que el

11. Cf. principalmente Louis Althusser, *La revolución teórica de Marx*, trad. de Marta Harnecker, Siglo XXI, México, 1967; Louis Althusser y Etienne Balibar, *Para leer El Capital*, trad. de Marta Harnecker, Siglo XXI, México, 1969. Para la crítica de las posiciones althusserianas, ver Carlos Nelson Coutinho, *El estructuralismo y la miseria de la razón*, trad. de J. Labastida, Editorial Era, México, 1973, pp. 136-181; Adam Schaff, *Estructuralismo y marxismo*, trad. de Carlos Gerhard, Grijalbo, México, 1976, pp. 53-236; Caio Prado Junior, *Estructuralismo de Lévi-Strauss. Marxismo de Louis Althusser*, Editora Brasiliense, São Paulo, 1971, pp. 73-108.

punto de partida del trabajo científico sean siempre conceptos generales, y la afirmación de la necesidad de partir del hecho, del «concreto real». Pero estos puntos no configuran al empirismo en general, sino al *positivismo*, que efectivamente cree que los hechos «hablan por sí» (teoría del sujeto pasivo en el conocimiento), y en una síntesis por pura acumulación de hechos. Mas, si el positivismo supone una versión del empirismo, la recíproca no es verdadera, puesto que el empirismo es una corriente mucho más general. Resulta menos posible todavía derivar, de la crítica de la versión de empirismo aceptada por el positivismo, una afirmación de la no pertinencia de los datos empíricos para la ciencia, o que «objeto real» y «objeto del conocimiento» sean cosas distintas (por más que, evidentemente, la idea de la cosa no coincide con la cosa misma, como vimos). Hacerlo constituye no solamente una forma espuria de argumento lógico, sino que, además, elimina del proceso del conocimiento a la realidad objetiva, para quedar sólo con un «activismo del sujeto» típicamente idealista en su exclusividad. En lo que concierne a los estudios de Marx sobre el capitalismo, por ejemplo, los althusserianos dan la impresión de que el objeto sobre el cual aquél aplicó su «generalidad II» (la metodología marxista) con la finalidad de transformarlo en conocimiento científico, consistía en los conceptos desarrollados previamente por Hegel, Feuerbach, A. Smith, Ricardo, Malthus, etc., y no las sociedades humanas materiales y concretas: las referencias a casos particulares, a datos y hechos en *El Capital*, serían sólo ilustraciones y ejemplos. He aquí algo totalmente absurdo.¹²

b) *El conocimiento científico según el positivismo lógico.* En el siglo pasado era muy fuerte el imperio de la concepción positivista sobre los científicos. Se creía que el trabajo de la ciencia consistía en descubrir leyes, verificarlas y controlarlas, tras cuyas operaciones cada nueva ley obtendría una validez absoluta, definitiva. Dichas leyes estarían sistematizadas o relacionadas en

12. Cf. Adam Schaff, *Estructuralismo...*, pp. 123-160.

teorías. Ya en el siglo pasado, sin embargo, este «optimismo científicista» empezó a sufrir muchas críticas, y éstas terminaron por imponerse, en función de los mismos cambios científicos, en especial en la física (relatividad, teoría cuántica, etc.).

La nueva concepción de la ciencia reposa en cierto número de principios, entre ellos los siguientes: 1) el carácter hipotético de las leyes científicas: ninguna observación factual puede garantizar en forma absoluta la verdad de los enunciados legales, que por definición tienen pretensiones de generalidad o universalidad; 2) las teorías científicas no son simples correlaciones o sistematizaciones de leyes: estas últimas sólo tienen sentido en el seno de las teorías, de tal modo que es imposible discutir el valor de una única ley aislada de su contexto teórico; 3) una teoría se apoya en su lógica interna (que depende del lenguaje en el que se la expuso) y en las reglas que permiten establecer una correlación o correspondencia entre algunos de sus elementos y datos observables (comprobación empírica). En resumen, estos puntos muestran que actualmente se consideran muy importantes: 1) el aspecto *formal* de las teorías científicas; 2) el *factor humano* en la investigación, como responsable por la formulación de las reglas y normas lógicas que gobiernan la relación entre los elementos teóricos y los datos empíricos.

Ai ora bien, aunque lo anterior sea hoy día generalmente admitido, constituye algo totalmente diferente afirmar que el conocimiento científico se da enteramente en el marco de la actividad subjetiva, limitándose a elaborar lógicamente los datos que el sujeto percibe. Esto no se deduce necesariamente de los principios mencionados, pero es lo que pretende una corriente filosófica de base sensista, o fenomenista, que se constituyó hacia 1920, conocida como *neopositivismo*, *empirismo lógico* o *positivismo lógico*. Dicho movimiento filosófico tiene la pretensión de basarse en la nueva física, la del siglo xx; más aún, pretende ser la filosofía de la nueva física. Así, por ejemplo, trata de derivar el subjetivismo que profesa de determinadas características de la física cuántica, tales como el abandono del determinismo estricto y las relaciones probabilísticas que de cierto modo lo sustituyen,

o el principio de indeterminación. En este punto hay cierta confusión: los neopositivistas sin duda tratan de conformarse, a su manera, a la moderna metodología de la ciencia, pero no es verdad que se identifiquen con la misma: ésta puede ser —y es— interpretada también de otros modos en el plano filosófico. Por otra parte, los positivistas lógicos exceden de mucho, en lo que afirman, aquello que puede ser legítimamente derivado en forma directa de la citada metodología, o de las teorías científicas vigentes hoy día. Así, por ejemplo, su interpretación subjetivista de la teoría cuántica es perfectamente dispensable, aunque pretendan lo contrario.¹³

El neopositivismo es la forma actual del idealismo en epistemología, después de que avances científicos como la relatividad y la teoría cuántica destruyeron sin remedio las posiciones del neokantismo. Su exposición sumaria es algo difícil, en la medida en que desde su primera constitución ha evolucionado mucho, y además siempre contuvo en su interior corrientes considerablemente divergentes.

Sus orígenes o puntos de apoyo son variados. Se trata ante todo de una forma muy radical del empirismo, derivándose de la línea fenomenista de D. Hume y de las ideas sensistas de E. Mach. Según la concepción empirista y sensista (fenomenista), la ciencia sólo se ocupa del dato, de la experiencia: lo que no puede ser inmediatamente verificado como «algo dado» no pasa de metafísica estéril. Conceptos como «causa» o «ley», siempre siguiendo a Hume, no expresan la trabazón necesaria que existe entre los fenómenos y las cosas en el mundo real, sino simples construcciones lógicas. La sintetización científica se reduce a una sintetización empírica elemental, puesto que más allá de la experiencia no existe ninguna esencia. Sus críticos señalan, sin embargo, que las abstracciones científicas no se dan directamente en la observación, ni son una simple combinación de datos empíricos.¹⁴ Otra

13. Ver Ludovico Geymonat, «Metodología neopositivista y materialismo dialéctico», en L. Geymonat *et alii*, *Ciencia y materialismo*, trad. de Mariano Lisa, Grijalbo, Barcelona, 1975, pp. 5-27.

14. Cf. I. S. Kon, *Neopositivismo y materialismo histórico*, Ediciones Cultura Popular, México, 1976, pp. 27-28.

de las bases del neopositivismo es el vigoroso desarrollo de una nueva lógica, a través de la obra de G. Frege, Bertrand Russell y muchos otros. Reflejando este doble fundamento empirista y lógico, los miembros de esa escuela pretenden que el único referente de las proposiciones de contenido existencial es la experiencia sensorial directa del sujeto (rechazo de la problemática ontológica), y que el análisis lógico es capaz de demostrar tal referencia. Finalmente, ya mencionamos que el empirismo lógico trata de vincularse al mismo movimiento de la ciencia contemporánea.

En los comienzos del neopositivismo tenemos el llamado Círculo de Viena, que empezó a constituirse poco después de 1920, congregando a un grupo de pensadores, algunos de los cuales muy influidos por las ideas expresadas en 1922 por Ludwig Wittgenstein en su *Tractatus logico-philosophicus*: Moritz Schlick, Otto Neurath, Rudolf Carnap, Hebert Feigl, Philip Frank, Kurt Gödel, Victor Kraft, Friedrich Waismann, etc. El manifiesto del grupo —un texto llamado *Concepción científica del mundo*— es de 1929. Después del Círculo de Viena, se constituyeron otros grupos neopositivistas (no siempre con esta denominación): en Berlín, ocupándose de lógica y ciencia empírica más que de filosofía (Hans Reichenbach, Richard von Mises); en Varsovia, con énfasis en la filosofía del lenguaje y en la lógica; en Inglaterra (A. J. Ayer, R. B. Braithwaite, Karl Popper); en diversas capitales nórdicas; finalmente, y con gran fuerza, en los Estados Unidos, que ya contaban con sólida tradición empirista y behaviorista (conductista) anterior, y hacia donde migraron después de 1930 algunos miembros del Círculo de Viena, entre ellos Carnap y Neurath. En Francia el neopositivismo no tuvo gran éxito, por lo menos al principio.

Los positivistas lógicos tenían la pretensión central de cambiar el rumbo de la filosofía, expurgando de su seno todo lo que consideraban «metafísico». Creían que la filosofía tradicional estaba llena de falsos problemas, de categorías sin sentido, vacías, por no guardar ninguna referencia rigurosa con la significación empírica. Así, tal filosofía debería ser abandonada y sustituida por

otra que se ocupara únicamente del análisis de la sintaxis lógica del lenguaje. La lógica era vista como una lógica de relaciones, que no afirma nada respecto del contenido de las proposiciones, sino que se interesa sólo por mostrar la conexión existente entre los significados. De hecho, para Carnap o Schlick, por ejemplo, la filosofía no es una disciplina: es una actividad que se desarrolla en el interior del trabajo científico, que trata de comprobar, controlando el rigor de los términos que emplea, el sentido de las proposiciones que enuncia.

Con la finalidad de facilitar la exposición, abordaremos sucesivamente algunas de las temáticas y principios más frecuentados por el positivismo lógico, aunque como ya se dijo no existe en esta corriente una coincidencia de opiniones, más allá de unos principios muy generales.

Hablemos ante todo de la *unidad de las ciencias* y del *fisicalismo*. Los neopositivistas consideran que la contraposición que hacían los neokantianos entre las ciencias naturales y sociales constituye un «vestigio teológico». La intuición —que el neokantismo oponía a la explicación de las ciencias naturales y afirmaba ser el modo de conocer propio de las ciencias sociales— no puede basar ningún conocimiento, y el método científico es uno solo. El procedimiento lógico de la explicación debe ser el mismo en todas las ciencias. El «fisicalismo» de Otto Neurath —abandonado por otros positivistas lógicos, como Hempel y Popper— es la idea de que los enunciados científicos pueden y deben ser traducidos al lenguaje de la física moderna, que es la única forma lógica posible para la ciencia. En Chicago, Neurath, Carnap y Charles Morris trabajaron en una «Enciclopedia Internacional de Ciencia Unificada». Las ciencias hablarían el mismo lenguaje y podrían, así, ser axiomatizadas en un sistema único. R. Carnap se esforzó por crear el lenguaje empirista de la ciencia, al que fueran traducibles todas las leyes y teorías científicas; pero posteriormente verificó que ciertos conceptos científicos de importancia primordial no podían ser introducidos en su lenguaje empírico a

través de definiciones explícitas ni de definiciones operacionales. En sus propias palabras:¹⁵

... actualmente los empiristas en general están de acuerdo en que ciertos criterios propuestos anteriormente son demasiado estrictos. Por ejemplo, la exigencia de que todos los términos teóricos deban ser definibles en base a los del lenguaje de la observación, y que todas las proposiciones teóricas sean traducibles al lenguaje de la observación. Sabemos actualmente que estas exigencias son demasiado fuertes, pues las reglas que vinculan a ambos lenguajes ... sólo pueden dar una interpretación parcial del lenguaje teórico.

En cuanto al *convencionalismo*, uno de sus precursores fue Henri Poincaré, quien, oponiéndose a la noción kantiana de que ciertas leyes científicas son «verdades a priori», afirmó que en algunos casos la ley científica juzgada verdadera refleja únicamente la decisión implícita de los hombres de ciencia en el sentido de usar dicha ley como una convención que especifica el significado de un concepto científico. Este autor no pretendía decir, sin embargo, que las leyes científicas sean sólo convenciones: pueden también tener el carácter de generalizaciones empíricas, y algunas tendrían las dos características. David Hilbert fue igualmente uno de los iniciadores del convencionalismo. Expresó que los axiomas y proposiciones originarias contenidos en las teorías científicas son convenciones, a partir de las cuales el lenguaje lógico constituye el sistema deductivo de la ciencia. Sin embargo, dado un sistema semántico determinado, las consecuencias deducidas de él no son ya convencionales.

Percy Bridgman, pretendiendo simplemente explicitar lo que creía ser el método de trabajo de E. Mach, H. Poincaré, A. Einstein y otros científicos, planteó la posición conocida como *operacionalismo*: la definición, el concepto, surge en función de los resultados de las operaciones ejecutadas; en otras palabras, el

15. R. Carnap, «The methodological character of theoretical concepts», en H. Feigl y M. Scriven, *Minnesota Studies in Philosophy of Science*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1956, p. 39.

concepto científico es sinónimo del conjunto de operaciones a través de las cuales es obtenido (o medido). Un concepto sólo resulta científicamente útil a la ciencia si sabemos medir sus valores, ya que en caso contrario las teorías científicas no podrían ser empíricamente significativas. Se objetó a esto que *todos* los elementos de una teoría científica no tienen la necesidad ni la posibilidad de estar ligados a operaciones de medida. En obras posteriores, Bridgman se limitó a defender el análisis operacional pragmáticamente, como un método empírico útil que facilita la construcción de teorías. Operacionalistas son también, por ejemplo, Reichenbach y Ernst Nagel. Para Nagel, la elección entre diferentes sistemas de principios reguladores no se basa en la mayor necesidad inherente a un sistema lógico dado sobre otro, sino en la adecuación relativamente mayor de alguno de ellos como instrumento de sistematización de conocimientos.

Hablemos finalmente de la cuestión de los *criterios del conocimiento científico*. Las posiciones positivistas lógicas al respecto han variado bastante, puesto que todos los intentos de respuesta a esta cuestión han resultado muy problemáticos. Al principio se planteó el criterio de *verificabilidad*: los enunciados empíricamente significativos son verificables, al contrario de los «metafísicos»; es necesario especificar cuáles son las condiciones que hacen que sean verdaderos. Esta posibilidad de verificación ha sido muy discutida: ¿se trata de una posibilidad lógica, técnica, o fundamentada en el acuerdo con las leyes científicas aceptadas? Otras respuestas al problema de los criterios del conocimiento científico fueron: la traducibilidad a un lenguaje empírico (Carnap); la deducibilidad (Ayer); y la «falsabilidad» (K. Popper). Todos estos criterios demostraron presentar dificultades considerables a su universalización.¹⁶

En conclusión, podemos decir que el positivismo lógico presenta fuertes rasgos de escepticismo, de nominalismo (negación del fundamento real de los conceptos o ideas) y de inmanentismo

16. Ver John Losee, *Introdução histórica à filosofia da ciência*, trad. de B. Cimblaris, Editora Itatiaia, Belo Horizonte, 1979, caps. 11 y 12.

(afirmación de que el único mundo al que tenemos acceso es aquel constituido por las ideas e imágenes inmanentes al sujeto cognoscente). Desinteresándose por el problema ontológico (del ser o de la «cosa en sí»), limita la descripción científica a la ordenación formal de los objetos, negando que tengan una esencia cualquiera. En estas condiciones, el conocimiento científico se agota en un sistema de enunciados experimentalmente verdaderos, que nada afirman acerca de la realidad; las transformaciones de la ciencia ocurren en el seno del lenguaje, sin referencia a nada externo; el único criterio de verificación es la confrontación de proposiciones lingüísticas con otras proposiciones lingüísticas, en un sistema universal del lenguaje científico. En el fondo, para el neopositivismo no son posibles las verdades científicas en el sentido exacto del término, sino meros «juicios generales».

c) *La «razón simbólica» y el intento de superar el dualismo sujeto/objeto del conocimiento*. Una corriente contemporánea pretende que la antigua epistemología «presimbólica» fue superada con el descubrimiento de que todos los comportamientos humanos obedecen a códigos de programación social (sistemas de signos), y a la vez de que también la naturaleza es codificada. Un tercer término —la «cultura» o los «sistemas de signos»— se interpone entre sujeto y objeto, como mediador en la relación entre el hombre y el mundo, a través de una lógica social de la significación, además de tender un puente entre lo objetivo y lo subjetivo presentes en dicha relación hombre/mundo.¹⁷

De hecho, el punto de partida de la nueva concepción fue la crítica a los postulados fundamentales del humanismo racionalista, en especial la noción de un «sujeto transparente» —consciente y libre—, incompatible con los descubrimientos de Marx (crítica de las ideologías, carácter colectivo y no individual del sujeto sociohistóricamente determinado) y Freud (el inconsciente). La toma de conciencia de la existencia de códigos independientes

17. Marshall Sahlins, *Cultura e razão prática*, trad. de Sérgio T. Lamarão, Zahar Editores, Rio de Janeiro, 1979, pp. 9-10.

de cualquier control individual pero que rigen necesariamente no sólo los comportamientos sociales, sino también la producción de sentido o significación, condujo —con los mencionados influjos de Marx y Freud tal como los comprendieron los estructuralistas— a una sustitución del «yo» cartesiano por un «ello», llevando a la disolución del sujeto característico del racionalismo occidental (en pensadores como Descartes, Leibniz, Kant, Hegel, Heidegger, etcétera).¹⁸ Ocurre, sin embargo, que ni el marxismo ni el psicoanálisis renuncian al yo: abandonado el *cogito* ingenuo de Descartes, asimiladas las consecuencias del descubrimiento del universo sígnico, se trata de «reconstruir» el yo sobre nuevas bases, mediando el *cogito* doblemente, por el mundo de los signos y a través de la interpretación de estos signos.¹⁹

Porque, de no operarse esta «reapropiación» del sujeto, reintegrándolo en la relación cognitiva, se llegan a plantear posiciones francamente delirantes en materia de epistemología. Así, por ejemplo, las ideas de Ernst Cassirer —o más recientemente las de Sahlins—. Para Cassirer, existe una función simbólica inherente a la psique humana, y que es privativa del hombre. Por esto, el hombre «ya no vive solamente en un universo físico, sino en un universo simbólico». En consecuencia, «en lugar de tratar con las cosas mismas», el hombre «conversa constantemente consigo mismo»: se ha envuelto en formas culturales en tal grado «que no puede ver o conocer nada sino a través de la interposición de este medio artificial».²⁰ A su vez, M. Sahlins considera que la esencia humana es la creación del significado: las relaciones entre los hombres, o entre los hombres y la naturaleza, se organizan por los procesos de valoración y significación diferenciales.²¹ Ocurre, sin embargo, que este tipo de postura, en lugar de cons-

18. Cf. Régine Robin, *Histoire et linguistique*, Armand Colin, París, 1973, pp. 20-29; Julia Kristeva, *Semiotikè. Recherches pour une sémanalyse*, Seuil, París, 1969, pp. 18, 23, 34, 38, 46-55.

19. Para todo lo anterior, ver J. Rubio Carracedo, *Lévi-Strauss. Estructuralismo y ciencias humanas*, Istmo, Madrid, 1976, pp. 284-299.

20. Ernst Cassirer, *Antropología filosófica*, trad. de E. Imaz, FCE, México, 1975³, pp. 47-48.

21. Sahlins, *op. cit.*, p. 118.

tituir una respuesta al problema del conocimiento, puede conducir más bien a que *no se contesten* las cuestiones esenciales. Considerando la cultura o los símbolos como un resultado o una realización de una esencia humana cualquiera (en el caso, la «función simbólica» o la «creación del significado»), dejamos sin respuesta diversas preguntas como: ¿tal esencia es una cualidad natural (biológica, cerebral)?; su resultado —la cultura o sistema de significados— ¿viene dado enteramente por la actuación de la «capacidad simbólica» de la mente humana —que por cierto recuerda la inexplicada «facultad de asociación y de coordinación» de Saussure—,²² o es influida por otros tipos de factores?, y en tal caso, ¿qué factores?; ¿es la cultura un producto histórico y social?, y en tal caso, ¿de qué manera lo es?²³

Una respuesta posible es la de Lévi-Strauss. En primer lugar, este antropólogo se apropia de la concepción lingüística de Jakobson, basada en oposiciones binarias *ontologizadas* (o sea, que, de instrumentos de análisis producidos por abstracción, han sido transformadas en «seres» o «cosas en sí»). En segundo lugar, la aplica a objetos antropológicos como el parentesco y las alianzas matrimoniales, el totemismo y los mitos, interpretados como sistemas semióticos de comunicación. Por fin, de manera prudente en *El pensamiento salvaje*, tajantemente en *El hombre desnudo*, Lévi-Strauss afirma que el descubrimiento del código genético es la prueba de que el modelo binario posee *status* ontológico en la misma naturaleza, de la cual forma parte el cerebro humano, por lo cual el «inconsciente colectivo» o Espíritu, común a todos los hombres, produce —en su calidad de depositario de las leyes de la función simbólica humana— estructuras homólogas en su

22. Ferdinand de Saussure, *Curso de lingüística general*, trad. de Amado Alonso, Losada, Buenos Aires, 1967⁶, pp. 56-57: «Es necesario añadir una facultad de asociación y de coordinación ...; esta facultad es la que desempeña el primer papel en la organización de la lengua como sistema». ... «Lo que hace que se formen en los sujetos hablantes acuñaciones que llegan a ser sensiblemente idénticas en todos es el funcionamiento de las facultades receptiva y coordinativa.»

23. Cf. Adam Schaff, *Linguagem e conhecimento*, trad. de M. Reis, Livraria Almedina, Coimbra, 1974, pp. 216-219.

binarismo a las de la naturaleza.²⁴ Esta interpretación *naturalista* del conocimiento humano, que asocia el intelecto generador de códigos a los códigos que se dice están presentes en la naturaleza, no tiene fundamento científico. Dice Jacques Monod:²⁵

Sebeok comparte aparentemente el punto de vista de otros lingüistas, en particular de Jakobson, creo yo, según el cual habría una estrecha analogía entre código genético y código lingüístico Creo estar expresando el punto de vista de muchos biólogos cuando afirmo que se trata, en realidad, de una falsa analogía, que no sirve para aclarar, sino que por el contrario es engañosa.

La «razón simbólica» presente en el modelo epistemológico de los autores mencionados olvida que no existe una independencia, una inmutabilidad de la psique y por lo tanto de los sistemas de signos. Los hallazgos de la paleoantropología son en este punto muy útiles: muestran la conexión indisoluble existente entre el desarrollo cerebral (en particular las áreas de la corteza frontoparietal que gobiernan las acciones manuales y faciales), la fabricación de herramientas, el lenguaje, y el proceso mental de simbolización y conceptualización. La «función simbólica» no cayó del cielo completamente lista, sino que es una parte de los numerosos elementos de lo humano, y mantiene relaciones con las otras partes. El descubrimiento de que todos los comportamientos humanos obedecen a códigos de programación social, y en consecuencia de los aspectos semióticos del proceso de conocimiento,

24. Ver principalmente: Umberto Eco, *La estructura ausente. Introducción a la semiótica*, trad. de Francisco Serra C., Lumen, Barcelona, 1975, pp. 443-444; Claude Lépine, *O inconsciente na antropologia de Lévi-Strauss*, Editora Ática, São Paulo, 1974; Claude Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, trad. de Eliseo Verón, EUDEBA, Buenos Aires, 1977⁷, pp. 56-58, 212, 288; del mismo autor: *El pensamiento salvaje*, trad. de F. González A., FCE, México, 1975⁸, p. 201; del mismo autor: *El hombre desnudo*, trad. de J. Almela, Siglo XXI (Mitológicas, IV), México, 1976, pp. 618-619.

25. Jacques Monod, intervención en E. Morin y M. Piattelli-Palmarini (organizadores), *Do primata ao homem*, trad. de H. de L. Dantas, Editora Cultrix-Editora da Universidade de São Paulo, São Paulo, 1978, p. 72.

es una avance positivo de la ciencia contemporánea. Hay maneras de integrarlo mucho más cuerdas y útiles que las que examinamos en este apartado.²⁶

26. Ver André Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole, I. Technique et langage*, Albin Michel, París, 1975, pp. 161-166; Victor Bunak, «Del grito a la palabra», en J. Schobinger (organizador), *El origen del hombre*, Promoción Cultural, Barcelona, 1973, pp. 127-134; Tran Duc Thao, «Du geste de l'index à l'image typique», en *La Pensée*, n.º 147 (octubre 1969), pp. 3-46. Respecto de los intentos de articular la semiótica con el materialismo histórico, ver principalmente: Eliseo Verón, *Conducta, estructura y comunicación*, Jorge Álvarez, Buenos Aires, 1968; V. V. Ivanov et alii, «A linguagem e os signos», *Tempo Brasileiro*, n.º 29 (abril-junio 1972); F. Rossi-Landi et alii, *Diccionario teórico-ideológico*, trad. de B. Sarlo, Galerna, Buenos Aires, 1975; J. Kristeva et alii, *La traversée des signes*, Seuil, París, 1975.

UN CUESTIONARIO SOBRE EL PUNTO 1.1.

- 1) ¿Cómo definiría usted conocimiento, lógica y epistemología?
- 2) ¿Cómo se explicarían los pocos alcances de la lógica en atención a sus análisis del conocimiento? No obstante lo anterior, ¿por qué existe aún hoy necesidad de seguir utilizando la lógica formal?
- 3) ¿Cuáles son las cuestiones fundamentales sobre el problema cardinal del conocimiento que se propone la epistemología?
- 4) ¿Cómo se podrían definir la epistemología normativa y la epistemología genética?
- 5) ¿Cuáles son las interrogaciones medulares de la epistemología que propone Karl R. Popper?
- 6) ¿Por qué el objeto del conocimiento es infinito, según Adam Schaff? ¿Cómo se podría enlazar esta cuestión con la hipótesis de la cognoscibilidad limitada?
- 7) ¿En qué consisten las demandas epistemológicas en atención a la validez de los conocimientos?
- 8) ¿Por qué la epistemología es una disciplina imperfecta y cómo lograría su madurez?
- 9) ¿Por qué se pretendía apartar a la filosofía de la ciencia del siglo XIX?
- 10) ¿Cuál fué la actitud de Engels al respecto?
- 11) ¿En qué consiste la hipótesis del realismo filosófico? ¿Y la del determinismo?
- 12) ¿Cuáles son los fundamentos del determinismo epistemológico estricto?
- 13) ¿Cómo se establece la cuestión de la epistemología?

- 14) ¿Cuál es la caracterización de la teoría marxista del conocimiento?
- 15) ¿Cómo caracteriza el conocimiento científico el positivismo lógico?
- 16) ¿En qué consiste la corriente epistemológica conocida como "razón simbólica"?

1.2. ALGUNOS CUESTIONAMIENTOS SOBRE EL CONCEPTO Y EL OBJETO DE LA EPISTEMOLOGIA

1.2.1. MARIO BUNGE: LA EPISTEMOLOGIA COMO FILOSOFIA DE LA CIENCIA: SU DESARROLLO, SUS PROBLEMAS Y SU UTILIDAD

BUNGE, MARIO

La ciencia, su método y su filosofía, Ediciones Siglo Veinte, Buenos Aires, 1975; pp. 47; 97-99; 102-104; 113-114.

Epistemología, Editorial Ariel, Barcelona, 1981; pp. 13-17; 24-27.

Mario Bunge es un físico y epistemólogo argentino que labora actualmente en la Universidad Mc.Gill de Montreal, Canadá, como profesor de física teórica y de filosofía de la ciencia. Ha sido profesor invitado en varias universidades norteamericanas y latinoamericanas, entre ellas la Autónoma de Nuevo León. Es autor, entre otras, de las obras siguientes: La investigación científica, Epistemología,

Materialismo y ciencia y La ciencia, su método y su filosofía.

CUESTIONES PLANTEADAS EN ESTE APARTADO

- 1) La epistemología como filosofía de la ciencia y como ciencia de la ciencia.
- 2) La epistemología como integradora de la ciencia, de la filosofía y de las humanidades.
- 3) La epistemología: de hija a rama de la filosofía.
- 4) El desarrollo de la epistemología: multiplicación de sus cátedras e institutos; congresos nacionales e internacionales y organizaciones mundiales epistemológicas.
- 5) El período clásico de la epistemología y sus pensadores.
- 6) El Círculo epistemológico de Viena, sus miembros y la profesionalización de la epistemología.
- 7) El defecto fatal del Círculo de Viena: su tradición empirista e inductivista.
- 8) Ludwig Wittgenstein y la epistemología artificial o huera.
- 9) El objeto de las ramas de la nueva epistemología.
- 10) Problemas que caracterizan a las epistemologías regionales.
- 11) Para qué sirve la nueva epistemología.

UN CUESTIONARIO SOBRE EL PUNTO 1.1.

- 1) ¿Cómo definiría usted conocimiento, lógica y epistemología?
- 2) ¿Cómo se explicarían los pocos alcances de la lógica en atención a sus análisis del conocimiento? No obstante lo anterior, ¿por qué existe aún hoy necesidad de seguir utilizando la lógica formal?
- 3) ¿Cuáles son las cuestiones fundamentales sobre el problema cardinal del conocimiento que se propone la epistemología?
- 4) ¿Cómo se podrían definir la epistemología normativa y la epistemología genética?
- 5) ¿Cuáles son las interrogaciones medulares de la epistemología que propone Karl R. Popper?
- 6) ¿Por qué el objeto del conocimiento es infinito, según Adam Schaff? ¿Cómo se podría enlazar esta cuestión con la hipótesis de la cognoscibilidad limitada?
- 7) ¿En qué consisten las demandas epistemológicas en atención a la validez de los conocimientos?
- 8) ¿Por qué la epistemología es una disciplina imperfecta y cómo lograría su madurez?
- 9) ¿Por qué se pretendía apartar a la filosofía de la ciencia del siglo XIX?
- 10) ¿Cuál fué la actitud de Engels al respecto?
- 11) ¿En qué consiste la hipótesis del realismo filosófico? ¿Y la del determinismo?
- 12) ¿Cuáles son los fundamentos del determinismo epistemológico estricto?
- 13) ¿Cómo se establece la cuestión de la epistemología?

- 14) ¿Cuál es la caracterización de la teoría marxista del conocimiento?
- 15) ¿Cómo caracteriza el conocimiento científico el positivismo lógico?
- 16) ¿En qué consiste la corriente epistemológica conocida como "razón simbólica"?

1.2. ALGUNOS CUESTIONAMIENTOS SOBRE EL CONCEPTO Y EL OBJETO DE LA EPISTEMOLOGIA

1.2.1. MARIO BUNGE: LA EPISTEMOLOGIA COMO FILOSOFIA DE LA CIENCIA: SU DESARROLLO, SUS PROBLEMAS Y SU UTILIDAD

BUNGE, MARIO

La ciencia, su método y su filosofía, Ediciones Siglo Veinte, Buenos Aires, 1975; pp. 47; 97-99; 102-104; 113-114.

Epistemología, Editorial Ariel, Barcelona, 1981; pp. 13-17; 24-27.

Mario Bunge es un físico y epistemólogo argentino que labora actualmente en la Universidad Mc.Gill de Montreal, Canadá, como profesor de física teórica y de filosofía de la ciencia. Ha sido profesor invitado en varias universidades norteamericanas y latinoamericanas, entre ellas la Autónoma de Nuevo León. Es autor, entre otras, de las obras siguientes: La investigación científica, Epistemología,

Materialismo y ciencia y La ciencia, su método y su filosofía.

CUESTIONES PLANTEADAS EN ESTE APARTADO

- 1) La epistemología como filosofía de la ciencia y como ciencia de la ciencia.
- 2) La epistemología como integradora de la ciencia, de la filosofía y de las humanidades.
- 3) La epistemología: de hija a rama de la filosofía.
- 4) El desarrollo de la epistemología: multiplicación de sus cátedras e institutos; congresos nacionales e internacionales y organizaciones mundiales epistemológicas.
- 5) El período clásico de la epistemología y sus pensadores.
- 6) El Círculo epistemológico de Viena, sus miembros y la profesionalización de la epistemología.
- 7) El defecto fatal del Círculo de Viena: su tradición empirista e inductivista.
- 8) Ludwig Wittgenstein y la epistemología artificial o huera.
- 9) El objeto de las ramas de la nueva epistemología.
- 10) Problemas que caracterizan a las epistemologías regionales.
- 11) Para qué sirve la nueva epistemología.

FILOSOFAR CIENTIFICAMENTE Y ENCARAR LA CIENCIA FILOSOFICAMENTE

1. La epistemología es una filosofía de la ciencia. (p. 97)
2. La epistemología es la teoría del enfoque racional del mundo (de los hechos materiales y espirituales). (p. 99)
3. La epistemología es la riquísima problemática filosófica que suscita la ciencia. (p. 103)
4. La epistemología es la filosofía de, en, desde, con y para la ciencia. (p. 103)
5. La epistemología es el examen filosófico de la ciencia: de sus problemas, de sus métodos, de sus técnicas, de su estructura lógica, resultados generales, etcétera. (p. 102)
6. La epistemología es la ciencia de la ciencia. (p. 104)
7. La epistemología es el examen lógico-gnoseológico y eventualmente ontológico de la ciencia (p. 104)
8. La epistemología es filosofía de la ciencia a nivel metacientífico. (p. 103) ... El epistemólogo es un metacientífico. (p. 47 y ss.)
9. La epistemología es terreno particularmente adecuado para advertir la integración de la ciencia de la filosofía y de las humanidades, y para promoverla. (p. 113)
10. La epistemología se ocupa de los fundamentos y procedimientos de todas las ciencias, desde la geología hasta la lingüística. (p. 114)
11. La epistemología muestra que la

ciencia moderna es una actividad eminentemente espiritual, sirviéndose de la manualidad como un medio. (p. 114)

14. Epistemología es filosofar científicamente y encarar la ciencia filosóficamente. (p. 97 y ss.)

¿QUÉ ES Y PARA QUÉ SIRVE LA EPISTEMOLOGÍA?

A Fernando Salmerón

Instituto de Investigaciones
Filosóficas, U.N.A.M., México, D. F.

1. LA RECIENTE ECLOSIÓN DE LA EPISTEMOLOGÍA

La epistemología, o filosofía de la ciencia, es la rama de la filosofía que estudia la investigación científica y su producto, el conocimiento científico. Mera hoja del árbol de la filosofía hace medio siglo, la epistemología es hoy una rama importante del mismo.

Para comprobar la afirmación anterior basta advertir el peso relativo de las publicaciones y de los congresos en este campo. Mientras hace medio siglo no había ninguna revista especializada en epistemología, hoy hay al menos tres de nivel internacional —*Philosophy of Science*, *The British Journal for the Philosophy of Science* y *Synthese*— así como algunas publicaciones nacionales. También hay colecciones enteras de libros dedicados a temas epistemológicos.

El número de cátedras de epistemología se ha multiplicado (a veces excesivamente) y son cada vez más numerosas las universidades que tienen departamentos o institutos de epistemología, a veces juntamente con lógica o con historia de la ciencia. Se realizan numerosas reuniones nacionales e internacionales, en particular congresos internacionales cuatrienales organizados por la International Union for the History and Philosophy of Science. Hay, además, diversas organizaciones nacionales de funcionamiento regular, tales como la Philosophy of Science Association (U.S.A.), la British Society for the Philosophy of Science, la Canadian Society for the History and Philo-

INTRODUCCION

soph. Science, y las novísimas Asociación Mexicana de Epistemología, Asociación Venezolana de Epistemología y Sociedad Colombiana de Epistemología, precedidas por la ya difunta Agrupación Rioplatense de Lógica y Filosofía Científica y el Grupo Uruguayo de Lógica y Epistemología, también fenecido.

La epistemología se ha convertido, en suma, en un área importante de la filosofía, tanto conceptual como profesionalmente. Por consiguiente vale la pena averiguar qué es y para qué sirve o podría servir.

2. EL PERÍODO CLÁSICO DE LA EPISTEMOLOGÍA

Hasta hace medio siglo la epistemología era sólo un capítulo de la teoría del conocimiento o gnoseología. Aún no se habían advertido los problemas semánticos, ontológicos, axiológicos, éticos y de otro tipo que se presentan tanto en el curso de la investigación científica como en el de la reflexión metacientífica. Predominaban problemas tales como el de la naturaleza y alcance del conocimiento científico por oposición al vulgar, el de la clasificación de las ciencias, y el de la posibilidad de edificar la ciencia inductivamente a partir de observaciones.

Durante ese periodo, que podemos llamar el *período clásico*, y que se extiende nada menos que de Platón a Russell, la epistemología era cultivada principalmente por científicos y matemáticos en horas de ocio o en trance de dictar conferencias de divulgación, y por filósofos sin gran preparación científica. Estos pensadores se llamaron John Herschel, Auguste Comte, Adrien Marie Ampère, Bernard Bolzano, William Whewell, Alexander von Humboldt, Claude Bernard, Hermann von Helmholtz, Ernst Mach, Eugen Dühring, Friedrich Engels, Ludwig Boltzmann, Pierre Duhem, Henri Poincaré, Charles Sanders Peirce, Giuseppe Peano, Alessandro Padoa, Bertrand Russell, Alfred North Whitehead, Hans Vaihinger, Wilhelm Ostwald, Abel Rey, Vladimir Illich Lenin, André Lalande, Federigo Enriques, Emile Meyerson, Norman Campbell, Arthur Eddington, Ernst Cassirer y Hermann Weyl. (Obsérvese la concentración en cuatro países: Alemania, Austria, Francia y Gran Bretaña.)

Ninguno de los pensadores citados puede considerarse como epistemólogo profesional. Su ocupación principal era otra: la investiga-

¿QUE ES Y PARA QUÉ SIRVE LA EPISTEMOLOGÍA?

ción científica o matemática, la historia de las ideas, la política, o alguna otra cosa. Solamente dos de ellos —Boltzmann y Mach— alcanzaron a desempeñar una cátedra de epistemología. Pocos de entre ellos poseyeron una visión filosófica de conjunto, y casi siempre se ocuparon de problemas bastante especializados. No obstante, todos esos pensadores fueron interesantes. Sus libros tuvieron gran difusión y ejercieron una fuerte influencia. Algunos, en especial Comte, Bernard, Mach, Engels, Lenin, Duhem, Poincaré, Russell y Whitehead, son ampliamente leídos aún en nuestros días.

Es preciso reconocer que estos pensadores, casi todos ellos epistemólogos aficionados, escribieron libros más interesantes y perdurables, así como mejor escritos, que la mayoría de los libros sobre epistemología que se publican hoy día. Un motivo de ello es que se ocuparon de *problemas auténticos, originales y de envergadura*, en lugar de acometer problemitas intrascendentes o de limitarse a comentar lo que hacen otros, como suele ocurrir actualmente. Además, esos pensadores del período clásico tenían opiniones propias y las defendían con elocuencia y con brillo aunque no siempre con rigor.

3. LA PROFESIONALIZACIÓN DE LA EPISTEMOLOGÍA

La situación que acabamos de describir en forma descarnada cambió radicalmente con la fundación del Wiener Kreis en 1927. Por primera vez en la historia se reunía un grupo de epistemólogos, algunos de ellos profesionales, con el fin de intercambiar ideas e incluso de elaborar colectivamente una nueva epistemología, el empirismo lógico. La reflexión filosófica individual y aislada, por tanto incontrolada, era ahora complementada por el trabajo en equipo, a imagen y semejanza del que ya se había impuesto en las ciencias.

Al Círculo de Viena pertenecieron matemáticos, lógicos, filósofos, historiadores, científicos naturales y científicos sociales. Pertenecieron al Círculo, o estuvieron relacionados con él de una manera u otra, los primeros epistemólogos profesionales: Moritz Schlick, Rudolf Carnap, Hans Reichenbach, Viktor Kraft, Herbert Feigl y —aunque tangencialmente al Círculo— Karl Popper y Ferdinand Gonseth. La actividad del Círculo fue breve —duró menos de una década— pero intensa y enormemente influyente. Se reunía semanalmente, inspiraba a grupos afines en Alemania, Francia, Checoslovaquia y Suiza, orga-

nizó el primer congreso internacional de epistemología (París, 1935), y fundó la revista *Erkenntnis*.

El Círculo de Viena cambió la faz técnica de la filosofía, al poner en práctica y desarrollar el programa de Bertrand Russell, de hacer filosofía *more geometrico*, y en particular con ayuda de la lógica matemática. Los neokantianos quedaron pronto atrás y se extinguieron, a la par que los existencialistas fueron cubiertos de ridículo, y los tomistas y materialistas dialécticos fueron sometidos a duras críticas. La filosofía exacta, que había tenido destellos esporádicos con Leibniz, Bolzano, Russell y algún otro, se estableció definitivamente merced al Círculo de Viena.

No obstante, la epistemología que hacían y preconizaban los miembros del Círculo de Viena tenía un defecto fatal: estaba atada a la tradición empirista e inductivista de Bacon, Hume, Berkeley, Comte y Mach, tradición que era incompatible con la epistemología realista inherente al enfoque científico. Es verdad que los empiristas lógicos respetaban la lógica y se esforzaban por hacer filosofía exacta. También es cierto que todos ellos se esforzaron por hacer filosofía científica, esto es, acorde con el espíritu y aun la letra de la ciencia. Pero ninguno de ellos lo logró, precisamente por estar sujetos a una filosofía —el empirismo— incapaz de dar cuenta de las teorías científicas, que son cualquier cosa menos síntesis de datos empíricos. Popper fue quien mejor vio la incapacidad del empirismo lógico para desposar la misma ciencia a la que declaraba su amor. Desgraciadamente este alejamiento de los empiristas lógicos respecto de la ciencia no disminuyó con el tiempo sino que aumentó, como veremos en seguida.

4. COMIENZA LA EPISTEMOLOGÍA ARTIFICIAL

Ludwig Wittgenstein, con su desinterés por la matemática y por la ciencia, y su obsesión por los juegos lingüísticos, influyó poderosamente sobre el Círculo de Viena hasta el punto de hacerle perder de vista sus objetivos iniciales. La gente dejó de hablar de la ciencia para hablar del lenguaje de la ciencia; dejó de interesarse por los problemas auténticos planteados por las nuevas teorías científicas para formularse cuestiones triviales acerca del uso de expresiones. En suma,

la filosofía lingüística mató al Círculo de Viena desde adentro antes que el nazismo emprendiera su *Blitzkrieg* contra la razón.

El Círculo se disolvió con la anexión de Austria a Alemania. La mayor parte de los miembros del Círculo emigraron y, al emigrar, casi todos ellos perdieron contacto con los científicos y matemáticos con quienes solían intercambiar ideas. Un acontecimiento político culminó así la obra de descomposición iniciada por Wittgenstein. A partir de entonces los empiristas lógicos se interesaron cada vez más por problemas formales, muchos de ellos bizantinos. La filosofía de la ciencia que cultivaron fue cada vez más artificial: los problemas que abordaban rara vez tenían relación con la ciencia real.

Las revoluciones científicas —tales como el nacimiento de la teoría sintética de la evolución, la biología molecular, la matematización de las ciencias sociales y la aplicación del método científico a la planeación de actividades humanas— les pasaron desapercibidas. La epistemología artificial —que en rigor no es epistemología sino gimnasia intelectual, como diría Einstein— se encerró en una problemática pequeña que no atraía la atención de los investigadores científicos. Éstos ignoraron los escritos de los epistemólogos contemporáneos. La brecha entre los científicos y los filósofos aumentó en lugar de disminuir.

8. RAMAS DE LA NUEVA EPISTEMOLOGÍA

La lista de problemas que antecede presupone una idea de la epistemología que dista de la habitual: una epistemología que consta de las siguientes ramas:

(a) *Lógica de la ciencia*, o investigación de los problemas lógicos y metalógicos concernientes a la lógica requerida por la ciencia, así como a la estructura lógica de las teorías científicas;

(b) *Semántica de la ciencia*, o investigación (análisis y sistematización) de los conceptos de referencia, representación, contenido (o sentido), interpretación, verdad, y afines, que se presentan en la investigación científica o metacientífica;

(c) *Teoría del conocimiento científico* a diferencia de otros tipos de conocimiento (técnico, tecnológico, artístico, moral, filosófico, etc.);

(d) *Metodología de la ciencia*, o estudio del método general de la investigación científica así como de los métodos o técnicas particulares de las ciencias particulares;

(e) *Ontología de la ciencia*, o análisis y sistematización de los supuestos y resultados ontológicos (metafísicos) de la investigación científica (p. ej., el postulado de legalidad);

(f) *Axiología de la ciencia*, o estudio del sistema de valores de la comunidad científica;

(g) *Ética de la ciencia*, o investigación de las normas morales que cumplen o quiebran los investigadores científicos;

(h) *Estética de la ciencia*, o estudio de los valores y cánones estéticos de la investigación científica.

Esta concepción de la epistemología es mucho más amplia que la habitual, que se reduce a las cuatro primeras ramas. Por lo tanto también es mucho más ambiciosa. Y al serlo reclama un esfuerzo no sólo

de numerosos investigadores, sino también de equipos de estudiosos, ya que ningún individuo puede hacerlo todo.

9. EPISTEMOLOGÍAS REGIONALES

En el párrafo anterior hemos distinguido ocho ramas de la epistemología atendiendo a la vertiente filosófica de ésta: cada rama era una parte de uno de los capítulos de la filosofía. Si en cambio enfocamos filosóficamente una clasificación cualquiera de las ciencias, obtendremos tantas ramas de la epistemología como ciencias figuren en dicha clasificación. Por comodidad distinguiremos solamente las siguientes ramas de la ciencia y, para ayudar a la comprensión, mencionaremos algunos problemas que caracterizan a las epistemologías correspondientes.

1. *Filosofía de la lógica*. ¿Qué es una proposición, a diferencia de los enunciados que las designan? ¿Basta en las ciencias fácticas el concepto de cuantificador existencial para caracterizar la existencia física?

2. *Filosofía de la matemática*. ¿En qué consiste la existencia de un objeto matemático? ¿Qué relación hay entre la matemática y la realidad?

3. *Filosofía de la física*. ¿De qué tratan las teorías relativistas: de metros y relojes, o de sistemas físicos en general? La mecánica cuántica ¿robustece el indeterminismo?

4. *Filosofía de la química*. La química ¿posee leyes propias o son todas ellas reductibles a la física? Lo químico ¿constituye un nivel de la realidad distinto de lo físico?

5. *Filosofía de la biología*. La biología ¿se distingue de las demás ciencias por sus técnicas peculiares o por la manera misma de enfocar y entender los fenómenos vitales? Los biosistemas ¿no son sino sistemas químicos heterogéneos, o tienen propiedades emergentes que la química no estudia?

6. *Filosofía de la psicología*. ¿Qué es la mente: una sustancia *sui generis*, o un conjunto de funciones cerebrales? ¿Qué relación hay entre los sucesos mentales y sus indicadores fisiológicos y conductuales?

7. *Filosofía de las ciencias sociales*. ¿Qué es una sociedad: un

INTRODUCCIÓN

conjunto de individuos, una totalidad opaca al análisis, o un sistema de personas interactuantes? Lo social ¿se reduce a lo biológico, y por consiguiente la sociología puede explicarse por la biología?

8. *Filosofía de la tecnología.* ¿Cuáles son los rasgos peculiares del objeto técnico a diferencia del natural? ¿En qué se diferencia el conocimiento tecnológico respecto del científico?

9. *Filosofía de las teorías de sistemas.* ¿En qué se distinguen las teorías generales de sistemas de las teorías científicas especiales? ¿Bastan estas teorías para entender o controlar sistemas reales?

Por el momento bastarán los problemas formulados anteriormente para dar una idea esquemática de lo que puede ser la nueva epistemología que preconizamos. En los capítulos que siguen tendremos ocasión de tratar de ellos con algún detenimiento. Terminemos esta introducción con una breve reflexión sobre la utilidad que puede tener esta nueva epistemología.

10. UTILIDAD DE LA NUEVA EPISTEMOLOGÍA

El filósofo de la ciencia alejado de la problemática científica de su tiempo puede ser útil estudiando algunas ideas científicas del pasado. El epistemólogo atento a la ciencia de su tiempo puede ser aún más útil, ya que puede *participar del desarrollo científico*, aunque sea indirectamente, al contribuir a cambiar positivamente el trasfondo filosófico de la investigación así como de la política de la ciencia. En particular, el epistemólogo casado con la ciencia y con las herramientas formales de la filosofía contemporánea puede hacer contribuciones de los tipos siguientes:

(a) *Desenterrar los supuestos filosóficos* (en particular semánticos, gnoseológicos y ontológicos) de planes, métodos o resultados de investigaciones científicas de actualidad;

(b) *Dilucidar y sistematizar conceptos filosóficos* que se emplean en diversas ciencias, tales como los de objeto físico, sistema químico, sistema social, tiempo, causalidad, azar, prueba, confirmación y explicación;

(c) *Ayudar a resolver problemas científico-filosóficos*, tales como el de si la vida se distingue por la teleonomía y la psique por la inespacialidad;

¿QUÉ ES Y PARA QUÉ SIRVE LA EPISTEMOLOGÍA?

(d) *Reconstruir teorías científicas de manera axiomática*, aprovechando la ocasión para poner al descubierto sus supuestos filosóficos;

(e) *Participar en las discusiones sobre la naturaleza y el valor de la ciencia pura y aplicada*, ayudando a aclarar las ideas al respecto e incluso a elaborar políticas culturales.

(f) *Servir de modelo a otras ramas de la filosofía* —en particular la ontología y la ética— que podrían beneficiarse de un contacto más estrecho con las técnicas formales y con las ciencias.

Pero ya basta de preparativos y propaganda: pongamos manos a la obra.

Bibliografía

- AYER, A. J., compilador (1959): *Logical Positivism*, The Free Press, Glencoe, Ill.
- BUNGE, Mario (1969): *La investigación científica*, trad. de M. Sacristán, Ariel, Barcelona.
- BUNGE, Mario (1973): *Method, Model and Matter*, Reidel, Dordrecht.
- FEIGL, Herbert (1943): "Logical empiricism", en Dagobert D. Runes, compilador, *Twentieth Century Philosophy*, Philosophical Library, New York.
- KRAFT, Victor (1953): *The Vienna Circle*, Philosophical Library, New York.
- POPPER, Karl R. (1962): *La lógica de la investigación científica*, Tecnos, Madrid.

UN CUESTIONARIO SOBRE EL PUNTO 1.2.1.

1) ¿Cómo concibe fundamentalmente Bunge a la epistemología?

2) ¿Cómo explica Bunge el desarrollo actual de la epistemología?

3) ¿A qué llama Bunge "el período clásico de la epistemología" y cuáles son sus más importantes pensadores?

4) ¿Cuál fué la epistemología del Círculo de Viena y cuáles fueron sus principales sostenedores, según Bunge?

5) ¿A qué llama Bunge "profesionalización de la epistemología"?

6) Bunge afirma que el defecto fatal del Círculo de Viena fué su tradición empirista e inductiva. ¿En qué consiste esta tradición epistemológica?

7) ¿A qué llama Bunge "epistemología artificial o huera"?

8) ¿Cuál es el campo de estudio, de acuerdo a Bunge, de las ramas de la nueva epistemología?

9) ¿Cuáles son los problemas, según Bunge, de las epistemologías regionales?

10) ¿Cuál es la utilidad de la nueva epistemología, según Bunge?



1.2.2. DAGOBERT T. RUNES Y LOS PROBLEMAS DE LA FILOSOFIA COMO RAMA DE LA FILOSOFIA

RUNES, DAGOBERT T.

Diccionario de filosofía,
Ediciones Grijalbo,
Barcelona, 1969, pp. 121-
124.

Dagobert T. Runes, profesor norteamericano, es más conocido en el ámbito académico filosófico sobre todo por haber dirigido a setenta y dos escritores para componer el Diccionario de filosofía, que fue editado en Nueva York (Philosophical Library) en 1960, y del cual hasta 1969 llevaba quince ediciones. La versión castellana de esta obra es más amplia que la inglesa en algunos artículos, pues posee complementos de información y añadidos sustanciales. Esta fue dirigida por el profesor español Manuel Sacristán.

CUESTIONES PLANTEADAS EN ESTE APARTADO

- 1) Definición y equivalentes de epistemología en otros idiomas.
- 2) Alcance y objetos de la epistemología.
- 3) Relaciones y distinciones entre la epistemología y la metafísica, la lógica, la psicología y la ontología.
- 4) Examen de los ocho problemas de la epistemología siguientes: a) la posibilidad

del conocimiento; b) los límites del conocimiento; c) el origen del conocimiento; d) el problema metodológico; e) el del a priori; f) la diferenciación de las clases principales del conocimiento; g) la estructura de la situación cognoscitiva; h) el problema de la verdad.

LA EPISTEMOLOGIA

1. La epistemología es una rama de la filosofía que estudia el origen, la estructura, los métodos y la validez de los conocimientos. (p. 121)

2. La epistemología es una teoría filosófica del conocimiento. (...) Episteme: conocimiento, más logos: teoría. (p. 121)

3. El primero en haber usado el término "epistemología" parece haber sido J. F. Ferrier (Institutes of Metaphysics, 1854), el cual distingue en la filosofía dos ramas: la epistemología y la ontología. (p. 121)

4. El equivalente alemán de "epistemología", Erkenntnistheorie (teoría del conocimiento), se encuentra en los escritos del kantiano K. L. Reinhold (Versuch einer Neuen Theorie der menschlichen vorstellungsvermögens, 1971; Das Fundament des philosophischen Wissens, 1971), pero el término no llegó a generalizarse sino cuando lo adoptó E. Zeller (Über Aufgabe und Bedeutung der Erkenntnistheorie, 1862). (p. 121)

5. En inglés, castellano, francés, italiano, etcétera, se usan también como equivalentes de "epistemología" las correspondientes traducciones de

Erkenntnistheorie; también se ha propuesto para el mismo uso el término de "gnoseología", pero éste no se ha generalizado tanto. (p. 121)

6. Pueden caracterizarse el alcance y los objetivos de la epistemología considerando sus relaciones con disciplinas emparentadas con ella: (a) la metafísica; (b) la lógica; (c) la psicología. (p. 121)

7. Se admite comúnmente que la filosofía especulativa comprende la metafísica (V. Metafísica) y la epistemología como ramas coordinadas; cuando -como también ocurre- se toma el término "metafísica" para abarcar toda la filosofía especulativa, entonces las dos divisiones de esta metafísica en el sentido muy amplio se llaman epistemología y ontología. (Este uso, con precedentes clásicos, es especialmente frecuente en la filosofía anglosajona contemporánea). Cualquiera que sean la solución terminológica que se adopte, la epistemología, como teoría filosófica del conocimiento, es una de las dos ramas principales de la filosofía. (p. 121)

8. La cuestión de la prioridad relativa entre la epistemología y la ontología o la metafísica ha dado pie a numerosas controversias: la opinión predominantemente promovida por Descartes, Locke y Kant es que la epistemología es la primera ciencia filosófica, porque el estudio de la posibilidad y los límites del conocimiento es un prelude necesario e indispensable a toda especulación metafísica que se interese por la naturaleza última de la realidad. Por el otro lado, pensadores intensamente

metafísicos como Spinoza y Hegel, y más recientemente S. Alexander y A. N. Whitehead, se ha enfrentado primero con los problemas metafísicos y han adoptado después la concepción del conocimiento coherente con su metafísica. (pp. 121-122)

9. Entre esos dos extremos se encuentra la tesis de que la epistemología y la metafísica son lógicamente interdependientes, y de que una epistemología sin presupuestos metafísicos es tan inalcanzable como una metafísica desprovista de presupuestos epistemológicos. (p. 122)

10. Pese al hecho de que la lógica tradicional abarcaba muchos temas que hoy día se consideran epistemológicos, la distinción entre la lógica y la epistemología es hoy suficientemente clara: la lógica es la ciencia formal de los principios que rigen el razonamiento válido; la epistemología es la ciencia filosófica que estudia la naturaleza del conocimiento y la verdad. Por ejemplo, mientras la decisión acerca de si un proceso de razonamiento dado es válido o no es una cuestión lógica, en cambio la investigación acerca de la naturaleza de la validez es una cuestión epistemológica. (p. 122)

11. La relación entre la psicología y la epistemología es particularmente íntima puesto que los procesos cognoscitivos de la percepción, la memoria, la imaginación, la concepción y el razonamiento, estudiados por la psicología empírica, son los procesos mismos que, en un contexto del todo diverso, resulta ser el tema especial de la epistemología. (p. 122)

12. A pesar de ello, los tratamientos psicológico y epistemológico de los procesos cognoscitivos del espíritu son radicalmente diversos: la psicología científica no se interesa más que por la descripción y la explicación de los procesos conscientes, como, por ejemplo, de actos concretos de percepción, y en el contexto de otros acontecimientos conscientes; la epistemología se interesa por las pretensiones cognoscitivas de las percepciones, esto es, por su referencia aparente a objetos externos. (p. 122)

13. En resumen, mientras que la psicología es el estudio de todos los estados del espíritu, incluyendo los cognoscitivos en el contexto de la entera vida mental, la epistemología estudia sólo desde el punto de vista de su alcance cognoscitivo. (p. 122)

14. La psicología y la epistemología son ciencias interdependientes a causa de la entidad parcial de su tema. La psicología de la percepción, de la memoria, de la imaginación, de la concepción, etcétera, suministra datos indispensables para la interpretación epistemológica y, por otro lado, el análisis epistemológico de los procesos cognoscitivos puede resultar a veces sugestivo para la psicología. (p. 122)

15. De todos modos, el epistemólogo tiene que estar en guardia frente a una forma muy sutil de la falacia genética, a saber, contra el supuesto de que el origen psicológico de una entidad cognoscitiva prejuzgue favorable o desfavorablemente su valor cognoscitivo; esta falacia es la peor forma de psicologismo. (p. 122)

16. Un examen de los problemas de la

epistemología generalmente reconocidos como tales, así como de las soluciones más características dadas a los mismos, será útil para aclarar más la naturaleza y el alcance de la investigación epistemológica. La acentuación de los temas epistemológicos ha variado según las épocas históricas, pero hay un residuo de problemas epistemológicos que se han mantenido hasta hoy.

a) El problema inicial e ineliminable con que se enfrenta la epistemología es el de la mera posibilidad del conocimiento: ¿Es posible conseguir conocimiento genuino? El dogmatismo natural del espíritu humano se encuentra aquí con el reto escéptico: ese desafío se basa en la relatividad de los sentidos (escepticismo sensible) y en las contradicciones que traicionan frecuentemente a la razón (escepticismo racional). Como tercera alternativa frente al dogmatismo y al escepticismo extremo se encuentra un escepticismo metódico o a prueba, del que son ejemplos la duda metódica de Descartes, o el cauto empirismo de Locke y la epistemología crítica de Kant. V. Dogmatismo, Escepticismo, Criticismo. En la epistemología moderna, el escepticismo va generalmente junto con el solipsismo, porque un escepticismo por lo que hace el conocimiento del mundo externo acarrea el solipsismo y la aporía egocéntrica. V. Solipsismo, Egocéntrica, aporía.

b) Un epistemólogo que rechace el escepticismo extremo o agnóstico puede de todos modos perfectamente intentar determinar los límites del conocimiento, y afirmar que es posible un conocimiento genuino dentro de ciertos límites, pero no más allá de ellos:

Hay, desde luego, innumerables modos de delimitar lo cognoscible y separarlo de lo incognoscible; ejemplo típico de la delimitación escéptica del conocimiento es la distinción kantiana entre el mundo fenoménico y el nouménico. V. Fenómeno, Nómeno. Una posición epistemológica análoga se encuentra en la doctrina de algunos positivistas empiristas radicales modernos, según los cuales lo cognoscible coincide con lo que tiene sentido y con lo verificable y lo incognoscible con lo sin sentido e inverificable. V. Positivismo lógico, Empirismo radical.

c) El problema tradicional del origen del conocimiento, o sea la pregunta: ¿Mediante qué facultad o facultades del espíritu es accesible el conocimiento? Este problema dio origen a la principal división de la epistemología moderna, la división entre empirismo y racionalismo (v.), aunque uno y otro se presentan en todos los pensadores: los racionalistas (Descartes, Spinoza, Leibniz) se basan principalmente -pero no exclusivamente- en la razón como fuente del conocimiento genuino; y los empiristas (Locke, Berkeley, Hume) se basan principalmente en la experiencia. Un empirismo ampliamente concebido, como el de Locke, que reconoce la autenticidad del conocimiento derivado del sentido interno (v.) Reflexión, Introspección y la del derivado de los sentidos externos, se diferencia del tipo de sensismo (v.), que es el empirismo restringido a los sentidos externos. Se han hecho varios intentos -el más notable de los cuales es la filosofía

crítica de Kant- para racionalizar el racionalismo y el empirismo por el procedimiento de atribuir a la razón y a la experiencia sus papeles respectivos en la constitución del conocimiento. Pocos epistemólogos del pasado o contemporáneos suscribirían un racionalismo o un empirismo del tipo extremo y exclusivista.

d) El problema metodológico ocupa mucho lugar en la epistemología, y su solución sigue las líneas principales de diferenciación determinadas por el anterior problema. Los racionalistas acentúan inevitablemente los procedimientos demostrativos y deductivos en la adquisición y la elaboración del conocimiento, mientras que los empiristas se han basado sobre todo en la inducción y en la hipótesis; pero pocos filósofos han expuesto uno de los métodos excluyendo completamente el otro. Se han hecho algunos intentos de elaborar claramente métodos filosóficos que no fueran reducibles ni al procedimiento inductivo de la ciencia natural ni al procedimiento deductivo de la matemática: tales son el método trascendental de Kant y el método dialéctico de Hegel; pero la validez y la irreductibilidad de esos métodos son sumamente discutibles. El pragmatismo, el operativismo y la fenomenología pueden acaso construirse en algunos de sus aspectos como recientes intentos de poner de relieve nuevos métodos epistemológicos.

e) El problema del A PRIORI, aunque interesa especialmente a los racionalistas, se presenta también al empirista, porque pocos epistemólogos están dispuestos a excluir totalmente a priori de sus explicaciones del

conocimiento. El problema consiste en identificar los elementos a priori o no empíricos del conocimiento, y en explicarlos a base de supuestos sobre la razón humana. Se han propuesto principalmente tres teorías del a priori: (1) la teoría del a priori intrínseco, la cual afirma que los principios básicos de la lógica, de la matemática, de la ciencia natural y de la filosofía son verdades autoevidentes reconocibles por rasgos intrínsecos como la claridad y la distinción de las "ideas innatas" de Heriberto de Cherbury, Descartes y el racionalismo del siglo xvii. (2) La teoría presupuestiva del a priori, la cual convalida las verdades a priori por el procedimiento de mostrar que están presupuestas en el mismo intento de negar su existencia (Leibniz) o por la mera posibilidad de la experiencia (Kant). (3) La teoría postulativa del a priori, elaborada bajo la influencia de recientes técnicas de postulación de la matemática, interpreta los principios a priori como reglas o postulados arbitrariamente puestos en la construcción de los sistemas deductivos formales. V. Postulado, Poner.

f) El problema de la diferenciación de las principales clases del conocimiento es una tarea esencial, especialmente para una epistemología empírica. Tal vez la distinción epistemológica más elemental deba establecerse entre (1) aprehensión no inferencial de objetos por la percepción, la memoria, etcétera. (V. Conocimiento por familiarización), y (2) conocimiento inferencial de cosas de las cuales el sujeto conocedor no tiene aprehensión directa. (V.

Conocimiento por descripción). La mera familiarización incluye a su vez dos formas principales: la percepción, o familiarización con objetos externos (V. Percepción), y la introspección o familiarización del sujeto con la "mismidad" y sus estados cognoscitivos volitivos y efectivos. (V. Introspección, Reflexión). El conocimiento inferencial contiene el conocimiento de otras mismidades (con lo cual no se pretende negar que el conocimiento de otros espíritus pudiera ser a veces inmediato, no inferencial), el conocimiento histórico, que incluye no sólo la historia en sentido estricto, sino también las reconstrucciones astronómicas, biológicas, antropológicas, arqueológicas y hasta cosmológicas del pasado: y el conocimiento científico, en la medida en que supone inferencia y construcción a partir de datos de la observación (datos observacionales).

g) El problema de la estructura de la situación cognoscitiva consiste en determinar para cada una de las clases principales de conocimiento recién indicadas -pero sobre todo para la percepción- los constituyentes de la situación de conocimiento en sus interrelaciones. El problema estructural puede formularse del siguiente modo, general y un tanto vago: ¿cuál es la relación entre las componentes subjetivas y objetivas de la situación cognoscitiva? En la epistemología contemporánea, el problema estructural ha llegado a ocupar una situación de tal preeminencia que frecuentemente eclipsa a los demás temas de la epistemología. El problema se ha incluido alguna vez en la definición misma de filosofía. (Cfr. A. Lalande,

Vocabulaire de la Philosophie, artículo Théorie de la Connaissance, I. y G. D. Hicks, Encyclopoedia Britannica, 5a. ed., art. Theory of Knowledge). La diferenciación o contraposición principal que se produce en epistemología a propósito de la formulación de este problema es la que se abre entre el subjetivismo, que reduce el objeto del conocimiento al sujeto conocedor (V. Subjetivismo, Idealismo epistemológico) y el panobjetivismo, que atribuye al objeto todas las cualidades percibidas o conocidas de cualquier otro modo. V. Panobjetivismo. Un compromiso entre los extremos del subjetivismo y el objetivismo es el conseguido por la teoría de la percepción representativa, la cual, distinguiendo entre cualidades primarias y secundarias, considera objetivas las primeras y subjetivas las segundas. V. Representativas, ideas, teoría de las: Primarias, cualidades; Secundarias, cualidades.

Formulado a base de la antítesis entre lo objetivo y lo subjetivo, el problema estructural es demasiado vago para los fines de la epistemología; hace falta un análisis más preciso de la situación cognoscitiva y una formulación más exacta de las cuestiones implicadas. La situación perceptiva -y este análisis puede aplicarse presumiblemente, con las modificaciones oportunas, para los casos de la memoria, la imaginación y otros modos de conocer- consta de un sujeto (la mismidad, o acto puro de percibir), el contenido (datos sensibles) y el objeto (la cosa física percibida). Sobre la base de este análisis pueden formularse dos cuestiones: (a) ¿Son idénticos el contenido y el objeto

(monismo epistemológico) o son numéricamente distintos (dualismo epistemológico)? y (b) ¿Existe el objeto independientemente del sujeto conocedor (idealismo epistemológico), o depende del sujeto (idealismo epistemológico)?

h) El problema de la verdad es tal vez la culminación de la investigación epistemológica, o, en cualquier caso, el problema que lleva esa investigación hasta el umbral de la metafísica. Las doctrinas tradicionales acerca de la naturaleza de la verdad son: (1) la teoría de la correspondencia, que concibe la verdad como una relación entre una "idea" o proposición y su objeto; esa relación se ha concebido frecuentemente como una relación de semejanza, pero ése no tiene que ser el caso. (V. Correspondencia, teoría de la verdad como); (2) la teoría de la coherencia, que adopta como criterio de la verdad la consistencia lógica de la proposición dada con un sistema más amplio de proposiciones. (V. Coherencia, teoría de la verdad como) y (3) teoría intrínseca, la cual entiende la verdad como una propiedad intrínseca de las proposiciones verdaderas. V.-L. W. (pp. 122-124)

UN CUESTIONARIO SOBRE EL PUNTO 1.2.2.

- 1) ¿Cuál es la definición de epistemología que propone Runes?
- 2) ¿Cuáles son los equivalentes de epistemología en otros idiomas?
- 3) Según Runes, ¿qué disciplinas comprende la filosofía especulativa y por qué?



4) ¿Cómo plantea Runes la cuestión de la prioridad relativa entre la epistemología y la ontología o metafísica?

5) ¿Cómo desarrolla este mismo autor las relaciones y las distinciones entre la epistemología y la metafísica, la lógica, la psicología y la ontología?

6) ¿Cuál es el análisis que realiza Runes sobre los ocho problemas de la epistemología que en seguida se acotan: a) la posibilidad del conocimiento; b) los límites del conocimiento; c) el origen del conocimiento; d) el problema metodológico del conocimiento; e) el problema del a priori; f) el problema de la desigualdad de los fundamentales tipos de conocimiento; g) la cuestión de la estructura de la situación cognoscitiva y h) el problema de la verdad?

1.2.3 NICOLA ABBAGNANO: LA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO, SU CONFUSIÓN TERMINOLÓGICA Y ALGUNAS DE SUS CONTROVERSIAS

ABBAGNANO, NICOLA

Diccionario de filosofía,
Fondo de Cultura Económica,
México, 1974; pp. 236-237.

Nicola Abbagnano es un docente italiano que explica sus cursos filosóficos en la Universidad de Turín, Italia. Es también autor de varias obras de filosofía, de las cuales algunas se conocen en castellano, entre otras: Introducción al existencialismo (Breviario 108 del FCE), el Diccionario de filosofía y otras más. Este Diccionario fue compuesto con la ayuda del profesor Giulio Petri (de la Universidad de Florencia) y con el consejo y auxilio de otros maestros italianos y de su propia esposa, Marian Taylor.

CUESTIONES PLANTEADAS EN ESTE APARTADO

1) El laberinto de la expresión "teoría del conocimiento" en diversos idiomas.

2) El significado del nombre de "teoría del conocimiento" en la corriente filosófica idealista.

3) Los dos supuestos de la teoría del conocimiento dentro de la orientación

idealista.

4) Los problemas de la teoría del conocimiento en la posición del idealismo filosófico.

5) Aspectos del idealismo de la teoría del conocimiento, de acuerdo a Abbagnano.

6) La reducción de la teoría del conocimiento que propugnaba la llamada "Escuela de Marburgo": Cohen y Natorp.

7) Ernest Cassirer y la teoría del conocimiento tradicional.

8) La pérdida de superioridad de la teoría del conocimiento idealista y su sustitución por la metodología.

LA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO

1. Conocimiento, teoría del; en inglés, epistemology; en francés, gnoseologie, raro: epistemologie; en alemán, Erkenntnistheorie, raro: gnoseologie; en italiano, conoscenza, teoría della. (p. 236)

2. La teoría del conocimiento es denominada, asimismo, epistemología, o, con menor frecuencia, gnoseología. (p. 236)

3. En alemán, el término Gnoseologie, acuñado por el wolfiano Baumgarten, ha tenido poco éxito, en tanto el término Erkenntnistheorie, usado por el kantiano Reinhold (Versuch einer neuen theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens (1789), fue comúnmente aceptado. (p. 236)

4) En inglés, el término epistemology fué introducido por J.F. Ferreir (Institutes of Metaphysics, 1854) y en el único usado por el común: gnoseology es, por lo contrario, muy raro. (p. 236)

5. En francés se adopta comúnmente gnoseology y muy rara vez epistémologie. (p. 236)

6. Todos estos nombres tienen el mismo significado: no indican, como ingenuamente se cree a menudo, una disciplina filosófica general como la lógica, la ética o la estética, sino más bien la consideración de un problema que nace de un supuesto filosófico específico, esto es, en el ámbito de una determinada dirección filosófica. Tal dirección es la del idealismo (en el sentido 1; véase: Idealismo), y el problema cuyo estudio es tema específico de la teoría del conocimiento es el de la realidad de las



cosas o en general del "mundo externo". (p. 236)

7. La teoría del conocimiento se apoya en dos supuestos:

a) Que el conocimiento sea una "categoría" del espíritu, una "forma" de la actividad humana o del "sujeto", que puede ser investigada universalmente y abstractamente, esto es, prescindiendo de los procedimientos cognoscitivos particulares, de los que el hombre dispone, tanto dentro como fuera de la ciencia;

b) Que el objeto inmediato del conocer sea, como lo había pensado Descartes, solamente la idea o representación y que la idea sea una entidad mental, que existe por lo tanto sólo "dentro" de la conciencia o del sujeto que la piensa. (p. 236)

8. Se trata, por lo tanto, de ver:

a) Si a esta idea corresponde cualquier cosa o entidad "exterior", o sea, existente "fuera" de la conciencia;

b) Si en el caso de que se responda negativamente a tal pregunta existe una diferencia, y en su caso cuál, entre ideas irreales o fantásticas e ideas reales. (p. 236)

9. Son los problemas que había ya debatido Berkeley, tratados de nuevo por Fichte en la Doctrina de la ciencia (1794) y que constituyen el tema dominante de una literatura filosófica, especialmente alemana, desde la segunda mitad del siglo xix a los primeros decenios del siglo xx. (p. 236)

10. Por su mismo origen e impostación, la

teoría del conocimiento es idealista. (p. 236)

11. También las soluciones denominadas "realistas" son, en realidad, formas de idealismo en cuanto las entidades que reconocen como "reales" son, muy a menudo, conciencias o contenidos de conciencias. (p. 236)

12. La denominada Escuela de Marburgo (Hermann Cohen, 1842—1918; Paul Natorp, 1854—1924) identificaba a la teoría del conocimiento con la lógica y reducía a tres las disciplinas filosóficas fundamentales: lógica, ética y estética. (p. 236)

13. Des Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neuen Zeit, 4 volúmenes, México, 1948-1950, traducido al español: El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia moderna, México, 4 volúmenes, 1948—1967, Fondo de Cultura Económica, de Ernest Cassirer (1974-1945), es la obra más importante dedicada al problema del conocimiento en este significado tradicional. (p. 236)

14. La teoría del conocimiento ha perdido su primacía y también su significado desde que se comenzó a dudar de la validez de uno de sus supuestos, esto es, que el dato primitivo del conocimiento es "interior" a la conciencia o al sujeto y que, por lo tanto, la conciencia o el sujeto deban salir fuera de sí (lo que por principio es imposible) para aprehender el objeto. (p. 236)

15. En su "refutación al idealismo", agregada a la segunda edición de la Crítica de la razón pura (1787), Kant demostró lo infundado de este supuesto. (p. 236)

16. Los analistas contemporáneos rechazaron también el primer supuesto de la teoría del conocimiento, o sea, que el conocimiento sea una forma o categoría universal que pudiera indagarse como tal; ellos, en efecto, adaptaron como objeto de investigación los procedimientos efectivos o el lenguaje del conocimiento científico y no el "conocimiento" en general. (pp. 236-237)

17. Por lo tanto, la teoría del conocimiento ha venido a perder su significado en la filosofía contemporánea y ha sido sustituida por otra disciplina, la metodología (véase), que es el análisis de las condiciones y de los límites de validez de los procedimientos de investigación y de los instrumentos lingüísticos del saber científico. (p. 237)

UN CUESTIONARIO DEL PUNTO 1.2.3.

1) ¿Por qué existe una maraña conceptual en atinencia a la expresión de "teoría del conocimiento"?

2) ¿Cuál es la significación del vocablo "teoría del conocimiento", según Abbagnano?

3) ¿En qué consisten los dos presupuestos de la teoría del conocimiento dentro de la corriente filosófica idealista?

4) De acuerdo a la orientación filosófica idealista, ¿cuáles son las cuestiones de la teoría del conocimiento?

5) ¿Puede acotar algunos rasgos de la teoría del conocimiento idealista, siguiendo a Abbagnano?

6) Según Abbagnano, ¿por qué la teoría

del conocimiento es idealista?

7) ¿Cómo reducían Hermann Cohen y Paul Natorp (de la Escuela de Marburgo) a la teoría del conocimiento?

8) ¿Cómo y por qué ha perdido supremacía la teoría del conocimiento idealista, según Abbagnano?

1.2.4. I. BLAUBERG: LOS PROBLEMAS DE LA
TEORÍA DEL CONOCIMIENTO O GNOSEOLOGÍA
VISTOS POR LOS FILÓSOFOS SOVIÉTICOS

BLAUBERG, I.

Diccionario marxista de
filosofía, Ediciones de
Cultura Popular, México, 1975;
296-298.

El filósofo soviético I. Blauberg pertenece al Instituto de Filosofía de la Academia de Ciencias de la URSS. El es quien coordinó a los setenta y un redactores del Diccionario marxista de filosofía que fue publicado en 1968 por la Editorial de Literatura Política de Moscú, y cuya traducción directa del ruso fue realizada por el regiomontano Alejo Méndez García.

CUESTIONES PLANTEADAS EN ESTE APARTADO

- 1) Definición de teoría del conocimiento.
- 2) Los principales problemas de la teoría del conocimiento.
- 3) Las líneas idealista y materialista en teoría del conocimiento.
- 4) La filosofía marxista como producto de la unión del materialismo y la dialéctica.
- 5) Consideraciones generales de la teoría marxista del conocimiento sobre el hombre, el mundo exterior y el conocimiento humano.

6) El campo de estudio de la teoría marxista del conocimiento y sus apoyos en otras disciplinas científicas.

TEORÍA DEL CONOCIMIENTO O GNOSEOLOGÍA

1. Teoría del conocimiento o gnoseología (del griego gnosis, conocimiento, logos, tratado, doctrina). Teoría acerca de la esencia, leyes y formas del conocimiento. (p. 296)

2) Sus problemas principales son: cuáles son el objeto y las fuentes del conocimiento; cuál es su fundamento y qué lo impulsa; cuáles son los peldaños del proceso cognoscitivo; cuáles los métodos y formas de éste; qué es la verdad y qué relación existe entre la actividad práctica y cognoscente de los hombres, etcétera. (p. 296)

3) La historia de la filosofía conoce dos líneas diferentes por principio en la solución de los problemas fundamentales de la teoría del conocimiento: la materialista y la idealista. Tal diferencia tiene su base en cómo resuelve uno y otro pensador el problema fundamental de la filosofía. (p. 296)

4. El idealismo, tanto el subjetivo como el objetivo, parte de que nuestro conocimiento es primero, a la par que interpreta el mundo objetivo como algo que deriva del conocimiento. Este punto de vista fue sustentado por Platón, Berkeley, Hegel y otros filósofos. Algunos filósofos idealistas niegan en general la posibilidad de que conozcamos el mundo tal como éste existe por sí mismo, sustentan las

posiciones del agnosticismo (Hume y otros). (p. 296)

5. La línea materialista en la teoría del conocimiento consiste en afirmar que el ser es primario y que el conocimiento es un reflejo del ser. Ha sido representada en la historia de la filosofía por Demócrito, F. Bacon, Locke, los materialistas franceses del siglo xvii y otros filósofos. Sin embargo, el materialismo premarxista era metafísico por su carácter, no comprendía el papel determinante de la práctica de los hombres en el desarrollo del conocimiento, consideraba el conocimiento como el reflejo pasivo, parecido al de un espejo de la realidad (contemplatividad). Los materialistas no veían la relación existente entre la actividad cognoscitiva de los hombres y la sociedad, la contradictoriedad del conocimiento, etcétera. (pp. 296-297)

6. La línea dialéctica en materia del conocimiento estuvo representada en la filosofía premarxista por los pensadores alemanes del siglo xviii y principios del xix. Así, Hegel trató de interpretar al conocimiento, cierto que sobre una base idealista, como una forma de la actividad, de mostrar la contradictoriedad del desarrollo del conocimiento, las transiciones cualitativas que se producen en él. La diferencia de puntos de vista sobre el conocimiento entre los filósofos tienen que ver con los momentos de proceso cognoscitivo que consideran básicos. De acuerdo a esto, en teoría del conocimiento existen la línea del empirismo (que toma como base la forma sensorial o empírica del conocimiento); la

del racionalismo (que exagera el papel del pensamiento abstracto, del conocimiento teórico); la del irracionalismo (que opone la intuición a la razón, al intelecto como medio para comprender los objetos en su integridad). En dependencia de la consecuencia con que se aplican los principios, uno u otra gnoseología pueden ser monista (monismo) o ecléctica (ecléctica). (p. 297)

7. La filosofía marxista, al reelaborar críticamente las realizaciones de todo el pensamiento precedente, unió por primera vez el materialismo y la dialéctica, lo cual posibilitó el enfoque verdaderamente científico de los problemas de la teoría del conocimiento. El materialismo dialéctico comprende el conocimiento como el reflejo de la conciencia de los objetos y fenómenos existentes fuera de nosotros; pero a la vez pone en relieve el carácter dialéctico y la teoría del conocimiento. (p. 297)

8. La teoría marxista del conocimiento parte de que el hombre que conoce el mundo no es individuo aislado, una criatura biológica que se adapta pasivamente al mundo. Por el contrario, considera que el hombre influye sobre el mundo, lo transforma en el proceso de su actividad práctica objetiva. El objeto material se convierte en objeto de conocimiento en cuanto queda comprendido en la esfera de la actividad humana, es conocido por el hombre en la medida en que lo hizo objeto de su actividad. De esta suerte, el conocimiento fue comprendido por vez primera como parte inseparable de la vida social del hombre y subrayando el

estrecho vínculo existente entre el conocimiento y la actividad práctica. El hombre realiza la actividad cognoscente como individuo en la totalidad de sus manifestaciones vitales. La práctica es la base, la fuerza matriz del conocimiento y el criterio de verdad. Estrechamente vinculado a la actividad objetiva del hombre, el conocimiento opera no como contemplación pasiva del mundo exterior, sino como un proceso creador activo de su asimilación teórica. No existen límites para el desarrollo del conocimiento humano, ya que los mismos objetivos se desarrollan y cambian infinitamente, se perfecciona y amplía ilimitadamente la práctica humana. (pp. 297-298)

9. La teoría marxista del conocimiento investiga el proceso cognoscitivo en toda su complejidad y contradictoriedad, pone en relieve la especificidad de las diferentes formas del conocimiento, su unidad dialéctica, se apoya para esto en las demás ciencias (ciencias naturales, psicología, lingüística, etcétera). Generalizando los métodos y procedimientos utilizados por la ciencia contemporánea (experimento, modelación, análisis y síntesis, etcétera), la teoría del conocimiento pone al descubierto los principios generales, las vías y los medios de investigación científica. (p. 298)

UN CUESTIONARIO SOBRE EL PUNTO 1.2.4.

1) ¿Cuál es la problemática esencial de la teoría del conocimiento, de acuerdo a Blauberg?

2) ¿Puede acotar los rasgos principales de la teoría idealista del conocimiento y de la teoría materialista del conocimiento?

3) ¿Cuáles son los aspectos fundamentales de la filosofía marxista o materialismo dialéctico, según Blauberg?

4) ¿Cuáles son las observaciones globales de la teoría del conocimiento sobre el hombre, el mundo objetivo y el conocimiento, siguiendo a Blauberg?

5) ¿En qué consiste las investigaciones que hace la teoría marxista del conocimiento?

1.2.5. ROBERTO MIGUELEZ: EL EMBROLLO SOBRE EL CONCEPTO DE EPISTEMOLOGIA (CUESTION NO BANAL), EL PROBLEMA MAYOR EN LA CONSTITUCION DE UNA EPISTEMOLOGIA DESCRIPTIVA Y LA EPISTEMOLOGIA NORMATIVA.

MIGUELEZ, ROBERTO,

Epistemología y ciencias sociales y humanas, ediciones del Centro de Investigaciones de Filosofía de la Ciencia y el Lenguaje, UNAM, México, 1977; pp. 7-20.

Roberto Miguélez es un profesor mexicano que presta actualmente sus servicios docentes y de investigación en la Universidad de Ottawa, Canadá. Es autor de Epistemología y ciencias sociales y humanas, ya citado, de "Théorie du discours et théorie de l'histoire" (Dialogue, XVIII) y de otros trabajos sobre los mismos temas.

CUESTIONES PLANTEADAS EN ESTE APARTADO

1) Tres diferentes objetos del concepto de epistemología.

2) El enredo sobre el término "epistemología".

3) Una cuestión no trivial: la sinonimia entre "epistemología" y "filosofía de la

ciencia".

4) La sinonimia y la coincidencia entre "epistemología" y "teoría del conocimiento" en la traducción anglosajona.

5) La epistemología en su significado liberal: "discurso sobre la ciencia".

6) La cuestión máxima en la formación de una epistemología.

7) El lugar y los límites de la epistemología.

8) Las dos formas de la epistemología: una esencialmente descriptiva y otra esencialmente normativa.

9) Qué es una epistemología esencialmente descriptiva: construir un "modelo" de esta epistemología, partiendo de una analogía sugerida por Chomsky.

10) Dos objeciones a este "modelo de epistemología descriptiva.

11) Los rasgos decisivos de una epistemología descriptiva.

12) Aspectos de una epistemología esencialmente normativa.

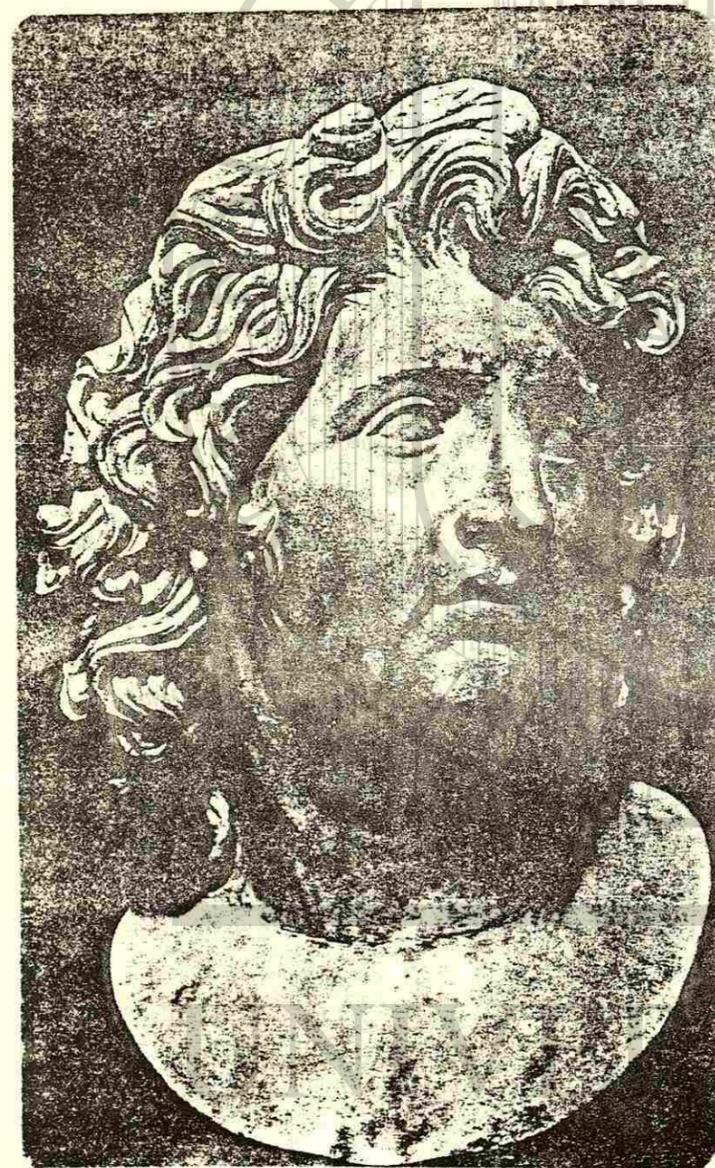
13) Condiciones para que una epistemología pueda ser normativa.

14) Los terrenos privilegiados para la epistemología normativa: los ejemplos de Hempel y Popper.

15) Consideraciones sobre el caso de una epistemología descriptiva.

16) Consideraciones sobre el caso de una epistemología normativa.

Busto de Alejandro Magno.
Museo Capitolino, Roma.



1. DESCRIPCIÓN Y NORMA EN EPISTEMOLOGÍA

Como se sabe, "epistemología" significa, literalmente, discurso (*logos*) sobre la ciencia (*episteme*). Como se sabe también, el concepto de epistemología no se refiere, sin embargo, siempre al mismo objeto: a veces el término "epistemología" designa una teoría general del conocimiento, a veces una teoría regional del conocimiento, a saber una teoría del conocimiento científico. Por ejemplo, allí donde la tradición francesa emplearía el término "epistemología", la tradición anglosajona optaría por la expresión "filosofía de las ciencias", y allí donde la tradición anglosajona emplearía el término "epistemología", la tradición francesa optaría por la expresión "teoría del conocimiento" o por el término "gnoseología". En la medida en que los diccionarios y en particular los de filosofía son, de algún modo, depositarios de la tradición intelectual, basta referirse a ellos. Y, en efecto, mientras el *Dictionary of Philosophy* de Runes define la epistemología como:

(...) the branch of philosophy which investigates the origin, structure, methods and validity of knowledge,

el *Dictionnaire de la langue philosophique* de P. Foulquié y R. Saint-Jean define la epistemología como:

(...) la discipline traitant des problèmes philosophiques posés par la science.

Uno puede preguntarse por qué esta sinonimia entre "epistemología" y "filosofía de la ciencia", por qué dos expresiones lingüísticas para el mismo objeto, y la cuestión no es banal. De hecho, pareciera que el término "epistemología" no se reencuentra en el vocabulario filosófico más que a partir del siglo XIX. Si, como es dable suponer, la aparición de nuevos términos responde a nuevas necesidades de conceptualización, uno puede preguntarse

a qué nuevas necesidades de conceptualización responde, en el siglo XIX, la introducción de este término. La cuestión es compleja, tanto más cuanto que debe plantearse teniendo en cuenta las diferentes tradiciones filosóficas. En el caso de la tradición filosófica francesa, por ejemplo, pareciera que a veces esas dos expresiones fueran sinónimas y a veces que no lo fueran. Así, la definición del *Dictionnaire de la langue philosophique* de P. Foulquié y R. Saint-Jean considera sinónimas las dos expresiones y, en la misma operación, delimita el campo de la epistemología a los "problemas filosóficos planteados por la ciencia". Pero a veces pareciera que no hay coincidencia o sinonimia, que la epistemología fuera una parte no de la filosofía de las ciencias sino, más bien, *extraída* de la filosofía de las ciencias y, más particularmente, *extraída* de la filosofía de las ciencias aunque no estrictamente filosófica, más bien científica. Ella tendría entonces por objeto la ciencia pero su problemática estaría constituida por cuestiones "positivas" concernientes al funcionamiento de la ciencia. El nuevo término de "epistemología" vendría así a sancionar la aparición de una nueva disciplina, o la demarcación de una problemática "positiva" —es decir, científica— en el terreno histórico de la filosofía de las ciencias. Quizás pueda decirse que la sinonimia o la coincidencia que se encuentra en la tradición anglosajona entre "epistemología" y "teoría del conocimiento" responde a una operación similar, aunque con otra consecuencia: allí es la teoría (general) del conocimiento, la "gnoseología" que deviene o se propone devenir "positiva". Es casi la filosofía misma que se propone devenir "positiva". Es bien probable que si en una tradición el positivismo de Comte no sea ajeno al fenómeno, en la otra no ha dejado probablemente de serlo el empirismo inglés. Nosotros emplearemos el término "epistemología" en su significado literal —"discurso sobre la ciencia"— con el que coincide, como vimos, la tradición filosófica francesa y lo utilizaremos con el sentido de reflexión "positiva", de problemática científica centrada en la cuestión del funcionamiento de la ciencia con el que parece coincidir tanto el concepto de *épistémologie* como el de *philosophy of science*.

En este sentido, ¿cuál es la cuestión mayor que se presenta en la constitución misma de una epistemología? Mientras la reflexión sobre las ciencias giraba alrededor de los así llamados problemas

filosóficos de la ciencia —en rigor, de los problemas tradicionales de la filosofía: problemas del conocimiento en general, de sus condiciones generales de posibilidad, de la verdad, de sus garantías generales, etcétera—, esta reflexión encontraba la cuestión de la relación de las ciencias a la filosofía. De hecho, la respuesta a este planteamiento antecedió sin embargo la cuestión misma porque la filosofía se definía, de entrada, como un saber que, simultáneamente, fijaba el lugar de la ciencia y los límites de la ciencia. Esto es visible desde Platón hasta Husserl pasando por Descartes, por Kant, por Hegel, etcétera. Pero cuando la reflexión sobre las ciencias deviene reflexión sobre la cuestión "positiva" del funcionamiento de las ciencias, el problema es el inverso: ya no el de la relación de las ciencias a la filosofía sino más bien el de la epistemología a las ciencias. Con esta inversión, el problema que la filosofía resolvía antes mismo de ser planteado, y bajo la forma de asignación —por la filosofía— del lugar de la ciencia, y de determinación —por la filosofía— de los límites de la ciencia, se convierte en problema del lugar de la epistemología y de los límites de la epistemología. Lugar asignado ¿por quién? Límites determinados ¿por quién? En última instancia, y bajo una forma u otra, por la ciencia.

Pero "la" ciencia es una abstracción, e incluso una abstracción cuyos méritos son discutibles. De hecho, no hay sino ciencias y la asignación del lugar de la epistemología, y la determinación de los límites de la epistemología son el efecto de una reflexión sobre una ciencia —o sobre ciertas ciencias—. De hecho, es decir históricamente, de una reflexión sobre las ciencias de la naturaleza o físicas. Lo que no es sorprendente puesto que, a la evidencia, es decir presentándose con tal fuerza que ninguna otra prueba es necesaria, en resumen, según todas las apariencias, es en esas ciencias donde ciencia y científicidad coinciden.

¿Y qué son esas ciencias, según la evidencia? Lo más notable —en el sentido de "notado"— es, sin duda, su "exactitud" —su rigor—, sus resultados teóricos y la vastedad y el alcance de sus aplicaciones tecnológicas. Pero hay más, y más importante. Sobre todo, dos características: en primer lugar, y de un modo general, ellas constituyen conjuntos *sistemáticamente unificados* de conocimientos —o cuya posibilidad de unificación sistemática es general—



mente cierta—; en segundo lugar, un *consenso generalizado en cuanto a los criterios de evaluación y de pertinencia*—en especial, de las teorías y de las pruebas— garantiza, en esas ciencias, la posibilidad de una solución de los conflictos científicos.

Es una reflexión sobre esas ciencias, y así percibidas, la que bajo una u otra forma asigna un lugar a la epistemología y determina sus límites. ¿Bajo qué formas? En especial, bajo dos formas: bajo la forma de una epistemología esencialmente descriptiva, y bajo la forma de una epistemología esencialmente normativa.

¿Qué es una epistemología esencialmente descriptiva? En lugar de referirnos a una epistemología descriptiva efectiva nosotros construiremos un “modelo” de una tal epistemología. De este modo, sus rasgos distintivos serán más acusados. Para ello, partamos de una analogía sugerida por Chomsky (Chomsky, N., 1955: cap. 3; 1968: pp. 14, 49 y 50) y retomada explícitamente por Scheffler (Scheffler, I., 1963: Intr.). Si observamos el campo de la lingüística encontramos, en primer lugar, diversas lenguas habladas cotidianamente; en segundo lugar, diversas gramáticas de esas lenguas cada una de las cuales se propone ofrecer una descripción estructural de tal o cual lengua. Y nosotros encontramos, en tercer lugar, teorías de la estructura lingüística que analizan, en su generalidad, las cuestiones gramaticales fundamentales válidas para todas o la mayor parte de las lenguas.

Si consideramos analógicamente nuestra problemática, podríamos entonces decir que a las lenguas habladas cotidianamente corresponden los dominios particulares de la ciencia, es decir las diversas ciencias; a las diversas gramáticas corresponden las descripciones estructurales de esos dominios, es decir las descripciones estructurales de las diversas ciencias; y a las teorías de la estructura lingüística, las teorías de la estructura de la ciencia que analizan, en su generalidad, las cuestiones estructurales fundamentales válidas para todas o la mayor parte de las ciencias.

En una perspectiva tal de la problemática, la relación de la epistemología a las ciencias se precisa: las ciencias son tratadas, por la epistemología, como las lenguas lo son por la lingüística, es decir como lo que son, y de lo que se trata es de saber, justamente, cómo son, es decir cómo funcionan, más precisamente a qué reglas responde su funcionamiento. Es la noción lingüística misma de

“gramática” concebida, y es importante subrayarlo, como conjunto de reglas que permiten engendrar construcciones correctas —“gramaticalmente”—. Así la ciencia designa el lugar de la epistemología a saber el análisis de sus reglas —“estructurales” o “gramaticales”— y determina sus límites, a saber la *descripción* de su funcionamiento.

Podrían plantearse dos objeciones, y desde distinto ángulo, a este “modelo” de epistemología descriptiva. Podría decirse, en primer lugar, que una concepción tal de la lingüística y, más particularmente de la lingüística subyacente a la noción de “regla generativa” no es meramente descriptiva sino teórica en sentido estricto. Bach, por ejemplo, afirma que “una descripción gramatical, para tener una utilidad cualquiera, debe ser teórica en el sentido preciso del término, es decir permitir una previsión segura en un conjunto lingüístico determinado”. (Bach, E., 1966: p. 129.) Pero, por un lado, la previsión gramatical se funda sobre una regla —y no sobre una ley— y, por lo tanto, el proceso de engendramiento de frases no responde literalmente a la estructura de una previsión. Por otro lado, es obvio que puede cuestionarse la equivalencia entre teoría y capacidad de previsión. También podría decirse que, en rigor, el interés de Chomsky e incluso su mérito consiste en haber enfocado el problema de las condiciones de toda *teoría* gramatical —y no de toda gramática—, y que el análisis de estas condiciones constituye una teoría en sentido estricto. Pero en la analogía retomada por Scheffler —y sugerida por el mismo Chomsky— este nivel está ausente: es el que correspondería a las condiciones mismas de toda teoría de la ciencia.

La segunda objeción que podría plantearse es la siguiente: si de lo que se trata en una perspectiva tal es determinar el sistema de reglas que presiden al funcionamiento de la ciencia, entonces la epistemología deviene automáticamente normativa, puesto que la corrección de las construcciones científicas —su “gramaticalidad”, prosiguiendo con la analogía— depende de esas reglas que, por definición, sólo la epistemología elucida. En otros términos, puesto que la corrección o no corrección de una construcción científica dependería del juicio del epistemólogo —tal como la corrección o no corrección gramatical de una frase depende del gramático—, entonces la epistemología sería esencialmente normativa.

Y si lo sería si no se tuviera en cuenta que, en una perspectiva tal no es cuestión sólo de corrección o no corrección “gramatical” de “gramaticalidad” o “no gramaticalidad” sino también de “aceptabilidad” o “no aceptabilidad” de suerte que una construcción puede ser correcta gramaticalmente pero no aceptable, o de dos construcciones igualmente correctas gramaticalmente, una menos aceptable que la otra. Es lo que Chomsky distingue utilizando las expresiones “competencia lingüística” —que se refiere al conocimiento de la gramática— y “*performance** lingüística” —que se refiere al uso mismo del lenguaje. Y, lo que es más importante, que es la “*performance* lingüística” la que, a partir de las desviaciones individuales con respecto a la regla, termina por modificar el sistema gramatical. La noción de *performance* señala así los límites normativos de la gramática y la subordinación relativa de la “competencia lingüística” al uso efectivo del lenguaje. Traspuesta analógicamente a la problemática de la epistemología, la noción de “*performance* científica” indicaría igualmente los límites normativos de la epistemología y la subordinación relativa del sistema de reglas de la ciencia, elucidado por la epistemología, al uso efectivo de las mismas.

¿Cuáles son los rasgos decisivos de una tal epistemología? La observación de este “modelo” nos permite decir que una epistemología esencialmente descriptiva descansa sobre los siguientes postulados:

P.1. Es la *performance* científica, es decir el ejercicio de la ciencia que proporciona los datos de observación de la epistemología, su material empírico.

P.2. Entre esos datos se considera, en primer lugar, si no exclusivamente, el *corpus* lingüístico efectivamente producido por los científicos de suerte que la ciencia es considerada, ante todo, si no exclusivamente, como un *lenguaje* específico sometido a reglas específicas.

P.3. Las reglas de la ciencia pueden ser consideradas entonces como reglas de lenguaje —reglas para la construcción de

*En las versiones españolas de las obras de Chomsky se traduce este término por “actuación”.

teorías, de explicaciones, de predicciones, de inferencias, etcétera, siendo concebidas, todas estas construcciones, como secuencias de enunciados de estructura “gramatical” o “sintáctica” específica.

P.4. Aunque se reconozca la subordinación relativa de la “competencia” científica —de la “gramática” de la ciencia— a la *performance* científica —a su uso efectivo—, y aunque se reconozca que sobre este uso efectivo inciden factores extracientíficos —como en el caso de la *performance* lingüística inciden factores extralingüísticos—, sólo las reglas “gramaticales” de la ciencia, es decir sus condiciones lógicas, constituyen las *condiciones de inteligibilidad* de la ciencia. En este sentido, pues, la ciencia es meramente el resultado de sus reglas. Lo que se expresa habitualmente cuando se caracteriza la ciencia por el método científico —lo que no es, entonces, una simple tautología.

¿En qué consistiría una epistemología esencialmente normativa? Cuando la reflexión sobre las ciencias giraba alrededor de los así llamados problemas filosóficos de la ciencia —que, como señalamos, eran, en rigor, problemas tradicionales de la filosofía—, es decir cuando era la filosofía la que asignaba a la ciencia su lugar y determinaba sus límites, el resultado era una intervención normativa de la filosofía sobre las ciencias que aparejaba, incluso, la pretensión de una intervención en los contenidos teóricos mismos. Los ejemplos de una tal pretensión no escasean. Recordemos solamente las intervenciones de Hegel en la física, cuando consideraba demostrado “el carácter superficial del proceso eléctrico y cuán poco entra en él la naturaleza física concreta de los cuerpos”, o cuando calificaba al evolucionismo de “representación torpe” (Hegel, G. W. F., 1952: par. 324 y 249). O las intervenciones de Comte, cuando se oponía al empleo de las matemáticas en química, cuando excluía a la astrofísica de los estudios astronómicos y cuando consideraba que la experimentación es imposible en biología. (Ver Laudan, L., 1971.) Pero no es esta reflexión la que nos interesa ahora sino aquella, “positiva”, “científica”, centrada en la cuestión del funcionamiento de la ciencia.

¿Bajo qué condiciones una tal epistemología puede ser normati-

va? Primero, bajo la condición de que las reglas sean fundadas pero, en segundo lugar, y esto es lo decisivo, bajo la condición que las reglas sean fundadas por la ciencia o, más precisamente, en la ciencia. La primera condición podía ser satisfecha por toda reflexión "no positiva" sobre las ciencias. Es obvio que cuando Hegel, discurriendo sobre la luz, considera que la polarización —descubierta por Malus— no ofrece más que "un nuevo galimatías metafísico" e interviene normativamente sobre la física proponiendo, por ejemplo, una definición de lo oscuro, lo hace sobre la base de una teoría de la naturaleza. Pero se trata de una teoría filosófica de la naturaleza, de una filosofía de la naturaleza —y justamente esta disquisición se encuentra en su obra *Filosofía de la naturaleza*—. Cuando se opera la inversión de la determinación filosofía/ciencias, las intervenciones normativas no pueden venir más que de las ciencias.

Lo interesante es que esta intervención produce, al menos, tres efectos. Primeramente, ella modifica los términos mismos de la relación ya que en el lugar de la filosofía aparece algo nuevo, una disciplina "positiva", la epistemología. En segundo lugar, porque a través de esta disciplina "positiva", ciertas ciencias —las ciencias de la naturaleza y, más precisamente, la física— pretenden intervenir normativamente en los contenidos teóricos mismos de otras ciencias. En tercer lugar porque a través de esta disciplina "positiva" ciertas ciencias —las ciencias de la naturaleza— pretenden intervenir normativamente por lo menos en la lógica de otras ciencias. ¿De qué ciencias? Fundamentalmente, de las ciencias llamadas sociales y humanas.

Ya nos hemos referido al efecto de constitución de una disciplina "positiva", la epistemología. Las intervenciones normativas de las ciencias de la naturaleza en los contenidos teóricos mismos de las ciencias sociales y humanas no escasean. Recordemos solamente, y para ilustración, el ensayo de Carnap de "fiscalización" del lenguaje de la psicología en los años treinta (Carnap, R., 1932/33) y todos los intentos de entonces, sobre todo los de Neurath, de "fiscalización" de las ciencias sociales. (Ver, por ejemplo, Neurath, O., 1931/32.) Para un ejemplo más reciente pueden citarse los ensayos de definición de variables sociológicas a partir del modelo de los sistemas de comunicación y de control —subpro-

ductos tecnológicos de las ciencias físicas— esto es, del modelo cibernético. Pero tampoco es este caso de intervención normativa el que nos interesa ahora —volveremos sobre él más adelante—, sino aquel en el que la intervención concierne a la lógica, es decir el funcionamiento "gramatical" o "sintáctico" de otras ciencias. Nosotros consideraremos como un caso, pero como un caso particularmente interesante de epistemología normativa puesto que se trata del caso dominante, aquella epistemología que:

- 1º presupone un "lenguaje-modelo";
- 2º construye o reconstruye la "gramática" del "lenguaje-modelo";
- 3º hace de las "reglas gramaticales" del "lenguaje-modelo", reglas de todo lenguaje científico;
- 4º interviene sobre las construcciones lingüísticas efectivas de la ciencia sea críticamente, es decir para medir la distancia entre éstas y el "lenguaje-modelo", sea normativamente para señalar qué reglas debe satisfacer una construcción para poder ser considerada científica.

Uno de los terrenos privilegiados por una tal epistemología y, por lo tanto, ejemplar de un tal tipo de intervenciones normativas es el terreno de la historia y, más particularmente, la cuestión de la forma de las explicaciones históricas. La literatura es demasiado vasta como para que podamos referirnos en detalle a las vicisitudes de esta intervención. A modo de ilustración sólo recordemos, sin embargo, algunos casos. El primero —e incluso entre los primeros históricamente— está representado por el trabajo de Hempel, *The Function of General Laws in History* (Hempel, C., 1942). En este texto, Hempel presupone la física como lenguaje-modelo, reconstruye la lógica de las explicaciones físicas, enuncia la regla según la cual una explicación exige la presencia de leyes universales en el *explanans*, interviene sobre el lenguaje de la historia y concluye, primeramente, que puesto que las explicaciones históricas no satisfacen estrictamente esta regla ellas constituyen sólo "esbozos de explicación" (*explanation sketches*), segundo, que las explicaciones históricas, si han de ser realmente explicaciones, deben satisfacer la regla nomológica. El mecanismo

de este tipo de intervenciones sobre la historia es señalado por Dray con términos que merecen ser reproducidos:

When historians *do* claim understanding, what form do their explanations take? What is their concept of a satisfactory explanation? One might assume that the nature of the subject matter might make special demands upon them in this connection. Positivist philosophers of history, however, deny the relevance of such considerations. To them the concept of explanation is subject-neutral: it is necessarily the same wherever explanation is successfully given. For its *clearest* exemplification, however, they advise us to look where thought itself is at its clearest: namely, to physical science. If historians ever do give genuine explanations, we may assume that in concept and structure they will closely approximate scientific ones. (Dray, W., 1964, p. 5.)

La segunda intervención que recordamos, también de Hempel pero posterior en veinte años a la primera (ver Hempel, C., 1962) sigue la misma pauta y la única modificación concierne a la precisión de la regla: incluso en las ciencias naturales las leyes universales y las relaciones deductivas ceden a veces el lugar a hipótesis estadísticas y a relaciones inductivas. Las explicaciones históricas, concluye Hempel entonces, parecen conformarse a estas últimas las que, por otra parte, deben ser consideradas como una versión débil del modelo.

Intervenciones de este tipo, caracterizadas por la aplicación de la regla nomológica al discurso de la historia, han tenido dos especies de consecuencias: o bien se ha tratado de encontrar a todo precio la generalización universal que, por principio, debía subyacer a toda explicación histórica; o bien se ha tratado de precisar qué género de hipótesis general suponían, de hecho, las explicaciones históricas. La búsqueda a todo precio de generalizaciones universales condujo, en algunos casos, a auténticos absurdos. Así, por ejemplo, Popper, de ordinario sutil en sus análisis, llega a proponer el siguiente ejemplo de explicación "histórica" a fin de mostrar el cumplimiento de la regla nomológica:

If we say that the cause of the death of Giordano Bruno was being burnt at the stake, we do not need to mention the uni-

versal law that all living things die when exposed to intense heat. But such a law was tacitly assumed in our causal explanation. (Popper, K. 1957a; p. 145.)

Por supuesto, se trata de un razonamiento válido pero de un ejemplo perfectamente absurdo porque a ningún historiador sano de juicio se le ocurriría explicar la muerte de Giordano Bruno haciendo referencia a la combustión de los seres vivos. Que no se trata de un *lapsus* lo confirma el hecho de que Popper reincide una y otra vez en argumentos semejantes. Así, en *La sociedad abierta y sus enemigos* encontramos el siguiente ejemplo de explicación "histórica":

Si explicamos (...) la primera división de Polonia en 1772 haciendo hincapié en que no le era posible resistir a la fuerza combinada de Rusia, Prusia y Austria, entonces estaremos utilizando tácitamente una ley universal trivial de este tipo: "Si de dos ejércitos con paridad de armas y jefes, uno tiene sobre el otro una tremenda superioridad en el número de hombres, deberá obtener siempre la victoria." (...) Una ley de este tipo podría definirse como una ley de la sociología del poder militar pero es demasiado trivial para poder plantear un serio problema a los sociólogos o llamarles la atención. (Popper, K., 1957b; p. 443.)

Aquí vemos cómo el epistemólogo normativo puede quedar satisfecho si encuentra una trivialidad cualquiera que satisfaga el argumento pero vemos también que, para ello, debe prestar esa trivialidad al historiador, esto es, debe suponer que un historiador puede quedar satisfecho si encuentra una trivialidad cualquiera para explicar un fenómeno histórico.

Más interesantes son, por supuesto, las tentativas de precisar qué género de hipótesis generales suponen, de hecho, las explicaciones históricas. Son, por ejemplo, las tentativas de Scriven con su noción de *normic generalization* —generalizaciones que afirman lo que ocurre en "circunstancias normales"— (Scriven, M., 1959), de Rescher y Helmer con su noción de generalizaciones "limitadas" o "restringidas" —generalizaciones válidas sólo para un período de tiempo o en un área geográfica limitada— (Rescher, N.;

Helmer, O., 1959) o, en fin, la primera tentativa de Donogán con su noción de una generalización que se aplica no a un tipo o género de personas o acontecimientos sino a un individuo —noción de "disposiciones" de las personas individuales— (Donogán, A., 1959). El interés de estas tentativas consiste, sin duda, y desde el punto de vista que nos ocupa, en que si bien ellas continúan prisioneras de una problemática epistemológica de origen normativo, se alejan de ella en la medida en que el interés se concentra ya no tanto en lo que debe ser una explicación histórica como en lo que parece *realmente ser*, y entonces inician un movimiento hacia una epistemología de tipo descriptivo.

Hasta aquí, nosotros hemos considerado tanto la epistemología descriptiva como la epistemología normativa como especies "estáticas". Podemos comenzar a sospechar que cada una de ellas desarrolla en su seno tendencias "centrífugas". Y es entonces cuando podemos también comenzar a sospechar qué roles puede jugar una reflexión sobre las ciencias sociales y humanas en esas especies epistemológicas.

Consideremos, primero, el caso de una epistemología descriptiva. Recordemos que ella se caracteriza, entre otras cosas, por el hecho de que su material empírico —sus datos de observación— consiste, sobre todo, en el *corpus* lingüístico efectivamente producido por los científicos y que su objetivo es construir o reconstruir las reglas "gramaticales" —es decir, las reglas estructurales o lógicas que han permitido engendrar o generar ese *corpus*. Recordemos aun que el carácter descriptivo de esta epistemología viene del hecho de que se supone que la descripción del funcionamiento de la ciencia pasa por la construcción o reconstrucción de su "gramática". En la medida en que ese *corpus* lingüístico presenta, como en el caso de las lenguas para los lingüistas, una homogeneidad estructural, una epistemología tal puede proponerse no sólo la descripción estructural de tal o cual dominio de la ciencia sino también una teoría de la estructura científica que analice, en su generalidad, las cuestiones "gramaticales" fundamentales válidas para todas las ciencias. Pero en la medida en que ese *corpus* lingüístico presente heterogeneidades estructurales, una tal epistemología afronta una alternativa: o bien ella descarta la posibilidad por lo menos inmediata o a corto plazo de elaborar una teoría

general de la ciencia —una teoría de la estructura científica en su generalidad—, o bien ella debe presuponer un "lenguaje-modelo" y, a partir del *corpus* lingüístico correspondiente a este lenguaje, construir o reconstruir una "gramática" que será, al mismo tiempo, descripción estructural de un dominio de la ciencia y teoría general de la ciencia. Es obvio que en este caso la epistemología descriptiva desarrollaría en su seno una tendencia normativa.

Podemos preguntarnos si esta posibilidad existe realmente. Ella existe, y justamente en la medida en que el *corpus* lingüístico efectivamente producido en el dominio particular de las ciencias sociales y humanas se caracteriza, y esto a la diferencia de lo que muestran las ciencias de la naturaleza o físicas, por una heterogeneidad radical en cuanto a sus reglas "gramaticales". Heterogeneidad doble: con respecto a las reglas "gramaticales" de las ciencias de la naturaleza y en el interior mismo del dominio de las ciencias sociales y humanas.

Consideremos el caso de una epistemología normativa. Recordemos que ella se caracteriza, entre otras cosas, por el hecho de que presupone un "lenguaje-modelo" y que su objetivo es intervenir sobre los otros lenguajes sea críticamente, es decir para medir la distancia entre éstos y el "lenguaje-modelo", sea normativamente para señalar las condiciones que debe satisfacer un lenguaje para poder ser considerado científico. En la medida en que esos lenguajes presenten al menos una cierta homogeneidad estructural, la evaluación de la distancia entre el "lenguaje-modelo" y los otros lenguajes aparece como una intervención correctiva o esclarecedora y la satisfacción de las reglas como posible —además de deseable. Pero en la medida en que esos lenguajes presentan heterogeneidades estructurales radicales, la evaluación de la distancia entre el "lenguaje-modelo" y los otros lenguajes deviene, más bien, constatación de un hiatus, de una ruptura. Entonces, si la satisfacción de las reglas es considerada como teóricamente deseable, en la práctica debe reconocerse que ella es difícil —si no imposible, según los casos. En esta situación, una epistemología normativa puede optar sea por la reiteración de la norma, pero entonces ella deviene de más en más extranjera con respecto a la actividad efectiva de sectores de la ciencia o bien, como lo vimos,

ella procura adecuar la norma a esta actividad efectiva. Pero es entonces cuando se desarrolla en su seno una tendencia descriptiva.

Podemos preguntarnos nuevamente si esta posibilidad existe en los hechos. Ella existe, y por las mismas razones que nos llevaron a suponer la posibilidad de una tendencia normativa en la epistemología descriptiva: por la diversidad y heterogeneidad estructural que presentan, en el análisis, las así llamadas ciencias sociales y humanas.

Pero el papel de una reflexión sobre estas ciencias en la epistemología no se reduce a este engendramiento posible de tendencias. Nosotros examinaremos este papel con más detalle aunque, para ello, nos es preciso dar un rodeo y preguntarnos antes por los efectos de un análisis filosófico de las ciencias así concebido sobre el concepto mismo de las ciencias sociales y humanas.

UN CUESTIONARIO SOBRE EL PUNTO 1.2.5.

1) ¿Cuáles son los tres diferentes objetos del término "epistemología", según Miguélez?

2) ¿Cómo explicaría usted el embrollo del término "epistemología".

3) ¿Por qué no es banal el asunto de la sinonimia y la coincidencia conceptual entre "epistemología" y "filosofía de la ciencia", de acuerdo a Miguélez?

4) ¿Cómo se presenta la cuestión de la sinonimia y la coincidencia de "epistemología" y de "teoría del conocimiento" en la práctica anglosajona?

5) ¿Cómo utiliza Miguélez el término "epistemología"?

6) ¿Cuál es el problema mayor que aparece en el caso de la fundación de una epistemología?

7) ¿Cómo desarrolla Miguélez la polémica sobre el lugar y la determinación de los

límites de la epistemología?

8) ¿Cómo explicaría usted la construcción de un "modelo" para la epistemología esencialmente descriptiva?

9) ¿Cuáles son las dos impugnaciones al "modelo" de epistemología descriptiva, según Miguélez?

10) ¿Puede señalar los aspectos fundamentales de una epistemología descriptiva?

11) ¿Cuáles son los caracteres de una epistemología esencialmente normativa siguiendo a Miguélez?

12) ¿Cuáles serían los requisitos para una epistemología normativa?

13) ¿Podría explicar los ejemplos de Hempel y Popper para una epistemología normativa?

14) ¿Qué consideraciones hace Miguélez sobre los casos de una epistemología descriptiva y de una epistemología normativa?



1.2.6. P. THUILLIER: ENTRE FILOSOFÍA DE LA CIENCIA Y EPISTEMOLOGÍA ES MEJOR HABLAR DE EPISTEMOLOGÍA.- PROBLEMAS CIENTÍFICOS Y RESPUESTAS EPISTEMOLÓGICAS

P. THUILLIER

La manipulación de la ciencia, Editorial Fundamentos, Madrid, 1975; pp. 13-21

Profesor universitario francés, P. Thuillier ejerce la docencia epistemológica de historia de las ciencias en la Universidad de París (Nanterre). Forma parte del consejo de editorial de la revista francesa "La Recherche" (La investigación) y también escribe en la revista "Atomes".

CUESTIONES PLANTEADAS EN ESTE APARTADO

- 1) Preguntas sobre la ciencia y la tentativa epistemológica de respuesta.
- 2) La investigación a la que se dedica la epistemología.
- 3) Qué es epistemología.
- 4) Las ciencias con las que se liga la epistemología.
- 5) La problemática de elegir entre la epistemología o la filosofía de las ciencias.
- 6) El campo de estudio de la epistemología general.
- 7) El problema epistemológico de saber

qué es una ciencia.

- 8) La interdisciplinación de los análisis epistemológicos.
- 9) Las contribuciones de la epistemología a los investigadores científicos.
- 10) Los problemas "humanos" de los científicos: creencias, prejuicios, fallas, etcétera.
- 11) La crítica que debe ser aplicada a la epistemología.

FILOSOFÍA DE LA CIENCIA O EPISTEMOLOGÍA*

La ciencia se ha convertido en la gran vedette de la sociedad occidental. Se la estudia desde diversos ángulos: la epistemología o filosofía de la ciencia, la historia de la ciencia, la sociología de la ciencia, la psicología de la ciencia, la politología de la ciencia, etc. Aquí, en estas lecturas vamos a abordar un sólo aspecto: el de la epistemología o filosofía de la ciencia. Es la ciencia de la ciencia más antigua. Pero, ¿qué estudia, analiza, observa la epistemología o filosofía de la ciencia? De la mano de P. Thuillier, epistemólogo él mismo, tratamos de obtener una respuesta a la tarea que ocupa a los diversos autores del libro.

¿Cómo se constituye una teoría científica? ¿Cuál es el papel, en la práctica científica, del contexto ideológico y social? A preguntas de este género tratan de responder los epistemólogos; su fin es estudiar la génesis y la estructura de las ciencias, desde un punto de vista lógico y también histórico y sociológico. Estas investigaciones conocen desde hace algunos decenios un importante desarrollo. Pero no existe un cuadro común donde se articulen armónicamente todos los trabajos lógicos, de historiadores y de sociólogos de las ciencias. Su colaboración, pese a que ciertas dificultades tienden a desaparecer, se enfrenta a diversos obstáculos.

A este estado de cosas se le dan variadas explicaciones. En primer lugar, la epistemología está considerada como una disciplina filosófica y con un status marginal en relación con las ramas «nobles» de la filosofía (metafísica, ética, etc.); de la misma manera, la historia de las ciencias es marginal en relación con la «gran» historia. Esto repercute sobre el plano intelectual y sobre el plano institucional: estas enseñanzas tienen un inseguro lugar con los «literatos» y casi ninguno con los científicos. A lo que es necesario añadir, naturalmente, que el mundo científico en general sufre de numerosas dudas no solamente sobre su utilidad para la investigación (lo que se comprende), sino sobre su interés intrínseco y sobre su valor.

Los dos temas presentados a continuación, corresponden a dos grandes categorías de investigaciones, las unas más lógicas (teoría y experiencia),

* P. THUILLIER: La manipulación de la ciencia, Ed. Fundamentos, Madrid, 1975, pp. 13-21 (sin notas).

las otras más históricas (los diversos contextos de las ciencias). Su idea directriz es la siguiente: Es cada día más difícil de aceptar que puedan ser separadas la anatomía y la fisiología de las ciencias de su ecología. La evolución incluso de la epistemología lógica la conduce a tener en cuenta preferentemente la historia y la sociología de las ciencias. Pero como existe un cierto número de malentendidos, trataremos en primer lugar de responder a algunas cuestiones preliminares: ¿Qué es la epistemología? ¿Cuál es su status en relación con la filosofía y en relación con las ciencias?

I. ¿QUÉ ES LA EPISTEMOLOGÍA?

El simple hecho de que dudamos entre dos denominaciones es revelador: Ora decimos epistemología (que es una palabra con aspecto de serio, «científico»), ora hablamos de filosofía de las ciencias (que parece más «literario» y despierta la desconfianza). El concepto de epistemología es de hecho empleado de diversas maneras: según el país y para lo que se use, sirve para designar una teoría general del conocimiento (de naturaleza filosófica), o bien para estudios más pormenorizados sobre la génesis y la estructura de las ciencias. Sin entrar en una discusión detallada, precisemos al menos, lo que la epistemología no es o no quiere ser; o más exactamente, lo que nos parece que la epistemología no puede ser... Es evidente que esta simplificación no se beneficiará de la aprobación de todos los epistemólogos. No es el reflejo de una ortodoxia; no pretende descubrir «la verdad» de la epistemología. Es únicamente un intento de análisis.

La epistemología no quiere imponer dogmas a los científicos...

La epistemología no quiere ser un sistema *a priori*, dogmático, que dicte autoritariamente lo que debe ser el conocimiento científico. Esta tentación es corriente en los filósofos. Es así como Hegel, hablando de la luz, la polarización descubierta por Malus no suministra más que «un nuevo galimatías metafísico»; y, tranquilamente, en el mismo capítulo de su *Filosofía de la Naturaleza*, define lo oscuro de la siguiente manera: «Es lo que está individualizado en sí para serlo por sí, que, sin embargo, no existe como estado, sino solamente como fuerza hostil a la claridad y pudiendo existir por esta razón en una perfecta homogeneidad». Más aún, sin estar apoyado en el «empirismo» de los científicos que distinguen electricidad positiva y electricidad negativa. Hegel considera como demostrado «el carácter superficial del proceso eléctrico y la cantidad de naturaleza física del cuerpo que pueda entrar en él». Por otra parte, se opone al evolucionismo, que juzga como «una representación torpe». Augusto Comte quiso también coordinar las diferentes ciencias e indicarles los caminos a seguir. Pese a que sus análisis sean a menudo de un gran interés, creyó oportuno excluir la astrofísica de los estudios astronómicos y oponerse al empleo de las matemáticas en la química: se enfrenta a la



ley de proporciones definidas de Proust, que orientaba las investigaciones en una dirección particularmente fecunda, y reserva sus ánimos para la química clasificadora y cualitativa. En biología considera que la experimentación es imposible, así como la moderación; la investigación debe utilizar solamente el método comparativo. También hay que decir que, en numerosos puntos, el positivismo de Comte constituía un obstáculo ideológico para las investigaciones, una especie de atadura dogmática. Muchos otros filósofos han querido tener a la ciencia con las manos en alto. El texto de Jacques Maritain que sigue a continuación, es particularmente claro: «Es de este modo (...) como el principio de inercia (...) surge de la filosofía natural; y si esta última está forzada a declarar inaceptablemente este principio en el sentido que lo entendía Descartes y Galileo, será a la ciencia positiva la que le corresponda revisar el lenguaje en el cual se expresa y ponerse de acuerdo con la filosofía».

...sino estudiar la génesis y la estructura de los conocimientos científicos.

Delante de este propósito, se comprende que los científicos tengan una actitud de desconfianza; el imperialismo de la filosofía les parece insupportable. Es mejor entonces no hablar de «filosofía de las ciencias», esta expresión puede reforzar ciertos contrasentidos. Debe estar claro que los epistemólogos no quieren luchar contra los científicos en su terreno: no es su papel el imponer a los físicos o a los biólogos unos métodos y, menos todavía, unos resultados... En una primera aproximación, la epistemología general se propone estudiar la producción de conocimientos científicos bajo todos sus aspectos: lógico, lingüístico, histórico, ideológico, etc. Este proyecto es quizá demasiado ambicioso y difícil de realizar: pero corresponde a objetivos específicos que no son aquellos de las ciencias ya constituidas. De este modo, el epistemólogo puede analizar la noción de «explicación científica». Nada dice, evidentemente, que las modalidades de la «explicación» sean las mismas en todas las disciplinas. No es seguro, *a priori*, que el microfísico constituya un saber que «funcione» como el de un paleontólogo, el de un ecólogo o el de un demógrafo. Pero es esto, precisamente, lo que corresponde investigar. De la misma manera, es posible interrogarse sobre los usos (implícitos o explícitos) de las nociones de «ley» de «teoría», de «observación», de «experimentación», de «verificación». Dado que las ciencias nacen y evolucionan en circunstancias históricas determinadas, el epistemólogo se preguntará también cuáles son las relaciones que pueden existir entre la ciencia y la sociedad, entre la ciencia y las instituciones científicas, entre la ciencia y las religiones, o entre las diversas ciencias.

Más generalmente, los científicos ¿poseen una definición precisa de lo que es una ciencia? Nada es menos seguro. Los científicos hacen las ciencias; y, después de discusiones, se ponen de acuerdo en el valor de determinados resultados. Pero «la ciencia» no está definida de una vez por todas. No solamente hay incertidumbres, en una época determinada sobre la cientificidad de ciertos enunciados, sino que la lista de «verdaderas»

ciencias está por determinar. Así el valor del psicoanálisis es muy diversamente apreciado, igual que el de la historia. En un reciente estudio epistemológico, Paul Veyne declara: «La historia no es una ciencia y no tiene mucho que esperar de las ciencias; la historia no explica y no tiene método». Incluso en las ciencias «fuertes», encontraríamos diferentes status. La física, por ejemplo, parece beneficiarse de un prestigio particular (históricamente muy comprensible); de manera más o menos confesada, la física ha servido y sirve todavía de «ciencia modelo». Por consiguiente sería necesario analizar todos los índices y documentos con el fin de proponer un balance provisional pero razonado.

Investigaciones de este género son eminentemente interdisciplinarias. Incluso si es verdad que la epistemología ha tomado prestadas de la filosofía un conjunto de cuestiones relativas a la «naturaleza» y al «valor» de la ciencia, recurre ya (y recurrirá todavía más) a los servicios de lógicos, lingüistas, historiadores, sociólogos, y de psicólogos, así como a los de aquellos científicos cuyas actividades son tomadas directamente como objeto de estudio. Seguramente, hasta la epistemología considera «general» exige una cierta competencia en materia de ciencia; pero la epistemología no pretende ni repetir ni reemplazar a la ciencia. En un sentido accesorio, conviene decidir si la epistemología debe estar hecha por «literatos» que tengan un mínimo de formación científica o por «científicos» en posesión de una formación filosófica. Con una enseñanza realmente pluridisciplinaria donde «literatos» y «científicos» no estuvieran separados por barreras de todas clases (mentales y también institucionales), esta cuestión perdería mucha de su importancia.

Sucede que representantes de la filosofía tradicional reprochan a sus colegas epistemólogos al adherirse a una responsabilidad que no es la suya: «La epistemología misma, la epistemología de los filósofos, no hará, muy pronto, a los oídos de los sabios, más que un ruido de mosquito». Es muy posible; y es incluso deseable que un número cada vez mayor de científicos participe a la formulación y al estudio de problemas epistemológicos. Este deseo está, por otra parte, parcialmente realizado, puesto que muchos físicos y biólogos, por ejemplo, han reflexionado y escrito sobre sus propias actividades o sobre la ciencia en general, de Pascal, Newton, y Claude Bernard a Poincaré, Einstein, Heans, Heisenberg y François Jacob. No queda menos demostrado que la epistemología general no se reduce a una simple repetición de lo que han dicho y dirán los microfísicos, los genéticos, los geólogos y los paleontólogos *en tanto que especialistas*. Hacen falta también trabajos de epistemología comparada, un estudio de conceptos estructurados («ley», «confirmación», «experimentación», etc.), de investigaciones sistemáticas sobre la manera que las ideologías repercuten sobre las actividades científicas, etc.

Es innegable que los científicos encuentren *en sus ciencias* problemas epistemológicos a veces extremadamente importantes y que les conciernen muy directamente. Pero admitamos que estos problemas sean resueltos (por ejemplo aquellos que plantea la mecánica cuántica); todas las cuestiones generales que se plantean los epistemólogos no serían resueltas del mismo modo. Una comparación con el trabajo del lingüista o del gra-

mático puede esclarecer esta distinción: de la misma manera que un excelente escritor no es necesariamente capaz de explicitar correctamente todas las «reglas» gramaticales que utiliza, un investigador no es necesariamente el único (o el más) competente para explicitar todas las normas a las cuales obedecen sus investigaciones.

La ciencia no es un edificio totalmente transparente.

Para mantener que la epistemología no tiene objeto, sería necesario admitir que los científicos son conscientes de todos los factores (sociales, políticos, culturales, ideológicos) implicados en sus prácticas. Ahora bien, hay excelentes razones para pensar que no es así [...] El científico no es un ser «racional» y «consciente» en su totalidad, de quien todos los propósitos y gestos serían «objetivo», de quien todos los presupuestos serían perfectamente conocidos y explícitos, cuyo «método» sería transparente y protegido contra toda influencia perturbadora.

Por grande que sea su deseo de objetividad, el investigador no se desembara de una vez por todas de sus creencias y de sus prejuicios, de todas las imágenes o hábitos transmitidos y, más o menos directamente, impuestos por la sociedad. (La idea de un «partir de cero» es sin duda, como veremos, un mito). Copérnico opera una revolución en astronomía, pero permanece convencido de que el movimiento circular es el movimiento natural de los cuerpos celestes. Lavoisier crea la química moderna, pero él cree en lo calórico. Y, en lo que concierne al «método científico», el mismo Newton ha dado de sus propias actividades de investigación una interpretación inadecuada. Por retomar los términos de Feyerabend, Newton formuló una ideología *dogmática* que no corresponde a la práctica de la investigación, que es *crítica*. Prácticamente, las ciencias ponen en obra normas y criterios que son más complejos y menos explícitos, que no dejan entender las «metodologías» abiertamente encomiadas o aceptadas por los científicos.

El filósofo Ayer, por ejemplo, parece tener razón al apuntar que las resistencias encontradas por las teorías de Bohr eran «tan filosóficas como científicas». Mario Bunge, que es a la vez profesor de física teórica y de filosofía, insiste por su lado sobre las diferentes clases de tests que sufren las teorías, y entre otros sobre los tests filosóficos: «Si no los mencionamos siempre, es por pudor filosófico: porque la filosofía declarada de los sabios, es el empirismo, aunque la traicionen desde que comienzan a construir teorías y aplicarlas a la planificación de experiencias, ya que toda teoría es un conjunto infinito (y ordenado) de proposiciones que excede a la experiencia».

Sería posible, con ejemplos de Galileo, de Darwin, de Wegener y de Einstein, formular observaciones análogas. Esperamos haber dicho bastante para que los científicos, sin ver en los epistemólogos rivales o profanadores, admitan que sus propias prácticas son susceptibles de ser sometidas a diversas investigaciones. Esto no deduce de ninguna manera que la epistemología sea una «ciencia de las ciencias», intrínsecamente superior. Sobre todo si tenemos en cuenta las dificultades que hemos evocado,

la modestia se impone: del mismo modo que el psicoanalista se hace psicoanalizar, el epistemólogo sabe que debe estar sometido a la crítica...

UN CUESTIONARIO SOBRE EL PUNTO 1.2.6.

- 1) ¿Cuáles son las interrogaciones a las que pretende dar respuesta la epistemología, según P. Thuillier?
- 2) ¿Qué es lo que busca la epistemología?
- 3) ¿Podría dar un concepto de epistemología, de acuerdo a Thuillier?
- 4) ¿Con cuáles disciplinas científicas mantiene nexos la epistemología?
- 5) ¿Cuáles son los argumentos de Thuillier para afirmar que entre epistemología y filosofía de las ciencias es preferible hablar de epistemología?
- 6) ¿Qué analiza la epistemología general?
- 7) ¿Qué es una ciencia?
- 8) ¿Por qué deben ser interdisciplinadas las investigaciones epistemológicas?
- 9) ¿Cuáles son las contribuciones de la epistemología a los científicos?
- 10) ¿Por qué algunos científicos no son conscientes de los factores sociales, políticos, culturales, ideológicos, etcétera, en sus labores profesionales?
- 11) ¿Cuáles fueron las fallas de Copérnico, Lavoisier, Copérnico y Newton?
- 12) ¿Qué dicen al respecto Ager y Bunge?
- 13) ¿Por qué debe ser sometida a crítica constante la epistemología?



1.3. EL CONOCIMIENTO CIENTIFICO Y OTRAS DE SUS CONTROVERSIAS

1.3.1. ADAM SCHAFF: LA RELACION COGNOSCITIVA, EL PROCESO DEL CONOCIMIENTO Y LA VERDAD COMO PROCESO

SCHAFF, ADAM

Historia y verdad, Editorial Grijalbo, Colección Teoría y Praxis, México, 1974; p. 81-114.

Siendo uno de los sociólogos y filósofos polacos más acreditados en el mundo occidental, Adam Schaff ejerce inegable influencia en los ámbitos polémicos marxistas. En castellano pueden leerse, pues son bien conocidos, sus obras siguientes: Introducción a la semántica (FCE, México, 1962), Filosofía del hombre: Marx o Sartre (Grijalbo, México, 1965), Ensayos sobre filosofía del lenguaje (Ariel, Barcelona, 1973), Historia y verdad (Grijalbo, México, 1974), Ideología y marxismo (Grijalbo, México, 1974), Lenguaje y conocimiento (Grijalbo, México, 1975) y La alienación como fenómeno social (Crítica-Grijalbo, Barcelona, 1979).

CUESTIONES PLANTEADAS EN ESTE PUNTO

I. Los tres modelos del proceso del conocimiento

- 1) La importancia de la filosofía en el proceso del conocimiento.
- 2) Dos maneras para proceder en el problema del conocimiento.
- 3) La sencillez y la expresión directa: la opción de Schaff.
- 4) Los tres factores en el análisis del proceso del conocimiento (la trignosis).
- 5) Definición de "proceso de conocimiento".
- 6) El primer modelo del desarrollo del conocimiento.
- 7) El segundo prototipo del proceso del conocer.
- 8) El tercer módulo del proceso del conocimiento.
- 9) Fundamentación de la anterior tipología.
- 10) El modelo marxista en el proceso del conocer.
- 11) Las dos concepciones sobre el sujeto del conocimiento.
- 12) Las Tesis sobre Feuerbach, tesis geniales de Marx sobre una nueva filosofía revolucionaria.
- 13) Consecuencias de la tesis marxista de que el hombre (el sujeto) sea el conjunto de sus relaciones sociales.
- 14) Señalamientos de las Tesis I y V sobre el valor de la praxis.
- 15) Doble comentario de Schaff sobre las Tesis I y V.

16) Las dos maneras de interpretar la teoría del reflejo, según Schaff.

17) Las bases comunes, que no excluyen las diferencias en la interpretación de la teoría del reflejo.

18) Las dos maneras de cómo entiende Schaff el tercer modelo: en atinencia con el sistema de la filosofía marxista.

19) El problema de la objetividad del conocimiento: cómo se plantea actualmente, de acuerdo a Schaff.

20) Ideas principales en la relación del factor subjetivo del conocimiento con el factor objetivo-social.

II. La verdad como proceso

21) El problema de la objetividad de la verdad histórica: problema filosófico.

22) Cómo analiza Schaff el problema de la verdad.

23) Qué entiende Schaff por "verdad".

24) El complemento y la implicación teórica de la teoría clásica de la verdad con la teoría del reflejo.

25) Las dificultades con la teoría clásica de la verdad.

26) Cómo se presenta el problema de la objetividad de la verdad.

27) Las verdades absolutas y las verdades relativas.

28) El conocimiento es un proceso y la verdad también es un proceso.

29) La infinitud del proceso del conocimiento.

30) Finales sobre el conocimiento y la verdad.



Torso de un guerrero espartano.
Alrededor de 480 A. J.
Museo Nacional. Atenas.



Estatua en mármol de Sócrates.

ALERE FLAMMAM
VERITATIS



La relación cognoscitiva El proceso de conocimiento La verdad

"...Si se expulsa del espíritu a la gran filosofía por la puerta principal, entonces se introducen ostensiblemente por la puerta trasera los estrechos y localistas prejuicios de clase, que extienden su dominio, quizá semiconscientemente, en la mente del historiador."

CHARLES A. BEARD. (*Written History as an Act of Faith.*)

Según los antiguos, la filosofía tiene su origen en el asombro (*thaumasein*) que experimenta el hombre frente a los misterios del mundo. La historia, considerada bajo este aspecto (en el sentido de *historia rerum gestarum*, y no de *res gestae*),

constituye una fuente fecunda del pensamiento filosófico, que, por más que pretendan los historiadores de orientación positivista, se asocia estrechamente con la filosofía.

Para comprobarlo basta citar el ejemplo de las distintas visiones que los historiadores ofrecen de un solo y único acontecimiento, según pertenezcan a épocas o generaciones diferentes, o, si son contemporáneos, según los distintos sistemas de valores en que se fundan y que son la expresión de los intereses de clases opuestas, de concepciones del mundo divergentes, etc. Hemos iniciado nuestros análisis con una presentación de esta clase de situaciones. Pero se trataba únicamente de ilustrar un problema mucho más amplio y profundo, que, de hecho, afecta a la ciencia de la historia en su conjunto y, literalmente, a todas las obras de alguna importancia en este ámbito. Y, desde ahora solamente nos referiremos a la historia estrictamente científica, practicada al nivel de la más elevada competencia profesional alcanzada en una época dada, y de ningún modo a la historia escrita con fines propagandísticos.

Y, de inmediato, impresiona este "asombro" que fecunda el pensamiento filosófico, ya que en seguida se plantean cuestiones que sólo se pueden resolver a condición de realizar una reflexión metateórica, una reflexión filosófica.

Pero si los historiadores, a pesar de los métodos y de las técnicas de investigación perfeccionadas, no sólo juzgan e interpretan idénticas cuestiones y acontecimientos en términos diferentes, sino que también seleccionan, perciben y presentan de modo distinto los hechos, ¿puede afirmarse que estos historiadores ejercen simplemente una propaganda artera en vez de practicar la ciencia?

Pero si no es así, si se admite la honestidad subjetiva de los científicos y de sus esfuerzos intelectuales, ¿es lícito que Clio ocupe un asiento entre las musas de la ciencia? La his-

toria ¿no debería situarse entre las artes y dejar de aplicarle criterios científicos?

Y si, al final del largo debate emprendido sobre este tema, nos viéramos inclinados a unirnos a los historiadores profesionales que se indignan solidariamente contra tales "insinuaciones artísticas" y defienden el carácter científico de la historia, ¿es ésta capaz de formular y transmitir la verdad objetiva sobre el objeto estudiado? ¿Cómo es posible responder afirmativamente cuando se comprueban innegables diferencias entre las visiones propuestas por los historiadores de idénticos acontecimientos, cuando debemos rendirnos ante la evidencia de que casi cada generación tiene que reescribir la historia?

Por otra parte, si actualmente el elemento subjetivo en el conocimiento histórico es tan evidente que sólo pueden negarlo los guardianes del museo positivista, mientras los historiadores que han alcanzado el nivel de la ciencia moderna lo reconocen, ¿no invalida esto el postulado de la objetividad del conocimiento científico y, por consiguiente, del carácter científico de la historia?

Estas cuestiones y el "asombro" teórico que provocan nos han arrojado directamente en brazos de la filosofía, a pesar de las objeciones y de las promesas que siguen prodigando los historiadores positivistas, aún hoy numerosos, sobre "la inocencia filosófica" de la ciencia de la historia.

Engels, en su época, había advertido a los representantes de las ciencias naturales que cualquier intento de negar el papel de la filosofía en estas ciencias o incluso el empeño en eliminarla de este ámbito de la investigación, como quería el positivismo, las hará caer en la peor de las filosofías: una amalgama de migajas de saber escolar con las opiniones en curso y a la moda sobre el tema en dicha época. Es efectivamente imposible eliminar la filosofía de estas ciencias: si se la



echa por la puerta, vuelve a entrar por la ventana. *A fortiori* y por las más diversas razones, este toque de alerta es igualmente válido para los historiadores.

Los filósofos que practican la reflexión metateórica en la ciencia de la historia, se quejan generalmente de que en su ámbito se hace poco caso a la filosofía. Y estas quejas son muy comprensibles por su parte, sobre todo desde un punto de vista psicológico. En cambio, es más raro, mucho más raro, que la filosofía sea objeto de preocupación por parte de los historiadores profesionales. Por ello se hacen más dignas de aprecio declaraciones como las que formula E. H. Carr, eminente historiador inglés y teórico de la historia:

"La concepción liberal de la historia del siglo XIX tenía una estrecha afinidad con la doctrina económica del *laissez-faire*, producto también de una visión del mundo serena y confiada. Que cada cual se preocupe de su propio interés y una mano invisible velará por la armonía universal. Los acontecimientos de la historia demostraban por sí mismos la existencia del hecho supremo de un progreso benéfico, y al parecer infinito, hacia algo de orden más elevado. Era aquella la edad de la inocencia, y los historiadores paseaban por el Jardín del Edén sin un retazo de filosofía con que cubrirse, desnudos y sin avergonzarse, ante el dios de la historia. Desde entonces, hemos conocido el Pecado y hemos experimentado en nosotros la Caída; y los historiadores que en la actualidad pretenden dispensarse de una filosofía de la historia apenas consiguen, vanamente y sin naturalidad, como miembros de una colonia nudista, recrear el Jardín del Edén en sus jardincillos de suburbio."¹

¹ E. H. Carr, *What is History?*, Londres, 1962, Mac Millan p. 14 (edición española: *¿Qué es la historia?*, Seix Barral, Barcelona, 1967, página 27).

H. J. Marrou, historiador y teórico de la cultura francesa, expresa lo mismo en otros términos mucho más críticos:

"Es preciso acabar con estos viejos reflejos e interrumpir el adormecimiento en que el positivismo ha mantenido durante mucho tiempo a los historiadores, al igual que a sus colegas de las ciencias 'exactas'. Nuestro oficio es duro, agobiante bajo el peso de las servidumbres técnicas; a la larga tiende a desarrollar en el práctico una mentalidad de insecto especializado. En vez de ayudarlo a reaccionar contra esta deformación profesional, el positivismo le daba al científico una buena conciencia ('sólo soy un historiador, de ningún modo un filósofo...') (...) Hemos de denunciar airados esta manera de ver las cosas que constituye uno de los mayores peligros que pesan sobre el futuro de nuestra civilización occidental, amenazada de hundirse en una atroz barbarie técnica.

"Parodiando la máxima platónica, nosotros escribimos en el frontón de nuestros Propileos: 'Que nadie entre aquí, si no es filósofo', si antes no ha reflexionado sobre la naturaleza de la historia y la condición del historiador: la salud de una disciplina científica exige al científico cierta inquietud metodológica, la preocupación por tomar conciencia del mecanismo de su comportamiento, y cierto esfuerzo reflexivo sobre los problemas concernientes a la 'teoría del conocimiento' que su comportamiento plantea."²

Pero indudablemente es Charles A. Beard, historiador y teórico americano, formado en la escuela del presentismo, quien formula esta idea del modo más claro. Las palabras que recoge de Benedetto Croce coinciden con la advertencia de Engels dirigida a los especialistas en ciencias naturales.

² H. J. Marrou, *De la connaissance historique*, París, 1959, ed. Du Seuil, pp. 10-11.

"Cualquier elección y cualquiera disposición de hechos pertenecientes a un gran sector de la historia, historia local o mundial, historia de una raza o de una clase, se halla controlada inexorablemente por un sistema de referencia en la mente de quien selecciona o recopila esos hechos. Este sistema de referencia contiene todo lo que se juzga necesario, posible y deseable. Puede ser amplio, fundarse en las informaciones de un conocimiento profundo y estar ilustrado por una dilatada experiencia; aunque también puede ser restringido, estar mal informado y mal ilustrado. Puede consistir en una amplia concepción de la historia o en una simple compilación de puntos de vista confusos. Pero en todo caso está inexorablemente arraigado en la mente. Repitamos de acuerdo con Croce: *si se expulsa del espíritu a la gran filosofía por la puerta principal, entonces se introducen ostensiblemente por la puerta trasera los estrechos y localistas prejuicios de clase, que extienden su dominio, quizá semiconscientemente, en la mente del historiador.*"³

Estos ejemplos, sacados de la literatura histórica no marxista (la literatura marxista, fundada en el materialismo histórico, presenta un panorama diferente) bastan para ilustrar la tesis que nos interesa. Como ya hemos dicho, los filósofos que practican la reflexión teórica sobre la ciencia de la historia se pronuncian evidentemente más a menudo sobre esta cuestión. Sin embargo, por las razones ya indicadas, sus opiniones son menos representativas, aunque no por ello menos interesantes. Me limitaré a citar solamente una, de Ernest Nagel, que nos lleva directamente al auténtico tema

³ Ch. A. Beard, "Written History as an Act of Faith", in *The American Historical Review*, 1934, vol. XXXIX, p. 227 (cursivas de A. S.).

de nuestras reflexiones en este libro: la objetividad del conocimiento histórico.

"Los historiadores profesionales, al igual que los restantes intelectuales, raras veces son conscientes de los conceptos que organizan los materiales de que se sirven en su disciplina o de los principios según los cuales los valoran. Los historiadores han escrito mucho a propósito de las técnicas especializadas de su oficio y de los problemas generales que se plantean en relación con la crítica interior o exterior de los documentos y testimonios del pasado. No obstante, cuestiones tan amplias como la estructura de la explicación histórica, el fundamento de esta explicación y, en particular, la lógica de los nexos causales en las investigaciones históricas han sido objeto de serias discusiones principalmente por parte de los filósofos profesionales o de los investigadores capaces de pensar filosóficamente en las restantes disciplinas de las ciencias sociales. Cuando los historiadores se pronuncian sobre problemas de esta clase —en ocasiones a menudo de un modo solemne— repiten habitualmente las ideas filosóficas que les han sido inculcadas al azar de sus estudios o de sus lecturas, pero casi nunca sometidas a una crítica rigurosa a la luz de su propia práctica profesional. En todo caso esta hipótesis permite explicar el escepticismo radical, o el 'relativismo', profesado por numerosos historiadores contemporáneos en cuanto a las posibilidades de un conocimiento objetivo en su disciplina; por otra parte, en sus análisis históricos concretos, no aplican lo que profesan."⁴

En resumen, la situación se presenta como sigue: la problemática teórica y metodológica, que debe distinguirse de las

⁴ E. Nagel, *Relativism and Some Problems of Working Historians*, en S. Hook, *Philosophy and History*, New York, U. P., 1963, p. 76.

técnicas de investigación, en el ámbito de la ciencia de la historia, ha preocupado principalmente a los filósofos y muy raramente a los historiadores; estos últimos cuando tienen una filiación positivista, ignoran deliberadamente esa problemática. A consecuencia de ello, y a pesar de las opiniones y de los deseos de numerosos historiadores, el trabajo de los filósofos en esta esfera gana considerablemente en importancia y en responsabilidad. En efecto, si no se puede excluir la filosofía de la ciencia de la historia, y si, por el contrario, "la teoría precede a la historia",⁵ como dice Raymond Aron, con quien yo estoy de acuerdo en este punto a condición de admitir una interpretación muy definida de su tesis, y si los historiadores se nutren de las migajas de las teorías filosóficas en circulación, la principal responsabilidad por la confusión teórica que reina entre los historiadores, sobre todo cuando se trata de problemas que se encuentran en el límite de la historia y de la filosofía, hay que imputársela a la filosofía. El ejemplo quizá más clásico es el problema de la objetividad del conocimiento y de la verdad en la ciencia de la historia, problema filosófico por excelencia que la teoría del conocimiento tradicional ha contribuido a oscurecer. Es indispensable una reflexión filosófica consciente y crítica para desembrollar y esclarecer la problemática teórica y metodológica particularmente complicada en la ciencia de la historia. Por consiguiente, nosotros empezaremos por esta reflexión.

⁵ R. Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Gallimard, Paris, 1948, p. 93.

I. Los tres modelos del proceso de conocimiento

El que los historiadores, al igual que los representantes de otras ciencias, tengan o no conciencia de ello, o el que reconozcan o no la función de la filosofía en su disciplina y en sus puntos de vista sobre el proceso del conocimiento y, por consiguiente, sobre el problema de la verdad, tiene su origen en la filosofía. Más aún: ellos están influidos por las ideas filosóficas más difundidas y la responsabilidad de ello incumbe en primer lugar a la filosofía.

Actualmente, el análisis filosófico del proceso de conocimiento y de sus productos, que constituye la sustancia de lo que se denomina la teoría del conocimiento, posee una literatura tan abundante (en filosofía no se produce una "selección natural" de lo que se escribe a causa de su envejecimiento) que toda una vida no bastaría a un individuo para leerla toda y profundizar en ella. Por otra parte, puede suponerse razonablemente que diversas ideas calificadas de "nuevas" ya han sido expresadas, en forma más o menos desarrollada, en esta literatura. En tales circunstancias puede procederse de dos maneras: o procura uno sumergirse en este mar de erudición y se expone su saber ante un extenso público, contribuyendo así al decoro del científico aunque sin aportar nada al problema, a excepción quizá de la pesadez de la exposición y del aburrimiento; o se ignoran las normas del ceremonial científico y se formula de modo sencillo y directo todo cuanto tiene que decirse sobre dicho tema. Evidentemente, en este último caso, existe el riesgo de perder no sólo las ventajas del decoro tan importante todavía en ciertos medios, sino también la posibilidad de satisfacer las deudas de gratitud científica contraídas con todos aquellos a quienes se les debe alguna aportación intelectual, lo que es más lamen-

table. Puesto que yo opto intencionadamente por la segunda actitud, empezaré declarando que los elementos de cuanto tengo que decir sobre el proceso de conocimiento y sus productos, y que considero como un prólogo indispensable a mis exposiciones, han sido dados a conocer reiteradamente y han sido analizados bajo diversos aspectos en la literatura sobre dicho tema. Debido a esta notoriedad, es inútil sobrecargar esta exposición haciendo gala de erudición y llenándola de citas. La única originalidad que puede pretender el autor reside en la manera con que disponga en un conjunto los elementos conocidos y el uso que haga de este conjunto en sus razonamientos.

Empecemos, pues, por la tradicional tríada que aparece en cada análisis del proceso de conocimiento (con la evidente reserva de una terminología diferenciada): sujeto cognoscente, objeto de conocimiento y conocimiento como producto del proceso cognoscitivo. Aquí, deliberadamente, hacemos abstracción del aspecto psicológico del problema y, en consecuencia, no nos ocuparemos del acto de conocer, concentrándonos solamente en la problemática gnoseológica.

Por simple pedantería, agreguemos que cada uno de los términos mencionados ("sujeto", "objeto" y "conocimiento") representa por sí solo un contenido y una problemática filosófica extremadamente complicada que no desarrollaremos a causa del contexto de nuestros análisis. Nos bastará admitir algunas significaciones intuitivas de estos términos suponiendo que son conocidas. Después por razones fundamentales y no semánticas nos referiremos sólo a uno de ellos, al "sujeto cognoscente". *Hic et nunc*, nos interesamos en la tríada del proceso cognoscitivo solamente desde el punto de vista de la tipología de las relaciones que intervienen entre sus elementos. Por consiguiente, distingo tres modelos fundamentales del pro-

ceso de conocimiento (teóricamente, como se verá más adelante, teniendo en cuenta las combinaciones posibles entre sus elementos constitutivos, existen más de tres).

Si, por proceso de conocimiento, entendemos una interacción específica entre el sujeto cognoscente y el objeto de conocimiento, que tiene como resultado los productos mentales que denominamos conocimiento, la interpretación de esta relación sólo es concebible en el cuadro de algunos modelos teóricos. Esta tipología no es, de ningún modo, especulativa puesto que cada uno de los modelos ha encontrado su ilustración concreta en corrientes filosóficas históricamente existentes.

¶ Nuestro primer modelo tiene tras sí la concepción mecanicista de la teoría del reflejo. De acuerdo con esta concepción el objeto de conocimiento actúa sobre el aparato perceptivo del sujeto que es un agente pasivo, contemplativo y receptivo; el producto de este proceso (el conocimiento) es un reflejo copia del objeto, reflejo cuya génesis está en relación con la acción mecánica del objeto sobre el sujeto. A eso se debe que calificuemos de mecanicista este modelo.

Como ya hemos dicho, este modelo está efectivamente representado en la historia del pensamiento filosófico y, a partir de la filosofía, irradia a todos los restantes dominios del pensamiento. En cierto sentido es ya clásico tanto por la frecuencia con que surge como por su dilatada historia: se remonta por lo menos a la teoría democritiana de los *eidola* y subsiste hasta el moderno sensualismo y el empirismo trascendente. También es clásico por el hecho de que está asociado históricamente a la llamada definición clásica de la verdad, que proporciona el fundamento teórico necesario de la tesis según la cual un juicio es verdadero cuando lo que enuncia concuerda con su objeto. Sin la teoría del reflejo, cuya interpretación no debe

ser necesariamente mecanicista y simplificada, sería imposible defender de manera consecuente la definición clásica de la verdad.

El primer modelo supone, pues, que el sujeto es un agente pasivo, contemplativo y receptivo, cuyo papel en la relación cognoscitiva es registrar los estímulos procedentes del exterior, a modo de espejo en el caso de las percepciones visuales. Las diferencias entre las imágenes de la realidad percibidas por distintos sujetos cognoscentes se reducen a las diferencias individuales o genéricas del aparato perceptivo. Popper denomina gráficamente a esta teoría del proceso cognoscitivo la "teoría de la conciencia-recipiente" (*eine Kübeltheorie des Bewusstseins*).⁶ Históricamente se relaciona con las distintas corrientes del pensamiento materialista, ya que presupone necesariamente el reconocimiento de la realidad del objeto de conocimiento y la interpretación sensualista y empírica de la relación cognoscitiva. Si bien la concepción materialista del mundo ayuda por una parte a los teóricos del conocimiento a captar mejor y a comprender el elemento objetivo de la relación cognoscitiva, por la otra oscurece (sin impedirlo en caso alguno) la aprehensión del agente subjetivo, ya que acentúa precisamente el elemento objetivo. [Marx no hacía más que comprobar un hecho notorio al escribir en sus *Tesis sobre Feuerbach (I)*, que todo el materialismo pasado captaba la realidad bajo la forma de objeto, y no como actividad humana, mientras que el aspecto activo era desarrollado por el idealismo, aunque de modo imperfecto por abstracto.]

[Si en el primer modelo, pasivo y contemplativo, predomina el objeto en la relación sujeto-objeto, en el segundo modelo, idealista y activista, se produce todo lo contrario: el predo-

⁶ K. R. Popper, *Die Offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Berna, 1958, t. II, p. 262.

minio, o la exclusividad, vuelve al sujeto cognoscente que percibe el objeto de conocimiento como su producción. Este modelo se ha concretado en diversas filosofías idealistas subjetivas y, en estado puro, en el solipsismo.

Marx veía la superioridad del idealismo sobre el materialismo premarxista en el hecho de que desarrollaba el lado activo en la filosofía y, por consiguiente, en la teoría del conocimiento. Este hecho se hace evidente sobre todo en nuestro segundo modelo de la relación cognoscitiva: la atención se concentra en el sujeto al que se atribuye incluso el papel de creador de la realidad. Ciertamente en este modelo, en contradicción con la experiencia sensible del hombre, desaparece el objeto de conocimiento, pero el papel del sujeto se destaca más. Ello confirma una vez más la tesis psicológica que pretende que el fundamento teórico del que se parte para proceder a las observaciones y análisis determina la fijación de la atención en tal o cual aspecto de la realidad.

Un excelente análisis de esta fijación en el sujeto y, por consiguiente, en el factor subjetivo del proceso de conocimiento (lo que caracteriza al segundo modelo) se encuentra en las reflexiones epistemológicas de K. Mannheim. Bajo una clara influencia de Marx y del marxismo, Mannheim subraya el papel de los dos factores en este fenómeno: la conmoción del orden social tradicional y de la visión del mundo que le acompaña, así como la impugnación del principio de autoridad al que se opone el individuo humano y sus experiencias, a finales de la Edad Media y a comienzos de los tiempos modernos.⁷ Sin embargo, todo depende de los términos en que se conciba e interprete este individuo.⁸

⁷ K. Mannheim, *Ideologie und Utopie*, Francfort, 1952, p. 13 y ss. (*Ideología y Utopía*, Ed. Aguilar, Madrid, 1966, pp. 61 y ss.).

⁸ *Ibid.*, p. 26 y ss. (ed. esp. cit., p. 76 y ss.).

Con la problemática del individuo humano, que trataremos a continuación, penetramos en el ámbito del tercer modelo que, al principio de la preponderancia de uno de los elementos de la relación cognoscitiva —del objeto (en el primer modelo) o el sujeto (en el segundo modelo)— opone el principio de su interacción. Aquí, de modo contrario al modelo mecanicista del conocimiento para el que el sujeto es un instrumento que registra pasivamente el objeto, se atribuye un papel activo al sujeto que a su vez está sometido a condicionamientos diversos, en particular a terminismos sociales, que introducen en el conocimiento una visión de la realidad transmitida socialmente. Este tercer modelo también es lo opuesto al modelo mecanicista, pero al revés del idealismo subjetivo que escamotea en forma mística el objeto de conocimiento, sólo deja en el campo de batalla el sujeto cognoscente y sus productos mentales. Como contrapartida propone, en el marco de una teoría modificada del reflejo, una relación cognoscitiva en la cual el sujeto y el objeto mantienen su existencia objetiva y real, a la vez que actúan el uno sobre el otro. Esta interacción produce en el marco de la práctica social del sujeto que percibe al objeto en y por su actividad. Este modelo del proceso de conocimiento, a favor del cual me pronuncio, se concreta en la teoría del reflejo correctamente interpretada que desarrolla la filosofía marxista.

Es evidente que la elección de uno de estos tres modelos implica importantes consecuencias para el conjunto de nuestra actitud científica y en particular para nuestra concepción de la verdad. Hasta aquí, sólo hemos construido una tipología enumerativa. Ahora debemos fundamentar la elección llevada a cabo y desarrollar, por consiguiente, las categorías que entran en juego. Sin embargo, antes de llevar adelante nuestra exposición positiva, deslindemos el terreno explicando, aunque

sea con brevedad, por qué hemos limitado nuestro horizonte a ciertos modelos, rechazando los restantes *a limine*.

En primer lugar, ¿son posibles y existen otros modelos de relación cognoscitiva? La respuesta es evidentemente afirmativa. A modo de ejemplo, podemos citar las distintas variantes del modelo dualista, en especial el modelo fundado en la concepción formulada por Leibniz de la armonía preestablecida, en la concepción del ocasionalismo, etc. ¿Por qué no hemos prestado atención a estos modelos? Por la simple razón de su carácter anticientífico, es decir místico, que les quita todo valor heurístico, a la vez que toda capacidad de afectar las mentes de los investigadores contemporáneos.

En consecuencia, podemos volver a nuestro auténtico problema con el análisis y desarrollo del modelo elegido de la teoría del reflejo interpretado en un sentido activista.

En este modelo la relación cognoscitiva también sigue siendo una relación entre el sujeto y el objeto. Por otra parte esto es la evidencia misma: desprovista de uno de sus términos, la relación cesa de inmediato de existir. Para el materialista (y la elección del modelo del proceso de conocimiento va ligada indisolublemente a la visión del mundo en cuyo contexto y sobre la base de la cual se realiza esta elección), es indudable que el objeto de conocimiento, fuente exterior de las percepciones sensibles del sujeto cognoscente, existe objetivamente; es decir fuera e independientemente de cualquier espíritu cognoscente. Solamente pueden negar la tesis ontológica sobre el modo de existencia del objeto de conocimiento quienes se han perdido en el callejón sin salida de la especulación filosófica, aunque contradicen por otra parte necesariamente con su práctica-cotidiana sus puntos de vista teóricos. No obstante, aun insistiendo en el objeto y sus implicaciones (con este único fin, he repetido algunas tesis en realidad

triviales desde el punto de vista del materialismo), el partidario del tercer modelo ve en el sujeto al término principal de la relación cognoscitiva. Este hecho está en relación estrecha con la introducción del factor antropológico en la teoría del conocimiento, que es precisamente el aspecto del problema que debemos desarrollar.

La concepción del individuo debe anteponerse, puesto que constituye (y se revela) el problema no sólo de cualquier filosofía del hombre considerada en sí misma, sino también de cualquier análisis en el que el hombre, como individuo concreto, activo, desempeñe un papel importante.

Cuando hablamos de la relación cognoscitiva como relación entre el sujeto cognoscente y el objeto de conocimiento, es evidente que nuestras intenciones dependen en gran medida (o en su totalidad) del sentido que atribuyamos a la expresión "sujeto cognoscente". Dos son las concepciones que aquí se enfrentan: una individualista y subjetivista, y otra, social y objetivista.

En la época moderna, la primera concepción se inscribe por su génesis en la convulsión que sufre el antiguo orden económico-social y que, en la transición de una formación a otra, conduce a la disgregación de las relaciones existentes entre el individuo y la sociedad y, por consiguiente, en el nivel de la conciencia, a la incompreensión del papel de la sociedad en el condicionamiento del individuo. A este fenómeno especialmente se refiere Karl Mannheim, autor ya mencionado, que acusa de modo manifiesto la influencia de Marx no sólo en la cuestión del condicionamiento social de las opiniones y de las actitudes humanas, sino también de modo principal (aún cuando la literatura sobre el tema en general no lo señale) en su concepción del hombre como individuo social. Así, según Mannheim, nada hay de fortuito en el hecho de que haya

surgido una nueva concepción del individuo humano, en la que éste se capte en relación con sus determinaciones sociales, cuando se han hecho sensibles los efectos sociales del orden social individualista, que limita con la anarquía.⁹

De acuerdo con la concepción individualista y subjetivista, el individuo está aislado de la sociedad y se halla sustraído a su acción; en otras palabras, es captado prescindiendo de la cultura y, por consiguiente, reducido a su existencia biológica que de modo natural determina sus caracteres y propiedades. A pesar, pues, de las apariencias, esta concepción no eleva el papel del individuo, del sujeto, en el proceso del conocimiento; sino que por el contrario lo rebaja. Solamente una concepción de esta clase puede conducir a la construcción del modelo mecanicista, pasivo y contemplativo, de la relación cognoscitiva. El individuo humano se halla determinado biológicamente e introduce esta determinación en el proceso de conocimiento por el cauce de su aparato perceptivo, el cual

⁹ "La ficción del individuo aislado y auto-suficiente sirve de base, en diversas formas, a la epistemología individualista y a la psicología genética (...). Estas dos teorías han crecido sobre el suelo de un individualismo teórico exagerado (tal como se encuentra en la época del Renacimiento y del individualismo liberal) que solamente podría haberse producido en una situación social en que la conexión original entre el individuo y el grupo había sido perdida de vista. Con frecuencia, en situaciones sociales semejantes, el observador olvida el papel de la sociedad en la formación del individuo, hasta el punto que deriva la mayoría de sus rasgos, que evidentemente son sólo posibles como resultado de una vida común y de la interacción entre individuos (...). No es un simple accidente el que el punto de vista sociológico aparezca al lado de los otros sólo en fecha relativamente tardía. Ni es un azar que la perspectiva que reconcilia las esferas social y la cognoscitiva aparezca en un tiempo en que el mayor esfuerzo de la humanidad consiste, una vez más, en el intento de contrarrestar la tendencia de una sociedad individualista carente de dirección, que se está deslizando hacia la anarquía, recurriendo a un tipo de orden social más orgánico." K. Mannheim. *Ideologie und Utopie*, ed. cit., pp. 26-30 (ed. esp. cit., pp. 76-81).

no hace más que registrar y transformar los impulsos procedentes del mundo exterior.

El error reside, en primer lugar, en esta singular construcción del individuo, y después en la concepción del conocimiento como contemplación y no como actividad. Así, estas falsas premisas no sólo determinan la construcción del modelo de la relación cognoscitiva, sino que también prejuzgan la solución del problema en cuestión, a saber: ¿cómo se opera el proceso de conocimiento en tanto que relación entre el sujeto y el objeto?

Estas dos premisas falsas frecuentemente han sido objeto de las críticas procedentes de las más diversas posiciones. No obstante, es Marx quien ha dado en el blanco con prioridad en el tiempo y superioridad por el modo sistemático y consecuente con que aborda el problema y fundamenta una nueva concepción. A título de fuente de información sobre las ideas de Marx en estas cuestiones, elijo preferentemente las *Tesis sobre Feuerbach*, aún cuando estos temas están más desarrollados en *La Ideología Alemana* y en otras obras suyas. Hago esta elección porque considero que este texto genial, escrito además por su autor (que apenas tenía 27 años) en la forma sucinta de tesis destinadas al análisis crítico de la filosofía de Feuerbach, esboza a grandes rasgos una nueva filosofía revolucionaria. Teniendo en cuenta especialmente su carácter conciso, para comprender y apreciar las *Tesis*, debe tenerse un profundo conocimiento de la filosofía en general y de la filosofía de Marx en particular. No son pues de lectura fácil, lo que de ningún modo disminuye su gran valor, como sabe perfectamente hoy día cualquier filósofo profesional que podría señalar, a modo de ejemplo, la interpretación y la significación del *Tractatus logico-philosophicus* de L. Wittgenstein.

En su Tesis VI, Marx formula ideas revolucionarias sobre

la concepción del individuo en la medida en que constituyen una crítica profunda de la antropología filosófica de L. Feuerbach, representativa de la época, y en que ponen al mismo tiempo los fundamentos de una nueva antropología que hasta nuestros días ha conservado todo su valor y su actualidad, y esto no sólo en el marco de la filosofía marxista. Yo he tomado estas ideas como fundamento y punto de partida de mi concepción del individuo; concepción que considero como marxista tanto por su génesis, puesto que emana directamente de las ideas expuestas *expressis verbis* por el propio Marx como por su concordancia con las restantes tesis de la concepción marxista del mundo. Las ideas a que me refiero son las siguientes:

El hombre es en su realidad el conjunto de las relaciones sociales; si se prescinde de este componente social del individuo, solamente subsisten entre los hombres los lazos que origina la naturaleza, lo cual es falso.

Tal es precisamente la cuestión que se plantea: ¿el individuo es sólo un ejemplar de su especie biológica, ligado a sus semejantes de un modo puramente natural, biológico? A esta cuestión la ciencia contemporánea responde negativamente: ciertamente el individuo es un ser biológico como ejemplar de la especie *homo sapiens*, pero esto no es suficiente para caracterizarlo, puesto que, además de los determinismos biológicos, sufre los determinismos sociales y por esto precisamente es un ser social. Marx formula esta verdad de modo muy elocuente cuando dice que el hombre "es el conjunto de las relaciones sociales".

No pretendo de ninguna manera subestimar el condicionamiento natural, biológico, del individuo humano y de su personalidad, o sea del conjunto de ideas, actitudes y disposiciones psíquicas inherentes al individuo real. El hombre

participa del mundo animal, tanto por su aspecto genético como por su aspecto actual. Por tanto, sería falso negar lo que Feuerbach, por ejemplo, afirmaba ya en su antropología, es decir que el hombre como parte de la naturaleza está sometido a sus leyes generales. Este error sería tanto más inadmisiblemente cuanto que nuestros conocimientos actuales son incomparablemente más amplios sobre los determinismos biológicos o bioquímicos del individuo; hoy, por ejemplo, se está delimitando cada vez más el problema del código genético gracias a la explicación del papel desempeñado por los ácidos ribonucleicos (ADN y ARN) en el mecanismo de la herencia y nos aproximamos peligrosamente al momento en que una intervención bioquímica permita una ingerencia en el ámbito de la personalidad humana. Digo "peligrosamente", porque si se consiguiera descifrar el misterio del código genético hasta el punto de poderse intervenir prácticamente en su estructura, el hombre dispondría en las relaciones interindividuales de un poder en cierto sentido superior, por sus efectos tanto negativos como positivos, al poder adquirido con el desciframiento del misterio de la energía atómica. En todo caso, ningún investigador serio de los problemas del hombre puede considerar despreciable su aspecto biológico; muy al contrario.

Pero esto no disminuye en absoluto el valor que se deba atribuir a los condicionamientos sociales del hombre. Aún cuando se comprendan en sus justas proporciones las determinaciones naturales del hombre, cualesquiera que sean nuestros conocimientos al respecto, seguirá siendo igualmente cierto que el hombre, de una manera que lo diferencia cualitativamente del resto del mundo animal, es un ser apto para el proceso de aculturación y es el producto de la evolución de la naturaleza y del desarrollo de la sociedad. Más todavía: si se le aísla de su contexto cultural, se hace imposible com-

prender al hombre incluso bajo el único aspecto de sus determinaciones naturales, puesto que éstas son el resultado de una evolución sobre la cual también ejerce su acción el factor social. Y volviendo a nuestro ejemplo anterior, el día en que, después de haber descubierto las leyes estructurales del código genético, la humanidad se fije como objetivo profundizar también en sus leyes dinámicas, el factor social y cultural intervendrá una vez más en el ámbito de la naturaleza.

Solamente a condición de tener presentes todos estos aspectos del problema es posible comprender al "hombre" no como un ser abstracto, es decir como un simple ejemplar de su especie biológica, sino como un individuo concreto, o sea teniendo en cuenta su especificidad histórica, social e individual.¹⁰ Sólo el individuo concreto, captado tanto en su condicionamiento biológico como en su condicionamiento social, es el sujeto concreto de la relación cognoscitiva. Con esto se hace evidente que esa relación no es ni puede ser pasiva, que su sujeto siempre es activo, y que introduce, y necesariamente debe introducir, algo de sí mismo en el conocimiento y que, por consiguiente, siempre es en una acepción determinada de estos términos, un proceso subjetivo-objetivo.

¿Qué es, en efecto, el sujeto en la relación cognoscitiva? Ciertamente no se puede reducir al simple aparato perceptivo biológicamente determinado que se limita a registrar los estímulos externos, aun cuando el sujeto deba poseer necesariamente tal aparato. Lo decisivo es precisamente lo que diferencia al hombre del animal y se manifiesta en su aculturación, en el hecho de que es, a la vez, *producto y productor* de la

¹⁰ Ya he tratado más extensamente estos problemas en mi obra *Le marxisme et l'individu* (capítulo: "La conception marxiste de l'individu"), Armand Colin, París, 1968, pp. 61-116. (Ed. esp. *Marxismo e individuo humano*, Ed. Grijalbo, México, 1967.)

cultura. No vamos a establecer aquí lo que permite y condiciona la capacidad de aculturación del hombre. Aceptando este proceso dado, nos interesan por el contrario sus efectos en el proceso del conocimiento.

El hecho de que el hombre, el sujeto, sea "el conjunto de sus relaciones sociales", entraña diversas consecuencias también sensibles en el ámbito del conocimiento. En primer lugar, la articulación dada del mundo, o sea la manera de percibirlo, de distinguir en él elementos determinados, la dinámica de las percepciones, etc., está relacionada con el lenguaje y con el aparato conceptual que recibimos de la sociedad, por medio de la educación considerada como la transmisión de la experiencia social acumulada en la filogénesis.¹¹ En segundo lugar, nuestros juicios están socialmente condicionados por los sistemas de valores que aceptamos y que poseen todos ellos un carácter de clase: he ahí que el marxismo, seguido por la sociología del conocimiento, ha puesto particularmente de relieve. Sin poder detenernos en todos los factores biológicos y sociales que, en la ontogénesis del individuo, forman su psiquismo, su conciencia y su subconsciente, tales son las principales determinaciones sociales del sujeto cognoscente y de su comportamiento: determinaciones que significan otras tantas direcciones en la investigación cuyos resultados obligan a rechazar definitivamente el modelo pasivo, mecanicista, de la relación cognoscitiva. El sujeto cognoscente no es un espejo, ni un aparato que registre pasivamente las sensaciones originadas por el medio ambiente. Por el contrario, es precisamente el agente que dirige este aparato, que lo orienta y regula, y transforma después los datos que éste le proporciona. Alguien ha escrito

¹¹ Cf. A. Schaff, *Langage et connaissance*, París, 1969, Anthropos (capítulos: "Langage et pensée", "Langage et réalité") Ed. esp. *Lenguaje y conocimiento*, Ed. Grijalbo, México, 1967.

muy oportunamente que quienes comparan el conocimiento a la acción de fotografiar la realidad olvidan, entre otras cosas, que la máquina fotográfica registra lo que el ojo y la mano del fotógrafo han enfocado, y a esto se debe que una fotografía no sea nunca idéntica a otra.

El sujeto cognoscente "fotografía" la realidad con ayuda de un mecanismo específico producido socialmente que dirige "el objetivo" de la máquina. Además, "transforma" las informaciones obtenidas según el complicado código de las determinaciones sociales que penetran en su psiquismo por mediación del lenguaje en que piensa, por mediación de su situación de clase y de los intereses de grupo que se relacionan con ella, por mediación de sus motivaciones conscientes y subconscientes y sobre todo por mediación de su práctica social, sin la cual el conocimiento sería una ficción especulativa.

En este preciso momento de nuestros análisis surge plenamente la segunda idea revolucionaria del marxismo en la cuestión del conocimiento y del sujeto cognoscente. Esta idea concierne a la categoría de la praxis en el conocimiento humano.

En las *Tesis* citadas anteriormente, Marx escribe:

"La falla fundamental de todo el materialismo precedente (incluido el de Feuerbach) reside en que sólo capta la cosa (*Gegenstand*), la realidad, lo sensible, bajo la forma del objeto (*Objekt*) o de la contemplación (*Anschauung*), no como actividad humana sensorial, como práctica; no de un modo subjetivo..." (Tesis I).

"Feuerbach no se da por satisfecho con el pensamiento abstracto y recurre a la contemplación (*Anschauung*) pero no concibe lo sensorial como actividad sensorial humana práctica" (Tesis V).

Aquí aislamos un fragmento de la rica problemática de la

praxis en Marx tal como está planteada en sus *Tesis sobre Feuerbach*, fragmento que en nuestra perspectiva tiene un valor decisivo. Se trata del papel de la práctica en el proceso de conocimiento, de la importancia de esta categoría en la concepción del sujeto cognoscente.

Hasta aquí hemos intentado establecer el papel activo del sujeto en el conocimiento, refiriéndonos a las determinaciones sociales del sujeto considerado como "conjunto de las relaciones sociales". Nuestra intención era demostrar que el objeto no es un aparato registrador pasivo, sino que por lo contrario introduce en el conocimiento un factor subjetivo, ligado a su condicionamiento social. Esta aportación del sujeto explica las diferencias existentes, no sólo en la valoración e interpretación de los hechos, sino también en la percepción (la articulación) y descripción de la realidad; diferencias que caracterizan el conocimiento de sujetos pertenecientes a distintas épocas históricas, o, si son contemporáneos, a distintos medios (étnicos, sociales, etc.). Sin embargo, el carácter activo por excelencia del sujeto cognoscente está en relación con el hecho, olvidado en la mayor parte de los análisis abstractos, de que el conocimiento equivale a una actividad. Esto es lo que Marx quería decir cuando reprochaba a Feuerbach que no captara el conocimiento del mundo sensible como una actividad práctica, o sea como una actividad que transforma la realidad aprehendida; es significativo que Marx definiera este conocimiento como una actividad "sensorial humana práctica" (Tesis V). Esta concepción del conocimiento funda el reproche que Marx dirige a todo el materialismo pasado que no capta la realidad, el objeto como actividad concreta humana y como práctica y, por consiguiente, no la aprehende a partir del papel activo del sujeto y, en este sentido, de modo subjetivo.

Ambos elementos, la definición del individuo humano

como ser *social* y la concepción del conocimiento como actividad concreta, en cuanto práctica, son necesarias para descifrar y comprender el tercer modelo de la relación cognoscitiva; modelo ligado íntimamente a la teoría del reflejo interpretada en términos activistas, única interpretación coherente con el sistema de la filosofía marxista.

La teoría del reflejo puede ser interpretada de dos maneras: en el espíritu del modelo mecanicista de la relación cognoscitiva (el primero de nuestra tipología), es decir considerando al conocimiento como un proceso pasivo y contemplativo, o en el espíritu del modelo objetivo-activista (tercer modelo), es decir considerando al conocimiento como una actividad concreta práctica.

A pesar de las diferencias existentes entre estos dos modelos de la relación cognoscitiva, ambos se insertan en el marco de la teoría del reflejo ampliamente entendida y, evidentemente interpretada en cada ocasión en otros términos. Contienen efectivamente elementos comunes que presuponen conjuntamente una concepción del conocimiento opuesta a la implicada por el segundo modelo, idealista y activista, y, por tanto, autorizan el empleo de la denominación común de "teoría del reflejo". ¿Cuáles son estos elementos?

Uno y otro modelos reconocen la existencia objetiva del objeto de conocimiento, es decir al margen e independientemente de cualquier conciencia cognoscente. Esta posición es materialista por lo que se refiere a la ontología y realista desde el punto de vista gnoseológico, lo que opone claramente la teoría del reflejo, en sus distintas versiones, a cualquier concepción subjetivista e idealista del proceso de conocimiento.

Los adeptos de esta posición admiten también que el objeto de conocimiento es la fuente exterior de las percepciones sensibles sin las cuales el proceso de conocimiento sería imposible.

Esta tesis es la consecuencia del realismo en gnoseología y del materialismo en ontología.

Admiten asimismo que el proceso de conocimiento constituye una relación particular entre el sujeto y el objeto que existen objetivamente, una relación, por tanto, que es subjetivo-objetiva.

Finalmente consideran que el objeto es cognoscible y, por consiguiente, contrariamente a todo agnosticismo, que la "cosa en sí" se convierte en el proceso de conocimiento en una "cosa para nosotros".

Aunque nos limitemos a estos cuatro puntos, podemos captar toda la importancia de los elementos comunes a las distintas versiones de la teoría del reflejo, que, a pesar de sus diferencias internas, se contraponen solidariamente al idealismo y al agnosticismo. En particular, los puntos tres y cuatro explican por qué el término "reflejo" ha dado nombre a una teoría que ha nacido históricamente en oposición al agnosticismo, sobre todo el kantiano, y al idealismo.

Estas bases comunes no excluyen las diferencias en la interpretación de la teoría del reflejo; diferencias que existen realmente en las versiones conocidas de dicha teoría. ¿En qué consisten esas diferencias?

La primera concierne a la concepción del sujeto cognoscente que, si bien es considerado como un ser objetivo por todos los representantes de la teoría del reflejo, posee un carácter pasivo y receptivo para unos y un carácter activo para los otros.

Asimismo, si los unos sólo conciben al sujeto cognoscente desde una perspectiva individualista, los otros lo ven desde una perspectiva social, como el producto de las determinaciones sociales.

Después, si bien las distintas versiones de la teoría del

reflejo reconocen que el conocimiento es un proceso subjetivo-objetivo, cada una de ellas puede interpretar de modo distinto la objetividad del proceso; esta interpretación está estrechamente relacionada no sólo con la concepción del sujeto, sino también con la del conocimiento mismo, considerado como un proceso contemplativo y pasivo para los unos y como un proceso activo y práctico para los otros.

Finalmente, la unanimidad de todos sobre el carácter cognoscible del objeto de conocimiento no impide en absoluto concebir el conocimiento bien como acto único, bien como un proceso infinito. También pueden darse concepciones distintas sobre los productos mentales del proceso cognoscitivo: considerados literalmente por unos como si fueran copias, reproducciones v. por tanto, imágenes fieles (según el realismo ingenuo: el objeto es tal como aparece en el conocimiento sensorial y las propiedades sensibles residen en los objetos) v. concebidos por los otros como representaciones mentales de la realidad (según el realismo crítico: la imagen de la realidad en la mente no es arbitraria, ya que es la representación de esta realidad y esto se debe a que ella permite una acción efectiva, pero no es su copia perfecta, lo que por otra parte explica por qué el conocimiento es un proceso).

Hemos dicho anteriormente que la versión activista de la teoría del reflejo, correspondiente al tercer modelo de la relación cognoscitiva, es la única coherente con el sistema de la filosofía marxista en su conjunto. Yo entiendo esta afirmación de dos maneras: primero, en un sentido directo, es decir en el sentido de que sólo esta concepción puede ser integrada en el sistema con las restantes tesis fundamentales de la filosofía marxista sin contradecir ninguna de ellas; segundo, en el sentido de que esta concepción puede ser reconstituida a partir de las tesis respectivas de Marx, Engels y Lenin. Dado que

el estudio de la teoría marxista del reflejo rebasa el marco de nuestras preocupaciones y posibilidades actuales, y como, por otra parte, algunos de sus elementos nos serán útiles a continuación, intentaré presentar algunos de sus puntos. Quiero precisar en esta ocasión que la literatura marxista también proporciona ejemplos de simplificación en el espíritu del modelo mecanicista de la relación cognoscitiva. Para un análisis más conciso de este problema realizado a partir de las posiciones que personalmente defendiendo, debo remitir al lector a mis obras anteriores.¹²

Tres elementos constitutivos de la filosofía marxista van en el sentido del modelo activista de la relación cognoscitiva y contra el modelo mecanicista.

El primero es la tesis de Marx sobre el individuo como "conjunto de las relaciones sociales".

El segundo es la concepción marxista del conocimiento como actividad práctica, o como actividad sensible y concreta.

El tercero es la concepción del conocimiento verdadero como un proceso infinito, que tiende a la verdad absoluta con la acumulación de verdades relativas.

Si se quieren respetar estas tesis de la filosofía marxista, cada una de las cuales desempeña un papel fundamental en el sistema de dicha filosofía, se debe aceptar, por consiguiente, el modelo objetivo-activista de la relación cognoscitiva que forma con ellas un todo orgánico.

¿Cómo se plantea actualmente el problema de la objetividad del conocimiento?

¹² Cf. A. Schaff, *Niektóre zagadnienia marksistowskiej teorii prawdy* ("Algunos problemas de la teoría marxista de la sociedad"). Varsovia, 1959, pp. 47-65. A. Schaff, *Lenguaje y conocimiento*, ed. cit. (Capítulo "Lenguaje y realidad", y el V ensayo sobre la relación cognoscitiva a la luz de la sociología del conocimiento y del análisis del lenguaje.)

En primer lugar definamos lo que entendemos por el adjetivo "objetivo" que empleamos para calificar con más precisión el término "conocimiento".

Basta consultar cualquier diccionario filosófico para ver hasta qué punto este término es equívoco y con cuántas acepciones distintas, e incluso contradictorias, ha sido empleado por diferentes autores en diversas épocas. La solución que se impone en esta clase de situaciones es proponer una definición proyectiva que, por una parte respete dentro de lo posible el sentido establecido del término sin excluir demasiado las intuiciones corrientes en la literatura sobre el tema, y que por otra precise bajo su propia responsabilidad la significación de los términos empleados. De acuerdo con estos imperativos, distingo tres acepciones del término "objetivo" que utilizaremos a continuación.

Primero, es "objetivo" lo que procede del objeto. En este sentido, se entiende por "objetivo" el conocimiento que refleja (en una acepción determinada del verbo "reflejar") en la conciencia cognoscente el objeto que existe fuera e independientemente de ésta (de modo opuesto al conocimiento "subjetivo" que crea su objeto).

Segundo, es "objetivo" lo que es válido para todos y no sólo para tal o cual individuo. Por consiguiente, es "objetivo" el conocimiento que tiene una validez universal y no sólo individual (de modo opuesto al conocimiento "subjetivo" en sentido individual).

Tercero, es "objetivo" lo que está exento de emotividad y, por consiguiente, de parcialidad (de modo opuesto a lo "subjetivo" en el sentido de "coloreado emotivamente" y "parcial").

Tras haber intentado precisar el sentido de los términos "objetivo" y "subjetivo" en relación al conocimiento exami-

nemos cómo se presenta el postulado de la objetividad del conocimiento en el contexto de los distintos modelos de la relación cognoscitiva en general y del modelo objetivo-activista en particular.

En el marco de cada una de las versiones de la teoría del reflejo (sean los del primero y tercer modelo) puede presentarse la cuestión de la objetividad del conocimiento en el primer sentido del término "objetivo" definido antes.

Pero este sentido es el más trivial. Lo que aquí nos interesa principalmente es la "objetividad" en el segundo y tercer sentidos del término, bien entendido que sólo consideraremos conocimiento científico el practicado de manera competente y con la intención de descubrir la verdad objetiva.

¿Se puede afirmar la objetividad del conocimiento, queriendo decir con ello que posee una validez no sólo individual sino también universal, que es emotivamente incoloro e imparcial, cuando se admite al mismo tiempo que el sujeto cognoscente, como producto de las relaciones sociales, desempeña un papel activo en el proceso de conocimiento e introduce siempre en éste algo que procede específicamente de él, es decir un elemento subjetivo?

Sí y no. Todo depende del grado de precisión con que empleemos la expresión "conocimiento objetivo": sí, si no lo empleamos en un sentido absoluto; no, si lo concebimos en categorías absolutas.

Empecemos por la objetividad entendida como la ausencia de parcialidad y de coloración emotiva. Si el papel activo del sujeto no se ha invalidado por tal o cual presupuesto, es evidente que el conocimiento no es emotivamente incoloro, totalmente imparcial. ¿En este caso qué significa, pues, la "objetividad"? Equivale al postulado de eliminar al máximo el elemento emotivo y la parcialidad que deforman el cono-

cimiento verdadero, es decir lo elimina en el proceso cognoscitivo. La "objetividad", en esta acepción, siempre está afectada por la subjetividad y nunca puede ser absoluta; es humana y, por tanto, relativa (*este conocimiento es más objetivo que este otro*). Siempre constituye un proceso, un devenir.

Si se admite que el sujeto es activo en el proceso de conocimiento y, por tanto, que introduce necesariamente un factor subjetivo, es evidente que la "objetividad", en el sentido de validez no individual sino universal del conocimiento, no puede significar que esta validez es idéntica para todos; que todas las diferencias entre los sujetos cognoscentes desaparecen y sólo queda la verdad absoluta. Una vez más, se trata de cierta tendencia, de cierto proceso, y no de un estado inmutable. La "objetividad" en esta acepción también es una propiedad relativa (*tal conocimiento es más aceptado universalmente que aquel otro, lo que no coincide con el criterio de su verdad*) y no absoluta.

Así, dado el papel activo del sujeto cognoscente en el proceso cognoscitivo y conforme al segundo y tercer sentidos definidos antes, la "objetividad" sólo es una propiedad relativa del conocimiento: por una parte, sólo puede afirmarse al comparar los productos de los diversos procesos cognoscitivos; por otra parte, el conocimiento siempre es un proceso, un devenir, y no un dato fijo y definitivo.

El conocimiento científico y sus productos siempre son, por consiguiente, objetivo-subjetivos: objetivos con respecto al objeto a que se refieren y del cual son el "reflejo" específico, y por su validez universal relativa y por la eliminación relativa de su coloración emotiva; subjetivos, en un sentido más general, debido al papel activo del sujeto cognoscente.

Hemos establecido ya que el factor subjetivo siempre se da en el conocimiento, razón por la cual cabe preguntarse por

su relación con el factor objetivo-social. Puesto que ya he tratado este problema en otra obra,¹³ aquí me limitaré a resumir las ideas principales.

En los términos más generales, entendemos por factor subjetivo lo que el sujeto cognoscente introduce en el proceso de conocimiento. Nuestra concepción difiere del sentido dado tradicionalmente a la expresión "factor subjetivo". Efectivamente, no concebimos este factor como un elemento cognoscitivo independiente del objeto, puesto que esta clase de subjetivismo solamente constituye en nuestro criterio, una mera ficción especulativa. No lo reducimos tampoco a las opiniones individuales, que se oponen a las que tienen una validez universal, puesto que, a excepción de la mentira consciente practicada con fines propagandísticos, la frontera entre estas opiniones es muy fluida. Lo que nos interesa, por el contrario, es el papel activo del sujeto en el proceso de conocimiento, su influjo sobre dicho proceso y sus productos por medio de los factores que determinan el psiquismo y las actitudes del sujeto. Estos factores son sobre todo: la estructura del aparato perceptivo del sujeto; el lenguaje en que éste piensa y que le dota de un aparato conceptual que determina una articulación y una percepción dadas de la realidad; los intereses de clase y de grupo que codeterminan la elección que efectúa el individuo de su sistema de valores, etc.

Lo que nosotros denominamos aquí "factor subjetivo", puesto que es, metafóricamente hablando, la emanación del sujeto en el proceso de conocimiento, no posee un carácter individual y subjetivo como se admitía en general en los análisis tradicionales, sino que, por el contrario, tiene un carácter objetivo y social. Todas las mediaciones concretas

¹³ La ya citada. *Lenguaje y conocimiento*.

del "factor subjetivo" enumeradas anteriormente tienen, en efecto, una génesis y una naturaleza sociales. La cuestión es clara por lo que se refiere al lenguaje que la sociedad nos transmite por medio de la educación. También lo es respecto a las determinaciones sociales (étnicas, de clase, de grupo) del psiquismo y de las actitudes del sujeto, sobre todo en el ámbito de los sistemas de valores y de juicios; determinaciones que constituyen el objeto de las investigaciones de la antropología cultural, de la sociología del conocimiento, etc. Pero la cuestión ya no es tan evidente cuando nos referimos a la estructura del aparato perceptivo que indiscutiblemente ejerce una enorme influencia sobre el proceso de conocimiento, en su conjunto (a pesar de que las funciones del pensamiento no se agotan en la función de la percepción sensorial) y es muy individual; no obstante, incluso esta estructura desde la perspectiva de su génesis y de su evolución, también lleva el estigma de la sociedad humana y posee, pues, un carácter objetivo-social.

Entonces, ¿por qué calificamos nuestro factor de "subjetivo"? Porque está unido orgánicamente al sujeto cognoscente, considerado como "el conjunto de relaciones sociales". Ciertamente es nuestro "factor subjetivo" concebido en estos términos es objetivo-social, y no idealista subjetivo. Pero esto es un problema de concepción e interpretación.

Nuestros análisis sobre los modelos de la relación cognoscitiva nos llevan directamente a los problemas de la verdad y del conocimiento verdadero.

II. La verdad como proceso

El problema de la objetividad de la verdad histórica, que es el que nos interesa, nos obliga a considerar en nuestros

desarrollos epistemológicos preliminares no sólo el modelo de la relación cognoscitiva, sino también la verdad. Ahora bien, nos ocuparemos de ella en el contexto del conocimiento histórico, aunque constituye un problema típicamente filosófico. De nuevo se nos hace evidente la precariedad de las razones de la aversión de los historiadores contra la filosofía; la situación de hecho demuestra que la historia, al igual que las otras ciencias, plantea problemas que son por excelencia filosóficos y que no pueden resolverse honestamente sin recurrir al patrimonio de la filosofía. Es imposible eliminar de nuestro lenguaje términos tales como "verdad"; no obstante, basta una breve reflexión sobre este problema para rendirse a la evidencia de que se trata de un problema filosófico. Evidentemente puede también resolverse por sus propios medios, sin recurrir a la filosofía como disciplina científica, pero entonces lo que se hace es sólo reemplazar la filosofía, sin que nada cambie del carácter del problema y, además, puesto que se ignora el trabajo realizado en un ámbito concreto, existe el riesgo de redescubrir América o, lo que es más grave aún, decir tonterías.

Al analizar el problema de la verdad, introduciremos algunas definiciones y precisaremos nuestros puntos de vista de modo que se hagan evidentes las posiciones desde las cuales abordamos este problema. Con este fin, recordaré brevemente cuestiones que ya he desarrollado en otra obra mía,¹⁴ pero en términos nuevos que están en relación directa con el problema de la verdad absoluta y relativa y con el de la verdad total y parcial.

Empecemos con una aclaración: por "verdad" entendemos en nuestro texto "juicio verdadero" o "proposición verdadera". Renunciamos a una discusión sobre la verdad

¹⁴ *Ibid.*

de las normas y de los juicios de valor y sobre otros tipos de enunciados que no son proposiciones predicativas, y limitaremos claramente la extensión semántica del término "verdad".

En cuanto a la expresión "juicio verdadero", adoptamos la definición clásica de la verdad: un juicio es verdadero cuando de él se puede decir que lo que enuncia existe en la realidad tal como lo enuncia. Fácilmente se ve que la teoría clásica de la verdad hace juego con la teoría del reflejo, o en todo caso que ambas teorías están unidas estrechamente: si se acepta la posición de la teoría clásica de la verdad, no se puede rechazar la teoría del reflejo y viceversa. Más aún: ambas posiciones se complementan y teóricamente se implican una a otra.

La definición clásica de la verdad es una de las numerosas definiciones formuladas al respecto. Aún cuando remite al sentido común, muchos pensadores la conservan generalmente en su repertorio, pero prefieren esta o aquella definición especialmente por las dificultades que contiene. Tenemos para empezar su dificultad para explicar qué se entiende por "realidad" y por relación entre el juicio y su objeto (para unos adecuación, y para otros correspondencia, reflejo, conformidad, semejanza, reproducción, etc.), no obstante que esta relación es característica de la "verdad"; todo ello es problemático y da pie a encarnizadas discusiones entre las diversas escuelas filosóficas. Así pues, no sólo por razones doctrinales, aunque también ellas tienen algo que decir, sino también con el fin de evitar algunas dificultades teóricas, se han llevado a cabo distintos intentos para definir la verdad en términos más simples y fáciles de comprender: por ejemplo, como consentimiento universal, coherencia con el sistema, utilidad práctica, economía del pensamiento, etc., es decir de acuerdo con tal o cual criterio aceptado. Sin embargo, no se puede admitir

ninguna de estas definiciones sin rechazar también la teoría del reflejo y todas sus implicaciones filosóficas. Por otra parte, es fácil comprobar que ninguno de estos criterios mencionados (consentimiento universal, coherencia, etc.) garantiza la verdad del conocimiento, es decir no fundamenta la certeza de que lo que enunciamos, en virtud de estos criterios, es conforme a lo que es.

Por consiguiente, si en una ciencia cualquiera, en particular en la ciencia de la historia, afirmamos que nuestro juicio es verdadero, queremos decir que estamos convencidos (basándonos en pruebas científicas) de que nuestro juicio concuerda con su objeto real. Tal es la posición de la definición clásica de la verdad que cada uno de nosotros acepta casi intuitivamente en sus actividades. Por tanto, rechazamos las pretensiones de las restantes definiciones de la verdad, sin privarnos por ello de utilizar, en nuestra búsqueda de la verdad, los criterios que proponen. El consentimiento universal, la coherencia con el sistema, la utilidad práctica, etc. tienen cierta significación en nuestros análisis y constituyen los argumentos que incitan a una reflexión suplementaria sobre las diferentes proposiciones. Pero sólo incluiremos dichos criterios en este sentido.

Pero en esta perspectiva ¿cómo se presenta el problema de la objetividad de la verdad?

Si nos atenemos a su definición clásica, calificar con mayor aproximación la verdad como verdad objetiva es un pleonismo. Puesto que no puede existir otra verdad que la verdad objetiva, en el sentido de verdad de un juicio sobre la realidad objetiva, al igual que en el sentido de que la relación cognoscitiva es objetiva en la acepción antes citada (primer y tercer modelos de esa relación), lo contrario de la verdad objetiva sería la verdad subjetiva. Ahora bien, de acuerdo con la

definición clásica de la verdad, se da una *contradictio in dicto* entre el sustantivo "verdad" y el adjetivo "subjetivo", considerada como lo contrario de la "verdad objetiva", la verdad subjetiva equivale a falso. De ello resulta que toda verdad objetiva y que, por tanto, es inútil añadir el adjetivo "objetiva". Sin embargo, aunque entrañe un pleonismo, la expresión "verdad objetiva" puede conservar su valor para subrayar la objetividad de la relación cognoscitiva, tanto más cuanto que ya ha sido tradicionalmente empleada.

Por el contrario, es mucho más complicado discernir las verdades absolutas y las relativas, y en consecuencia, delimitar las consecuencias que de ello se desprenden para la comprensión del proceso de conocimiento.

El viejo litigio entre los partidarios de la verdad absoluta y de la verdad relativa afecta a dos objetos distintos, aunque ligados entre sí. El primero consiste en saber si un juicio dado (una proposición) es verdadero o falso independientemente (según los "absolutistas") o en dependencia (según los "relativistas") de las circunstancias, o sea de la persona que lo formula, del tiempo y del lugar en que es formulado. El segundo objeto se refiere al carácter total (según los primeros) o parcial (según los segundos) de las verdades adquiridas.

En el caso del primer objeto del litigio (propio del relativismo tradicional), el partidario de la teoría del reflejo no ve inconveniente alguno en rechazar el punto de vista de los relativistas que se inserta en una clara perspectiva subjetivista, y en dar la razón a los "absolutistas".¹⁵ ¿Qué argumentos

¹⁵ Uno de los más eminentes representantes de sus puntos de vista fue Kazimierz Twardowski. Cf. K. Twardowski, *O tak zwanych prawdach względnych*, en *Rozprawy i artykuły filozoficzne* ("A propósito de las verdades llamadas relativas", en *Estudios y artículos filosóficos*) Lvov 1927.

oponen estos últimos a los relativistas que afirman que un juicio dado es verdadero o falso en función de la persona, del tiempo y del lugar? Les responden con toda razón que sus argumentos se fundan en los malentendidos que se originan por el uso de términos equívocos (tales como: "yo", "ahora" y "aquí") y a las proposiciones elípticas, o sea a los enunciados en los que no se precisa la persona, el lugar y el tiempo de la acción (por ejemplo: "las aceitunas son muy buenas", "hoy llueve", "aquí hace calor"). La apariencia de que la verdad del enunciado varía con el objeto, el lugar y el tiempo, es resultado de un malentendido, puesto que se trata de proposiciones indeterminadas (elípticas) por los términos empleados. Basta remediar esta indeterminación para que desaparezcan los malentendidos. Si se desarrollan las construcciones elípticas determinando el sujeto, el tiempo y el lugar ("yo encuentro estas aceitunas muy buenas" en vez de "las aceitunas son muy buenas"; "hoy, tal día, a tal hora, en tal sitio llueve" en vez de "hoy llueve"; "aquí, en tal sitio y en tal momento, tengo calor" en vez de "hace calor aquí") las proposiciones que se obtienen son verdaderas o falsas independientemente de la persona que las enuncia y del lugar y el instante en que son formuladas.

En cuanto al segundo objeto del litigio entre los "absolutistas" y los "relativistas", adeptos respectivamente de la verdad total y de la verdad parcial, la definición clásica de la verdad y la teoría del reflejo, que son las posiciones de que partimos, nos aconsejan situarnos al lado de los relativistas con tanta firmeza como antes, al pronunciarnos contra su concepción de la relatividad de la verdad. Pero empecemos por desnudar el problema del ropaje verbal que motiva su ambigüedad: la controversia opone ahora a quienes consideran que sólo puede ser verdadero el conocimiento total, completo

v, por tanto, eterno e inmutable, y a quienes consideran que la verdad puede ser, con algunas excepciones, y debe ser parcial, incompleta y, por tanto, variable en la medida en que se desarrolla nuestro conocimiento del objeto dado.

Pero, en este punto, dos cuestiones atraen nuestra atención.

La primera es la legitimidad del empleo de las expresiones "verdad absoluta" y "verdad relativa" para ambos objetos del litigio. Si bien el empleo de los términos "absoluto" y "relativo" está justificado cuando la verdad se pone en relación con el sujeto y las circunstancias de tiempo y de lugar, este mismo empleo remite más bien a la tradición, y no a la mejor, en el caso de la verdad considerada como total o parcial. En este último caso ¿qué demuestra la referencia a las circunstancias? Solamente el hecho de que la verdad total es inmutable, y, en consecuencia, eterna, mientras que la verdad parcial es variable, y, por tanto está ligada a un tiempo determinado. No obstante, este punto de apoyo es frágil ya que la "relatividad" aquí no significa que la verdad se refiera a un tiempo y a un lugar (en tales circunstancias este juicio es verdadero; en estas otras, es falso), sino que indica solamente que el conocimiento es acumulativo, que se desarrolla en el tiempo y que este desarrollo va acompañado de un cambio de las verdades formuladas tras este conocimiento. En consecuencia, con el fin de evitar los malentendidos verbales y los errores lógicos subsiguientes que de ello se siguen, es mejor distinguir, también desde el punto de vista terminológico, la verdad absoluta y la relativa por una parte y la verdad total y la parcial por otra.

Segundo, la palabra misma "verdad" posee en los dos casos una connotación diferente. En el primer caso, designa, de acuerdo con nuestra definición previa, todo "juicio verdadero" o toda "proposición verdadera"; en el segundo, la

empleamos como forma abreviada de la expresión "conocimiento verdadero". Si bien ambas significaciones están estrechamente ligadas, no se recubren. El conocimiento de un objeto no equivale necesariamente a un juicio único; por el contrario, al reflejar los diversos aspectos y las distintas fases del desarrollo del objeto, se compone de una serie de juicios y constituye un proceso. Un juicio evidentemente también puede cambiar, hacerse más completo, más complejo, lo que siempre está en función del desarrollo del conocimiento e influye a su vez sobre la forma de este conocimiento. Por consiguiente, un juicio también puede ser un proceso, aunque no necesariamente (esto se refiere a las verdades parciales absolutas que, por tanto, son inmutables, tales como: "dos por dos son cuatro" o "Luis XVI fue ejecutado en 1793"). El conocimiento, por el contrario, siempre es un proceso a causa de la infinitud de la realidad estudiada (en el sentido de cantidad infinita de relaciones de cada objeto con los restantes, y en el sentido del desarrollo infinito de la realidad).

Se trata, pues, no sólo de la verdad total y parcial, sino también del punto de vista de su relación con el tiempo, de la verdad que todavía podemos calificar como absoluta (inmutable) y relativa (mudadiza), teniendo en cuenta el hecho de que tras de haber limitado las ambiciones del conocimiento, se llega en algunos casos a un conocimiento exhaustivo y, por consiguiente, inmutable de un aspecto de la realidad. Esto constituye un argumento suplementario en favor de la conservación de la distinción terminológica propuesta antes.

De todo cuanto hemos dicho (y esto es, probablemente, el desarrollo más importante) se deduce que el conocimiento es un proceso y que, por consiguiente, la verdad también lo es.

Esta conclusión es sumamente importante para la elaboración de nuestra concepción de la teoría del reflejo. Por otra

parte, esta conclusión la hemos basado, en gran medida, en nuestra tesis, según la cual la teoría marxista del reflejo podía estar construida sobre el modelo objetivo-activista de la relación cognoscitiva.

El objeto del conocimiento es infinito, tanto si se trata del objeto considerado como la totalidad de la realidad o del objeto captado como un fragmento cualquiera o un aspecto de lo real. En efecto, tanto la realidad en su totalidad como cada uno de sus fragmentos son infinitos en la medida en que es infinita la cantidad de sus correlaciones y de sus mutaciones en el tiempo. El conocimiento de un objeto infinito debe ser, por tanto, también infinito; debe constituir un proceso infinito: el proceso de acumulación de las verdades parciales. En y por este proceso, enriquecemos incesantemente nuestro conocimiento tendiendo hacia el límite que es el conocimiento completo, exhaustivo, total, que, como el límite matemático, no puede ser alcanzado en un solo acto cognoscitivo, permaneciendo siempre un devenir infinito, tendiendo hacia...

Engels ha expresado muy bien esta idea, desarrollando una de las tesis fundamentales de la gnoseología marxista:

"... Si alguna vez llegara la humanidad al punto de no operar más que con verdades eternas, con resultados del pensamiento que tuvieran validez soberana y pretensión incondicionada a la verdad, habría llegado con eso al punto en el cual se habría agotado la infinitud del mundo intelectual según la realidad igual que según la posibilidad; pero con esto se habría realizado el famosísimo milagro de la infinitud finita."¹⁶

El conocimiento es, pues, un proceso infinito, pero un proceso que acumula las verdades parciales que la humanidad establece en las distintas etapas de su desarrollo histórico:

¹⁶ F. Engels, *Anti-Dühring*, Ed. Sociales, París, 1963, p. 120 (Ed. esp.: Editorial Grijallo, México, 1968, p. 76).

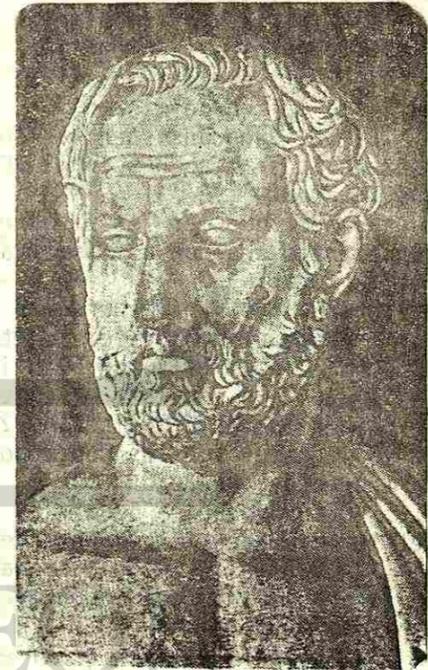
ampliando, limitando, superando esas verdades parciales. El conocimiento siempre se basa en ellas y las adopta como punto de partida para un nuevo desarrollo.

Lo que acabamos de afirmar sobre el conocimiento también es válido para la verdad. La "verdad" equivale, ciertamente, a un "juicio verdadero" o a una "proposición verdadera", pero también significa el "conocimiento verdadero". En este sentido, es un devenir: al acumular las verdades parciales, el conocimiento acumula el saber y en un proceso infinito tiende hacia la verdad total, exhaustiva y, en este sentido, absoluta.

La tesis sobre el conocimiento y sobre la verdad como proceso es una tesis general y por ello poco concreta. Para analizar los distintos dominios de la ciencia (o sea del conocimiento) debería procederse a una aplicación concreta de esa tesis general. Con este fin, se comprueba que es necesario establecer cuáles son las verdades parciales de que dispone una ciencia determinada y examinar cómo, a partir de ellas, progresa el proceso de acercamiento a la verdad total y, en este sentido, absoluta. La ilustración de las soluciones extremas a este respecto son las matemáticas por un lado y la ciencia de la historia por el otro.

Al estudio de este proceso en el dominio de la ciencia de la historia dedicaremos precisamente de modo especial los capítulos siguientes.

Busto de Tucídides



UN CUESTIONARIO SOBRE EL PUNTO 1.3.1.

- 1) ¿Por qué es importante la función de la filosofía en el proceso del conocimiento?
- 2) ¿Cuáles son, según Schaff, las dos formas para actuar en el problema del conocimiento?
- 3) ¿Cuál es la tríada tradicional que surge en cada estudio del proceso del conocer?
- 4) ¿A qué llama Schaff "proceso de conocimiento"?
- 5) ¿Cómo se podría explicar el primer modelo del desarrollo del conocimiento? ¿Y el segundo y el tercero?
- 6) ¿Cuál es la cimentación que establece Schaff para esta tipología del saber?
- 7) ¿Cómo analiza Schaff el modelo marxista del conocimiento?
- 8) ¿En qué consisten las dos concepciones sobre el sujeto cognoscente? (Explicarlas sucintamente).
- 9) ¿Por qué las Tesis sobre Feuerbach representan una nueva filosofía revolucionaria?
- 10) ¿Cuáles son los efectos de la tesis de Marx de que el hombre (el sujeto) es el conjunto de sus relaciones sociales?
- 11) ¿En qué consiste el comentario dúplice de Schaff sobre las Tesis I y V?
- 12) ¿Cuáles son los dos modos de comprender la teoría del reflejo?
- 13) ¿Cómo plantea Schaff el discernimiento del tercer modelo del proceso del conocimiento?
- 14) ¿Cuál es el diseño actual del problema de la objetividad del conocimiento, según Schaff?
- 15) ¿Cómo relaciona Schaff el factor

subjetivo del conocimiento con el factor objetivo-social?

II. La verdad como proceso

- 16) ¿A qué se llama "problema de la objetividad de la verdad histórica como problema filosófico"?
- 17) ¿Cómo analiza Schaff el problema de la verdad?
- 18) ¿Qué entiende Schaff por "verdad", por "realidad", por "relación entre el juicio y su objeto" y por la expresión "nuestro juicio es verdadero"?
- 19) ¿Cómo se presenta el problema de la objetividad de la verdad?
- 20) ¿A qué se llaman "verdades absolutas" y a qué "verdades relativas"?
- 21) ¿Por qué afirmamos que el conocimiento es un proceso y la verdad también lo es?
- 22) ¿Por qué el objeto del conocimiento es infinito y es un devenir?
- 23) ¿A qué equivale el término "verdad"?

1.3.2. ADOLFO SANCHEZ VAZQUEZ: LA PRAXIS Y EL CONOCIMIENTO

SANCHEZ VAZQUEZ, ADOLFO

Filosofía de la praxis,
Editorial Grijalbo, Colección:
Ciencias Económicas y Sociales,
México, 1972; pp. 123-133.

Maestro emérito de la Universidad Nacional Autónoma de México (desde fines de 1984), el doctor Adolfo Sánchez Vázquez es un distinguido profesor de filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la máxima casa de estudios mexicana. Ha explicado cursos y conferencias en varias universidades europeas y latinoamericanas, entre éstas la de Nuevo León, siendo profesor huésped de nuestra Facultad de Filosofía y Letras. Es autor de obras eminentes, entre las cuales destacamos las siguientes: Rousseau en México (Grijalbo, México, 1969), Antología de textos de estética y teoría del arte (UNAM, México, 1972), Las ideas estéticas de Marx (Era, México, 1975), Estética y marxismo (Era, dos tomos, México, 1975), Del socialismo científico al socialismo utópico (Era, México, 1975) Ética (Grijalbo, México, 1978), Sobre arte y revolución (Grijalbo, México, 1979), Filosofía de la praxis (Grijalbo, México, 1980), Filosofía y economía en el joven Marx (Grijalbo, México, 1982), Sobre filosofía y marxismo (Univ. Autónoma de Puebla, Puebla, 1983) y Ensayos marxistas

sobre filosofía e ideología (Océano, Barcelona, 1983). Además, ha escrito numerosos artículos, ensayos e introducciones en libros y revistas. Pertenece a varias asociaciones filosóficas nacionales y extranjeras.

CUESTIONES PLANTEADAS EN ESTE APARTADO

- 1) La filosofía de Marx como una verdadera filosofía de la praxis, contenida en sus Tesis sobre Feuerbach pero con antecedente en sus Manuscritos económico-filosóficos.
- 2) Una filosofía que al mismo tiempo que interpreta al mundo, busca su transformación revolucionaria.
- 3) Una concepción de la objetividad basada en la praxis.
- 4) Diversos aspectos de la praxis: como fundamento y criterio de verdad, fin del conocimiento, superadora de la antítesis entre idealismo y materialismo.
- 5) Las interpretaciones de Marx sobre la praxis no llevan a las mismas conclusiones. Dos ejemplos disímolos: Gramsci y Kosík.

La praxis como fundamento del conocimiento Tesis I

- 6) La Tesis I sobre Feuerbach, de Marx.
- 7) Contraposición del materialismo tradicional y el idealismo.
- 8) Crítica al materialismo tradicional: la teoría del conocimiento como visión o contemplación.



9) Homenaje de Marx al idealismo, pero señalando sus limitaciones.

10) La superación del idealismo y del materialismo tradicional.

11) El verdadero sentido de la Tesis I.

La praxis como criterio de verdad (Tesis II)

12) La Tesis II sobre Feuerbach, de Marx.

13) La verdad se prueba y se demuestra en la práctica.

14) Los juicios verdaderos y falsos.

15) La interpretación cuidadosa de la relación verdad/falsedad.

16) La práctica no habla por sí misma.

17) La unidad de la teoría y la práctica en un doble movimiento.

La praxis revolucionaria como unidad del cambio del hombre y de las circunstancias
Tesis III

18) La praxis que transforma la sociedad.

19) Aspectos de la Tesis III.

20) La concepción del cambio social en los siglos xviii y xix: el hombre como una materia pasiva, que se deja moldear por el medio o por otros hombres.

21) La crítica de Marx a la concepción "utópico-pedagógica" del cambio social.

22) La práctica revolucionaria en la transformación de las circunstancias y en la autotransformación del hombre.

23) La conversión de la praxis: de categoría gnoseológica a categoría sociológica, o sea, a una praxis revolucionaria.

El papel decisivo de la praxis en las «Tesis sobre Feuerbach»

El problema de las relaciones entre el hombre y la naturaleza le permite a Marx avanzar, a despecho de cierto antropologismo, hacia una concepción que sitúa a la actividad práctica humana en el centro de su concepción y que haga de su filosofía una verdadera «filosofía de la praxis». Los rasgos esenciales de esta filosofía aparecen ya con gran nitidez en sus *Tesis sobre Feuerbach*, obra inmediatamente posterior a los *Manuscritos* y casi contemporánea de *La ideología alemana*.

Desenvolviendo un contenido ya implícito en los *Manuscritos* (la práctica como fundamento de la unidad del hombre y de la naturaleza, y de la unidad sujeto-objeto), Marx formula en sus *Tesis sobre Feuerbach* una concepción de la objetividad, fundada en la praxis, y define su filosofía como la filosofía de la transformación del mundo. (Ambos momentos, como veremos, aparecen estrechamente vinculados entre sí, pues si la praxis es elevada a la condición de fundamento de toda relación humana, es decir, si la relación práctica sujeto-objeto es básica y originaria, la relación sujeto-objeto en el plano del conocimiento tiene que inscribirse en el horizonte mismo de la práctica. (El problema de la objetividad, de la existencia o tipo de existencia de los objetos, sólo puede plantearse en el marco mismo de la praxis. Es decir, al poner en el centro de toda relación humana la actividad práctica, transformadora, del mundo, esto no puede dejar de tener consecuencias profundas en el terreno del conocimiento. La praxis aparecerá como fundamento («Tesis I»), criterio de verdad («Tesis II») y fin del conocimiento. La oposición entre idealismo y materialismo metafísico, o entre idealismo y realismo, cobra un nuevo sesgo. La intervención de la praxis en el proceso de conocimiento lleva a superar la antítesis entre idealismo y materialismo, entre la concepción del conocimiento como conocimiento de objetos producidos o creados por la conciencia y la concepción que ve en él una mera reproducción ideal de objetos en sí. (Es decir, al convertirse la práctica en fundamento, criterio de su verdad y fin del conocimiento, las dos posiciones tienen que ser trascendidas, y de la misma manera que no es posible quedarse, una vez admitido el papel decisivo de la praxis, en una teoría idealista del conocimiento, tampoco es posible atenerse ya a una teoría realista como la del materialismo tradicional que no es sino un desenvolvimiento del punto de vista del realismo ingenuo.

Debemos advertir, sin embargo, que el examen de las consecuencias que tiene la introducción de la praxis en la relación de conocimiento no lleva en los intérpretes de Marx a las mismas conclusiones. Para unos, el hecho de que la praxis sea un factor en nuestro conocimiento no significa que no conozcamos cosas en sí; para otros, la aceptación de este papel decisivo de la praxis entraña que no conocemos lo que las cosas son en sí mismas, al margen de su relación con el hombre, sino cosas humanizadas por la praxis e integradas, gracias a ella, en un mundo humano (punto de vista de Gramsci); por último, se sostiene acertadamente que

⁶⁵ *Ibidem*, p. 101.
⁶⁶ *Ibidem*, p. 102.

sin la praxis como creación de la realidad humana-social no es posible el conocimiento de la realidad misma (posición de K. Kosik).

(Todas estas posiciones pretenden apoyarse en las *Tesis sobre Feuerbach*. De ahí la necesidad de volver al texto mismo de Marx y tratar de establecer su verdadero sentido, que, a juzgar por las interpretaciones diversas e incluso opuestas a que da lugar, se nos presenta, en un principio, con un carácter problemático. Pasemos, pues, al examen de algunas de las *Tesis sobre Feuerbach*.

La praxis como fundamento del conocimiento

«Tesis I»:

La falla fundamental de todo el materialismo precedente (incluyendo el de Feuerbach) reside en que sólo capta el objeto (*Gegenstand*), la realidad, lo sensible, bajo la forma de *objeto* (*Objekt*) o de *contemplación* (*Anschauung*), no como *actividad humana sensorial*, como *práctica*; no de un modo subjetivo. De ahí que el lado *activo* fuese desarrollado de un modo abstracto, en contraposición al materialismo, por el idealismo, el cual, naturalmente, no conoce la actividad real, sensorial, en cuanto tal. Feuerbach aspira a objetos sensibles, realmente distintos de los objetos conceptuales, pero no concibe la actividad humana misma como una actividad objetiva (*gegenstandliche*). Por eso, en *La esencia del cristianismo* sólo se considera como auténticamente humano el comportamiento teórico y en cambio la práctica sólo se capta y se plasma bajo su sucia forma judía de manifestarse. De ahí que Feuerbach no comprenda la importancia de la actividad «revolucionaria», de la actividad «crítico-práctica».⁶⁷

Toda esta primera Tesis tiende a contraponer el materialismo tradicional y el idealismo por lo que toca al modo de concebir el objeto y, por tanto, a la relación cognoscitiva del sujeto con él. (Una y otra posición quedan negadas, pero con su negación quedan señalados, a su vez, la necesidad de su superación y el plano en que puede darse esa supera-

⁶⁷ C. Marx, *Tesis sobre Feuerbach*, ed. cit., p. 633.

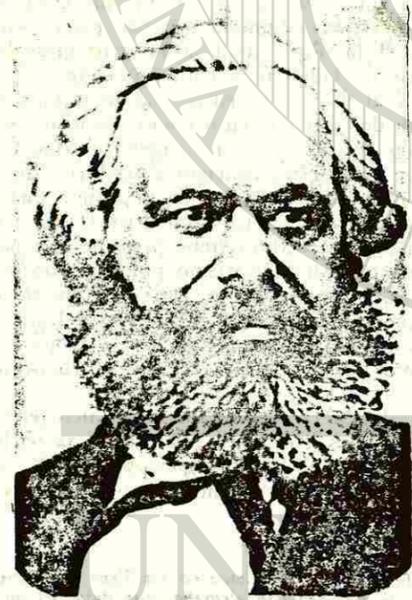
ción (la concepción de la actividad humana como actividad sensorial, real, objetiva, es decir, como praxis).

La crítica del materialismo tradicional se hace con referencia a su modo de captar el objeto. Hay que advertir que Marx utiliza en alemán dos términos para designar objeto: la primera vez dice *Gegenstand*; la segunda, *Objekt*. Con esta diversa designación, Marx quiere distinguir el objeto como objetivación no sólo teórica sino práctica, y el objeto en sí que es el que entra en relación cognoscitiva de acuerdo con el materialismo. *Objekt* es el objeto en sí, exterior al hombre y a su actividad. El objeto es aquí lo que se opone al sujeto; algo dado, existente en sí y por sí, no un producto humano. La relación que corresponde ante este objeto exterior y subsistente de por sí es una actitud pasiva por parte del sujeto, una visión o contemplación. El sujeto se limita a recibir o reflejar una realidad; el conocimiento no es sino el resultado de la acción de los objetos del mundo exterior sobre los órganos de los sentidos. El objeto es captado *objetivamente*, es decir, no como producto de la actividad práctica, no de un modo *subjetivo*. La subjetividad —entendida aquí como actividad humana sensible, como *práctica*— es contrapuesta a la objetividad, a la existencia del objeto como objeto en sí, dado en la contemplación.

La teoría que Marx atribuye —y critica— al materialismo tradicional es la teoría del conocimiento como visión o contemplación de acuerdo con la cual, la imagen sensible del objeto que se imprime en nuestra conciencia traduce, sin la alteración del sujeto cognoscente, lo que es el objeto en sí. Este papel pasivo, inactivo, del sujeto, característico del materialismo tradicional, es el que Marx tiene presente al señalar la necesidad de sustituir su objetivismo por una concepción de la realidad, del objeto, como actividad humana, como *práctica*, es decir, *subjetivamente*. El objeto del conocimiento es producto de la actividad humana, y como tal —no como mero objeto de la contemplación— es conocido por el hombre.

La crítica de Marx al materialismo tradicional incluyendo al de Feuerbach estriba, pues, en que, a juicio suyo, ve en lo real, en el objeto, el «otro» del sujeto, algo opuesto a él, en vez de considerarlo *subjetivamente*, como el producto de su actividad.⁶⁸

⁶⁸ Lo que Marx no dice tan explícitamente en sus *Tesis* lo expresa sin rodeos en este pasaje de *La ideología alemana*, que data del mismo tiempo:



El conocimiento lo es de un mundo creado por el hombre, es decir, inexistente fuera de la historia, de la sociedad y la industria. Esto es justamente lo que —según Marx— ignora el materialismo tradicional.

En contraposición a esto, el idealismo sí ha visto y desarrollado el «lado activo», la actividad subjetiva en el proceso de conocimiento. El sujeto no capta objetos dados, en sí, sino productos de su actividad. Marx tiene presente la concepción idealista del conocimiento que inaugura Kant, y de acuerdo con la cual el sujeto conoce un objeto que él mismo produce. Marx reconoce el mérito del idealismo por haber señalado este papel activo del sujeto en la relación sujeto-objeto. Pero esta actividad es —en la filosofía idealista— la del sujeto en cuanto sujeto consciente, pensante; de ahí que sea considerada abstractamente, ya que no incluye la actividad práctica, sensible, real.

Este homenaje que Marx rinde al idealismo, al mismo tiempo que señala sus limitaciones, prueba que la solución para él está en una superación de la posición idealista y en modo alguno en una vuelta a la actitud contemplativa, realista, ingenua, que justamente el idealismo había venido a demoler. Como éste, Marx formula una concepción del objeto como producto de la actividad subjetiva, pero entendida no ya abstractamente, sino como actividad real, objetiva, material. Como el idealismo también, Marx concibe el conocimiento en relación con esta actividad, como conocimiento de objetos producidos por una actividad práctica, de la cual la actividad pensante, de la conciencia —única que tenía presente el idealismo—, no podría ser separada.

La superación del idealismo y del materialismo tradicional había de consistir, pues, en la negación de la actitud contemplativa del segundo así como en la negación de la actividad en sentido idealista, especulativo. La verdadera actividad es revolucionaria, crítico-práctica; es decir, transformadora y, por tanto, revolucionaria, pero crítica y práctica a la vez,

No ve [Feuerbach] que el mundo sensible que le rodea no es algo directamente dado desde toda una eternidad y constantemente igual a sí mismo, sino el producto de la industria y el estado social, en el sentido de que es un producto histórico, el resultado de la actividad de toda una serie de generaciones, cada una de las cuales se encarama sobre los hombros de la anterior, sigue desarrollando su industria y su intercambio y modifica su organización social con arreglo a las nuevas necesidades. Hasta los objetos de la «certeza sensorial» más simple le vienen dados solamente por el desarrollo social, la industria y el intercambio comercial. (C. Marx y F. Engels, *La ideología alemana*, ed. cit., p. 45.)

o sea, teórico-práctica: teórica, sin ser mera contemplación, ya que es teoría que guía la acción; y práctica, o acción guiada por la teoría. La crítica —la teoría o la verdad que entraña— no existe al margen de la praxis.

Resumamos lo que esta «Tesis I» aporta. Marx ha puesto la práctica como fundamento del conocimiento al rechazar la posibilidad de conocer al margen de la actividad práctica del hombre (posición del materialismo tradicional) y al negar también la posibilidad de un verdadero conocimiento si el objeto es considerado como mero producto de la conciencia (posición del idealismo). Conocer es conocer objetos en cuanto se integran en la relación entre el hombre y el mundo, o entre el hombre y la naturaleza, que se establece gracias a la actividad práctica humana.

La práctica es fundamento y límite del conocer y del objeto humanizado que, como producto de la acción, es objeto del conocimiento. Fuera de ese fundamento o más allá de ese límite está la naturaleza exterior que aún no es objeto de la actividad práctica y que, mientras permanezca en su existencia inmediata, viene a ser una cosa en sí, exterior al hombre, destinada a convertirse en objeto de la praxis humana y, por tanto, en objeto de conocimiento.

Marx no niega la existencia de una naturaleza al margen de la praxis o anterior a la historia, pero la naturaleza que existe efectivamente para él se da sólo *en* y *por* la práctica. De este modo, Marx acepta la prioridad ontológica de una naturaleza al margen de la praxis que reduce cada vez más su ámbito para transformarse en naturaleza humanizada. En *La ideología alemana* Marx es bastante explícito al sostener que la praxis es el fundamento del mundo en que hoy nos desenvolvemos, sin que ello implique la negación de una naturaleza anterior a la praxis.⁶⁹ Y justamente por ser

⁶⁹ ... ¿Qué sería de la ciencia natural, a no ser por la industria y el comercio? Incluso esta ciencia natural «pura» sólo adquiere tanto su fin como su material solamente gracias al comercio y a la industria, gracias a la actividad sensible de los hombres...

Y se agrega: «... Es esta actividad, este continuo laborar y crear sensibles, esta producción, la base de todo el mundo sensible...» En cuanto a la naturaleza exterior, en sí, al margen de la actividad práctica del hombre, se dice un poco más adelante:

Es cierto que queda en pie, en ello, la prioridad de la naturaleza exterior... Por lo demás, esta naturaleza anterior a la historia humana no es la naturaleza en que vive Feuerbach, sino una natu-

fundamento del mundo real que hoy existe, la praxis proporciona a la ciencia, al conocimiento, no sólo su fin, sino su objeto. Todo esto reafirma lo que Marx había dicho antes en los *Manuscritos de 1844*, al hablar de las relaciones entre el hombre y la naturaleza.

Así, pues, al concebir Marx el objeto como actividad subjetiva, como producto de su acción, no niega por principio la existencia de una realidad absolutamente independiente del hombre, exterior a él, es decir, una realidad en sí. Lo que niega es que el conocimiento sea mera contemplación, al margen de la práctica. El conocimiento sólo existe en la práctica, y lo es de objetos integrados en ella, de una realidad que ha perdido ya, o está en vías de perder, su existencia inmediata, para ser una realidad mediada por el hombre.

Tal es, a nuestro juicio, el verdadero sentido de la «Tesis I» al concebir el objeto como producto de la actividad humana y entender esta actividad como actividad real, objetiva, sensible, es decir, como práctica.

La praxis como criterio de verdad

Veamos ahora la «Tesis II», cuya importancia es capital, ya que nos hace ver el papel de la práctica en el conocimiento en una nueva dimensión: no sólo proporciona el objeto del conocimiento sino también el criterio de su verdad.

El problema de si puede atribuirse al pensamiento humano una verdad objetiva no es un problema teórico, sino un problema práctico. Es en la práctica donde el hombre debe demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poder, la terrenalidad de su pensamiento. La disputa en torno a la realidad o irrealidad del pensamiento —aislado de la práctica— es un problema puramente escolástico.⁷⁰

Esta tesis se desprende de la anterior. Si la praxis es fundamento del conocimiento, es decir, si el hombre sólo conoce un mundo en tanto que es objeto o producto de su actividad, y si, además, sólo lo conoce porque actúa prácticamente, y

raleza que, fuera tal vez de unas cuantas islas coralíferas australianas de reciente formación, no existe hoy en parte alguna, ni existe tampoco, por tanto, para Feuerbach. (C. Marx y F. Engels, *La ideología alemana*, ed. cit., pp. 46-47.)

⁷⁰ C. Marx, *Tesis sobre Feuerbach*, ed. cit., p. 634.

gracias a su actividad real, transformadora, ello significa que el problema de la verdad objetiva, o sea, de si nuestro pensamiento concuerda con las cosas que preexisten a él, no es un problema que pueda resolverse teóricamente, en una mera confrontación teórica de nuestro concepto con el objeto o de mi pensamiento con otros pensamientos. Es decir, la verdad de un pensamiento no puede fundarse si no se sale de la esfera misma del pensamiento. Para mostrar su verdad tiene que salir de sí mismo, plasmarse, cobrar cuerpo en la realidad misma, bajo la forma de actividad práctica. Sólo entonces, poniéndolo en relación con la praxis en cuanto que esta se halla impregnada por él, y el pensamiento, a su vez, es, en la praxis, un pensamiento plasmado, realizado, podemos hablar de su verdad o falsedad. Es en la práctica donde se prueba y se demuestra la verdad, la «terrenalidad», del pensamiento. Fuera de ella no es verdadero ni falso, pues la verdad no existe en sí, en el puro reino del pensamiento, sino en la práctica. En este sentido, dice Marx que la disputa en torno a la verdad o falsedad (realidad o irrealidad) del pensamiento, al margen de la práctica, es una cuestión puramente escolástica. Es decir, al juzgar la verdad o la falsedad de una teoría no podemos aislarla de la práctica.

Pero, ¿cómo puedo afirmar que la práctica prueba una verdad, en tanto que otra demuestra la falsedad de una teoría? Marx no da aquí una respuesta a esta cuestión. Pero la respuesta podemos hallarla a partir de su concepción de la praxis como actividad real, material, adecuada a fines. La acción transformadora de la realidad tiene un carácter teleológico, pero los fines que se aspira a materializar se hallan, a su vez, condicionados, y tiene por base el conocimiento de la realidad que se quiere transformar. Si al actuar se logran los fines que se perseguían, ello significa que el conocimiento de que se partió para trazar esos fines es verdadero. Es en la acción práctica sobre las cosas donde se demuestra si nuestras conclusiones teóricas sobre ellas son verdaderas o no. Si partiendo de determinados juicios sobre la realidad nos proponemos alcanzar cierto resultado y éste no se produce, ello significa que el juicio en cuestión era falso.

Pero hay que cuidarse de interpretar esta relación entre verdad y aplicación venturosa, o entre falsedad y fracaso, en un sentido pragmatista, como si la verdad o la falsedad fueran determinadas por el éxito o el fracaso. Si una teoría ha podido ser aplicada con éxito es porque era verdadera, y no al revés (verdadera porque ha sido aplicada eficazmente). El éxito no constituye la verdad; simplemente la

trasparenta, o sea, hace visible que el pensamiento reproduce adecuadamente una realidad.

Este papel de la práctica como criterio de verdad no debe entenderse, por otra parte, en el sentido de que proporcione en forma directa e inmediata dicho criterio de validez, de tal manera que bastaría abrir los ojos a ella o proceder a una simple lectura de la práctica para que encontraríamos inscrito en ésta —como una evidencia— el criterio de verdad. Ahora bien, la práctica no habla por sí misma, y los hechos prácticos —como todo hecho— tienen que ser analizados, interpretados, ya que no revelan su sentido a la observación directa e inmediata o a una aprehensión intuitiva. El criterio de verdad está en la práctica, pero sólo se descubre en una relación propiamente teórica con la práctica misma. Tal intervención de la teoría para que la verdad inscrita en la praxis se haga transparente la señala Marx, a nuestro juicio, en la «Tesis VIII», en estos términos: «Todos los misterios que inducen a la teoría al misticismo encuentran su solución racional en la práctica humana y en la comprensión de esta práctica.»⁷¹ (Cursivas nuestras.) De este modo, las «Tesis II» y «III» establecen la unidad de la teoría y la práctica en un doble movimiento: de la teoría a la práctica, en la «Tesis I», y de esta última a la teoría, en la «Tesis VIII». Así, pues, la concepción de la práctica como criterio de verdad se opone tanto a una concepción idealista del criterio de validez del conocimiento, de acuerdo con la cual la teoría tendría en sí misma el criterio de su verdad, como una concepción empirista conforme a la cual la práctica proporcionaría en forma directa e inmediata el criterio de verdad de la teoría.

Tal es el papel de la práctica como criterio de verdad, independientemente de las formas específicas que pueda adoptar en las diferentes ciencias, así como de las limitaciones de su aplicabilidad que impiden que hagamos de ella un criterio absoluto de verdad.

La praxis revolucionaria como unidad del cambio del hombre y de las circunstancias

En la «Tesis III» se pone el acento en la práctica revolucionaria como praxis que transforma la sociedad, y, con este motivo, Marx se opone a la concepción materialista anterior

⁷¹ *Ibidem*, p. 635.

de la transformación del hombre, transformación que era reducida a una labor de educación de una parte de la sociedad sobre otra.

La teoría materialista del cambio de las circunstancias y de la educación olvida que las circunstancias las hacen cambiar los hombres y que el educador necesita, a su vez, ser educado. Tiene, pues, que distinguir en la sociedad dos partes, una de las cuales se halla colocada por encima de ella.

La coincidencia del cambio de las circunstancias con el de la actividad humana o cambio de los hombres mismos, sólo puede concebirse y entenderse racionalmente como práctica revolucionaria.⁷²

Marx tiene presente aquí la idea de la transformación social que sostenían los ilustrados y materialistas del siglo XVIII, y que Feuerbach y los socialistas utópicos, en el siglo XIX, no hacen más que continuar.

De acuerdo con esta concepción, el hombre es producto de las circunstancias, del medio; se halla determinado por éste (teoría de Voltaire en Francia), pero no rigurosamente, ya que junto a la influencia del medio se admite la influencia aún más decisiva de la educación. La Ilustración —y particularmente la alemana con Goethe, Herder— concibe la transformación de la humanidad como una vasta empresa de educación. Esta concepción de la transformación educativa de la humanidad tiene por base la idea del hombre como ser racional. El progreso de la humanidad exige la disipación de los prejuicios y el dominio de la razón. Basta iluminar, esclarecer, la conciencia con la luz de la razón para que la humanidad progrese, entre en la edad de la razón y viva en un mundo construido conforme a principios racionales.

La educación permite que el hombre pase del reino de las «sombras», de la «superstición», al reino de la razón. Educar es transformar a la humanidad. Pero, ¿quiénes son los educadores que deben educar al resto de la sociedad? Son los filósofos de la Ilustración y los «despotas ilustrados» que escuchan los consejos de esos filósofos. Al resto de la sociedad sólo le toca dejar que la conciencia sea moldeada, con el fin de que los hombres puedan vivir —como seres racionales— de acuerdo con su propia naturaleza.

⁷² *Ibidem*, p. 634.

Esta concepción de la transformación de la sociedad entraña la idea del hombre como una materia pasiva que se deja moldear por el medio o por otros hombres. La actividad solamente se reconoce en una parte de la sociedad —los filósofos y los déspotas ilustrados— y, por otro lado, se la reduce a una actividad pedagógica, a la influencia que ejercen los educadores sobre los educandos.

A esta concepción que se halla en el fondo de todo intento de transformación de la sociedad por la vía meramente pedagógica y no por la vía práctica revolucionaria, opone Marx una crítica que podemos entender así:

a) los hombres no sólo son producto de las circunstancias, sino que éstas también son productos suyos. Se reivindica así el condicionamiento del medio por el hombre y con ello su papel activo en relación con el medio. Las circunstancias condicionan, pero en cuanto que no existen las circunstancias en sí, al margen del hombre, ellas, a su vez se hallan condicionadas;

b) los educadores también deben ser educados. Se rechaza así la concepción característica de una sociedad dividida en dos: en educadores y en educandos; con la particularidad de que los primeros quedan sustraídos al proceso de educación. Por consiguiente, el sujeto de la actividad educativa se encarna en una parte de la sociedad —minoritaria, por otro lado—, y el objeto —producto pasivo de ella— en la mayoría. De este modo, la tarea de transformar la humanidad —concebida como educación del género humano— queda en manos de educadores que, a su vez, no se transforman a sí mismos y cuya misión es transformar a los demás. Ellos son, por tanto, los verdaderos sujetos de la historia; los demás seres humanos no son más que una materia pasiva que ellos deben moldear. Al afirmarse que los educadores también deben ser educados, se rechaza que el principio del desarrollo de la humanidad se encarne en una parte de la sociedad, que no exija también su propia transformación. Tal era la concepción característica de la burguesía revolucionaria del siglo XVIII, que se veía, a sí misma, como el principio del desarrollo y del condicionamiento histórico, a la vez que negaba para sí este desarrollo y condicionamiento.

En la tarea de la transformación social, los hombres no pueden dividirse en activos y pasivos: por ello no puede aceptarse el dualismo de «educadores y educandos». La negación de este dualismo —así como de la concepción de un sujeto transformador que permanece él mismo sustraído al cambio— entraña la idea de una praxis incesante, continua,

en la que se transforman tanto el objeto como el sujeto. Al transformar el hombre la naturaleza —dirá Marx en otro lugar— transforma su propia naturaleza,⁷³ en un proceso de autotransformación que jamás puede tener fin. Por ello, nunca podrán darse educadores que no requieran, a su vez, ser educados;

c) las circunstancias que modifican al hombre son, al mismo tiempo, modificadas por él; el educador que educa ha de ser educado a su vez. Es el hombre, en definitiva, quien hace cambiar las circunstancias y se cambia a sí mismo. Por este fundamento humano común coinciden el cambio de las circunstancias y el cambio del hombre mismo. Pero esta coincidencia sólo puede entenderse —dice Marx— como práctica revolucionaria. En la transformación práctico-revolucionaria de las relaciones sociales el hombre modifica las circunstancias y afirma su dominio sobre ellas, es decir, su capacidad de responder a su condicionamiento al abolir las circunstancias que le condicionaban. Ahora bien, como se trata, por un lado, de circunstancias humanas —relaciones sociales, económicas— y, por otro, los hombres son conscientes de esta transformación y de su resultado, el cambio de las circunstancias no puede separarse del cambio del hombre, de la misma manera que los cambios que se operan en él —al elevar su conciencia— no pueden separarse del cambio de las circunstancias. Pero esta unidad entre circunstancias y actividad humana, o entre transformación de las primeras y autotransformación del hombre, sólo se opera en y por la práctica revolucionaria.

Al subrayar esta unidad, Marx se opone tanto al utopismo que piensa que basta la educación —es decir, un proceso de autotransformación del hombre—, al margen o con anterioridad al cambio de las circunstancias de su vida, para producir un cambio radical del hombre, como a un determinismo riguroso que cree que basta cambiar las circunstancias, las condiciones de vida —al margen de los cambios de conciencia de una labor de educación— para que el hombre se transforme. La modificación de las circunstancias y del hombre, la conciencia del cambio del medio y de la educación sólo se obtienen por medio de la actividad práctica revolucionaria.

UN CUESTIONARIO SOBRE EL PUNTO 1.3.2.

- 1) ¿Por qué la filosofía de la praxis es la filosofía de la transformación del mundo?
- 2) ¿Cuáles son los diversos aspectos de la praxis?
- 3) ¿En qué consisten las interpretaciones de Marx sobre la praxis que hacen Gramsci y Kosík?

La praxis como fundamento del conocimiento (Tesis I)

- 4) ¿De qué trata la Tesis I sobre Feuerbach, de Marx?
- 5) ¿Cómo contrapone Marx el materialismo tradicional y el idealismo?
- 6) ¿En qué consiste la crítica marxiana al materialismo tradicional?
- 7) ¿Cómo y por qué homenajea Marx al idealismo, aunque subrayando sus restricciones?
- 8) ¿Cómo supera Marx al idealismo y al materialismo tradicional?
- 9) ¿Cuál es el verdadero significado de la Tesis I, según Sánchez Vázquez?

La praxis como criterio de Verdad (Tesis II)

- 10) ¿Qué establece la Tesis II sobre Feuerbach, de Marx?
- 11) ¿Qué significa la expresión de que "la verdad se prueba y se demuestra en la práctica"?
- 12) ¿Cómo se pueden distinguir los juicios verdaderos de los falsos?
- 13) ¿Por qué señala Sánchez Vázquez que

hay que tener cuidado en el significado de la relación verdad/falsedad?

- 14) ¿Por qué afirma nuestro autor que "la práctica no habla por sí misma"?
- 15) ¿Cómo se obtendrá la unidad de la teoría y la práctica?

La praxis revolucionaria como unidad del cambio del hombre y de las circunstancias (Tesis III)

- 16) ¿Cuál es la praxis que transforma la sociedad y por qué?
- 17) ¿Qué aspectos desarrolla la Tesis III sobre Feuerbach, de Marx?
- 18) ¿En qué consistían las ideas de transformación social del siglo XVIII y del XIX?
- 19) ¿Cómo criticó Marx a estas concepciones?
- 20) ¿Por qué sólo la práctica revolucionaria puede transformar verdaderamente las circunstancias y al hombre?
- 21) ¿Qué significa la conversión de la praxis de categoría gnoseológica a categoría sociológica?

1.3.3. A. SANCHEZ VAZQUEZ: LA TESIS DE LA NEUTRALIDAD IDEOLÓGICA EN EL CONOCIMIENTO SOCIAL ES UNA TESIS IDEOLÓGICA

SANCHEZ VAZQUEZ, A.

Ensayos marxistas sobre filosofía e ideología, Ediciones Océano, Barcelona, 1983; pp. 137-164.

ASPECTOS TRATADOS EN ESTE APARTADO

1) La nueva investigación sobre los nexos entre objetividad e ideología en el conocimiento social.

2) Los partidarios de la "neutralidad ideológica" (con otro nombre): a) Windelband y Rickert, a fines del siglo xix (neokantianos de la Escuela de Baden) y b) Max Weber, a principios del siglo xx.

3) La posición del marxismo clásico, la de Lenin y la de la actualidad sobre la supuesta neutralidad de las ideas.

4) La doctrina de la "asepsia ideológica" está hoy cubierta con el disfraz del "fin de las ideologías".

5) La evidencia de que esa "neutralidad" no se funda en razones firmes, sino en testimonios ideológicos.

Tesis 1: No hay obstáculo insalvable entre ciencias de la naturaleza y de la sociedad:

la particularidad de las ciencias sociales no puede soslayar los requerimientos de la cientificidad.

6) La relación y el condicionamiento mutuo del fin propio y la finalidad externa de las ciencias.

7) El nivel de científicaci3n más bajo de las ciencias sociales en atinencia a las ciencias naturales.

8) La causas sociales de este atraso científico: las fuerzas enemigas.

9) El campo de estudio de las ciencias sociales es un verdadero territorio de guerra.

10) Lo que sucede si se rechaza el método científico: el caso de los neokantianos de la Escuela de Baden y de Karl Mannheim.

11) La cientificidad de las ciencias sociales.

Tesis 2: Las ciencias sociales -como toda ciencia- se especifican por su objetividad

12) Qué es la objetividad.

13) La objetividad del método: no hay ciencia sin método.

14) Las objeciones a los llamados métodos subjetivos (recordar el ensayo crítico de Theodore Abel contra estos métodos).

15) La prueba del método objetivo a lo largo de la historia en el conocimiento científico-natural.

16) El método de las ciencias sociales (no será una copia del de las ciencias naturales).

17) El problema de la objetividad científica: a) la unidad dialéctica de método y sistema; b) la integración de los resultados de la objetividad (verdades, leyes, teorías); c) la caracterización de las ciencias sociales propiamente como ciencias; d) la reproducción o reconstrucción de algo real por medio del pensamiento conceptual; e) la objetividad del objeto teórico: las tesis de Marx y el caso idealista de Althusser; f) la cuestión de la verdad objetiva.

18) La objetividad y los valores, los ideales y las aspiraciones o intereses.

19) Unas preguntas fundamentales sobre la objetividad, el conocimiento de las ciencias sociales, el vigor de la ciencia y una relación con una mediación.

Tesis 3: Sobre la ideología

20) Aspectos fundamentales de una definición amplia de ideología.

21) La generalización ilegítima de la ideología como "conciencia falsa" (el caso de Marx, Engels y Lenin).

22) La definición de ideología y los intereses, aspiraciones e ideales de una clase social condicionada históricamente.

23) El contenido no necesario o totalmente falso de la ideología.

24) La función práctica de la ideología como guía de la acción de los hombres de una sociedad dada.

25) Los tres aspectos de la definición de ideología: a) teórico o gnoseológico; b)

genético o social, y c) funcional o práctico.

26) La aplicabilidad de esta definición tanto a una forma específica (burguesa) como a otra (proletaria) y la admisión de formas más diversas.

Tesis 4: Las ciencias sociales en cuanto ciencias no pueden renunciar a la objetividad

27) La objetividad, la renuncia del conocimiento social como ciencia y su reducción a simple ideología.

28) La posición clásica de Mannheim (interpreta el pensamiento de Marx unilateral y ahistóricamente).

29) La pretensión de Mannheim de recuperar el conocimiento objetivo sosteniendo a un grupo social excepcional, privilegiado (la intelectualidad o "intelligentsia").

Tesis 5: La objetividad de las ciencias sociales es valorativa: en ellas no se escinden objetividad y valor

30) La doctrina de Max Weber al respecto: clásico rechazo de esta tesis.

31) La separación de Max Weber, que inspiró al neopositivismo y a los filósofos analíticos de hogaño.

32) El caso similar de los teóricos de la socialdemocracia alemana (Kautsky) y actualmente Althusser y sus corifeos.

33) La línea del pensamiento positivista que conduce a la negación del carácter propio de la objetividad de las ciencias sociales.

Tesis 6: Los valores que tenemos presentes al rechazar la doctrina de la "neutralidad valorativa" son los que forman parte de las ideologías reales, de clase

34) Los valores como elementos fundamentales en toda ideología.

35) Los valores y el destino de las relaciones entre ciencia e ideología: el caso de Weber, Rudner, Bunge y Sánchez Vázquez.

36) Una pregunta fundamental sobre la relación de la ideología real, de clase, con las ciencias sociales.

Tesis 7: La ideología es punto de partida, en el sentido de que toda ciencia social se hace siempre desde y con cierta ideología

37) El surgimiento de las ciencias sociales en un marco ideológico dado (Marx, la lucha de clases y la plusvalía; y una ideología burguesa del orden, del equilibrio, de la conservación).

38) La tarea de las ciencias sociales, que está unida a una ideología.

39) La ideología, sus problemas y su preeminencia en una teoría.

40) La ideologización del método: el caso del método positivista, neutralista, objetivista e individualista (Popper y Watkins), posiciones metafísicas y éticas de la ideología del individualismo burgués.

Tesis 8: La ideología impone también su marca en el contenido mismo de las ciencias sociales

41) La no univocidad del significado de los contenidos de los conceptos en las teorías sociales.

42) La ausencia de algunos conceptos en los contenidos propios de una teoría es una ausencia ideológica (las limitaciones de Parsons, por ejemplo).

43) Estas ausencias y preeminencias significan juicio de valor sobre la realidad social (los ejemplos de Marx y Parsons).

44) La intromisión ideológica en las ciencias sociales (los descubrimientos buscados por un revolucionario y no sólo por un científico en su gabinete de trabajo: Marx).

Tesis 9: La ideología determina el modo de adquirirse, trasmitirse y utilizarse las teorías en las ciencias sociales

45) La investigación social y su determinación por la ideología de clase de los aparatos ideológicos oficiales.

46) La misma cosa se puede afirmar sobre la base de las ciencias sociales.

47) El ejemplo de las investigaciones sobre la delincuencia juvenil, drogadicción, violencia callejera, criminalidad, etcétera.

48) El caso de la situación de las ciencias sociales en los países capitalistas desarrollados y en los países dependientes de América Latina.

49) La utilización de las ciencias

sociales, a partir de la segunda guerra mundial, sobre la base de exigencias ideológicas (el caso de Vietnam, de Napoleón y sus egiptólogos, de los conquistadores en América, de la antropología colonial y de la División Jason en Estados Unidos).

Tesis 10: Ninguna teoría social es absolutamente autónoma respecto a la ideología, y por ello no hay ni puede haber ciencia social ideológicamente neutral

50) Una conclusión que no es una norma, sino un hecho.

51) La no separación de la ideología de las ciencias sociales impide su independencia total.

Tesis 11: Si bien no existe el margen de la ideología que la determina, subyace, o se manifiesta en ella, la ciencia social es autónoma en cierto grado e irreductible a esa ideología

52) La científicidad que no puede supeditarse a exigencias ideológicas.

53) El valor de verdad de una teoría que no depende de la ideología.

54) La ideología burguesa y su contribución a la ciencia moderna, en ciertas fases históricas.

55) El valor de la teoría de la plusvalía de Marx.

56) La imposibilidad de hablar de ciencia "burguesa" y de ciencia "proletaria".

57) La verdad en una teoría física y en una teoría social.

58) Los límites cognoscitivos de la economía política burguesa, según Marx.

59) La conclusión sobre la independencia relativa de las ciencias sociales en referencia a la ideología, la irreductibilidad de lo científico a lo ideológico y a la relación entre ciencias e ideología.

Tesis 12: La doctrina de la "neutralidad ideológica" o "valorativa" en las ciencias sociales cualesquiera que sean las intenciones de quienes la defiendan, es una forma de la ideología burguesa y, como tal, tiende a justificar la irresponsabilidad moral, política y social del científico

60) El materialismo histórico y la doctrina de la "neutralidad ideológica".

61) La separación entre lo científico social y el ciudadano.

62) El ejemplo del doble comportamiento de los científicos norteamericanos en la guerra criminal contra Vietnam.

63) La irresponsabilidad del científico social es una forma de la ideología burguesa.

Tesis 13: La doctrina del "fin de las ideologías" es igualmente una forma de la ideología burguesa en las condiciones del actual capitalismo monopolista desarrollado o de la llamada "sociedad industrial"

64) La exigencia de la "sociedad

industrial" de una doctrina del "fin de las ideologías".

64) Desde el "Congreso por la Libertad de la Cultura", de Milán, en 1955, pugnando por el "fin de las ideologías", hasta los nuevos libros sobre el tema, en 1960, 1965, 1968, 1969 y 1974.

66) La conversión de la ciencia social en "ingeniería" o "tecnología social".

67) De la "ciencia libre de valores" de Weber a la "ciencia libre de ideologías".

68) El pleno estatuto científico de las ciencias sociales.

69) La "ingeniería social" propuesta por Popper en 1961 y en 1962.

70) El carácter reformista burgués de estos programas sociales.

Tesis 14 y última: La doctrina de la "neutralidad ideológica", ya sea en la forma clásica de la "ciencia libre de valores" o de las más recientes de "ciencia libre de ideologías", es una manifestación de la ideología burguesa ante la cual el científico social no puede ser indiferente.

71) Una cierta posición conservadora: el status quo en el mundo social.

72) Una opción no puramente científica, sino ideológica.

73) El fin de una ciencia social inocente (si la hubo alguna vez).

74) La penetración de la ciencia social institucionalizada en el aparato político y militar del Estado, sobre todo en los Estados Unidos, por un lado, y la vinculación

de las ciencias sociales con las prácticas sociales transformadoras y liberadoras por los trabajadores latinoamericanos, por el otro.

75) La "neutralidad ideológica", empeño de "ideologizar" a la ciencia en un sentido burgués.



Cabeza en bronce que se supone representa a Demócrito.
Museo Nacional, Nápoles.

Adolfo Sánchez Vázquez

La ideología de la "neutralidad ideológica" en las ciencias sociales*

Mediante el reexamen de las relaciones entre objetividad e ideología en el conocimiento social nos proponemos salir al paso de una doctrina (la de la "neutralidad ideológica") que no obstante los golpes recibidos aún se obstina en mantenerse en pie.¹ Pretendemos asimismo demostrar que esa "neutralidad" no se apoya en sólidas razones, sino en justificaciones ideológicas. Dadas las limitaciones de espacio, nuestras ideas se presentan en forma de tesis que, al mismo tiempo que condensan nuestro pensamiento, permiten fijar con más precisión el blanco de la disputa.

* Texto de la ponencia presentada al Primer Coloquio Nacional de Filosofía. Se agregan las notas al calce que, por razones de espacio, no fueron incorporadas a ella en esa ocasión.

¹ La tendencia a sustraer el conocimiento histórico y social a toda valoración y, por tanto, a situarlo en el marco de la "neutralidad ideológica" (aunque no se empleara esta expresión) tiene claros antecedentes ya a finales del siglo XIX en los neokantianos de la Escuela de Baden (Windelband y Rickert) y de modo explícito, como "ciencia libre de valores" en Max Weber, sobre todo en sus dos ensayos: "La objetividad del conocimiento en las ciencias y la política sociales" (1904) y "El sentido de la «libertad de valoración» en las ciencias sociales y económicas" (1917). Versión española de ambos textos



industrial" de una doctrina del "fin de las ideologías".

64) Desde el "Congreso por la Libertad de la Cultura", de Milán, en 1955, pugnando por el "fin de las ideologías", hasta los nuevos libros sobre el tema, en 1960, 1965, 1968, 1969 y 1974.

66) La conversión de la ciencia social en "ingeniería" o "tecnología social".

67) De la "ciencia libre de valores" de Weber a la "ciencia libre de ideologías".

68) El pleno estatuto científico de las ciencias sociales.

69) La "ingeniería social" propuesta por Popper en 1961 y en 1962.

70) El carácter reformista burgués de estos programas sociales.

Tesis 14 y última: La doctrina de la "neutralidad ideológica", ya sea en la forma clásica de la "ciencia libre de valores" o de las más recientes de "ciencia libre de ideologías", es una manifestación de la ideología burguesa ante la cual el científico social no puede ser indiferente.

71) Una cierta posición conservadora: el status quo en el mundo social.

72) Una opción no puramente científica, sino ideológica.

73) El fin de una ciencia social inocente (si la hubo alguna vez).

74) La penetración de la ciencia social institucionalizada en el aparato político y militar del Estado, sobre todo en los Estados Unidos, por un lado, y la vinculación

de las ciencias sociales con las prácticas sociales transformadoras y liberadoras por los trabajadores latinoamericanos, por el otro.

75) La "neutralidad ideológica", empeño de "ideologizar" a la ciencia en un sentido burgués.



Cabeza en bronce que se supone representa a Demócrito.
Museo Nacional, Nápoles.

Adolfo Sánchez Vázquez

La ideología de la "neutralidad ideológica" en las ciencias sociales*

Mediante el reexamen de las relaciones entre objetividad e ideología en el conocimiento social nos proponemos salir al paso de una doctrina (la de la "neutralidad ideológica") que no obstante los golpes recibidos aún se obstina en mantenerse en pie.¹ Pretendemos asimismo demostrar que esa "neutralidad" no se apoya en sólidas razones, sino en justificaciones ideológicas. Dadas las limitaciones de espacio, nuestras ideas se presentan en forma de tesis que, al mismo tiempo que condensan nuestro pensamiento, permiten fijar con más precisión el blanco de la disputa.

* Texto de la ponencia presentada al Primer Coloquio Nacional de Filosofía. Se agregan las notas al calce que, por razones de espacio, no fueron incorporadas a ella en esa ocasión.

¹ La tendencia a sustraer el conocimiento histórico y social a toda valoración y, por tanto, a situarlo en el marco de la "neutralidad ideológica" (aunque no se empleara esta expresión) tiene claros antecedentes ya a finales del siglo XIX en los neokantianos de la Escuela de Baden (Windelband y Rickert) y de modo explícito, como "ciencia libre de valores" en Max Weber, sobre todo en sus dos ensayos: "La objetividad del conocimiento en las ciencias y la política sociales" (1904) y "El sentido de la «libertad de valoración» en las ciencias sociales y económicas" (1917). Versión española de ambos textos



Tesis 1. *No existe ninguna barrera insalvable entre las ciencias naturales y sociales; la especificidad de las ciencias sociales no puede eludir las exigencias de la cientificidad.*

El fin propio de toda ciencia es conocer y a él subordina cualquier otra consideración. Pero, a la vez, como forma específica de la actividad humana, inserta en determinado contexto social, aun siendo un verdadero fin en sí, sirve a una finalidad externa que le impone ese contexto: contribuir principalmente al desarrollo de las fuerzas productivas en el caso de las ciencias naturales; contribuir al mantenimiento (reproducción) de las relaciones de producción vigentes o a su transformación o destrucción, cuando se trata de las ciencias sociales. Fin propio y finalidad externa de las ciencias se relacionan y condicionan mutuamente. El fin propio se persigue por una finalidad exterior y ésta se asegura cumpliendo el fin propio.

Es un hecho comúnmente reconocido que las ciencias sociales, por lo que toca al cumplimiento de su fin propio, se encuentran hasta ahora en una situación de precariedad e inferioridad con respecto a las ciencias naturales. Diríamos que

en: Max Weber, *Sobre la teoría de las ciencias sociales*, Península, Barcelona, 1971.

Ya el marxismo clásico, desde *La ideología alemana*, había sostenido la imposibilidad de una supuesta neutralidad de las ideas. Lenin fue categórico a este respecto: "...En una sociedad erigida sobre la lucha de clases no puede haber una ciencia social «imparcial»" (*Tres fuentes y tres portales integrantes del marxismo*). Y agregaba: "Esperar una ciencia imparcial en una sociedad de esclavitud asalariada, sería la misma pueril ingenuidad que esperar de los fabricantes imparcialidad en cuanto a la conveniencia de aumentar los salarios de los obreros, en detrimento de las ganancias del capital". Mucha agua ha corrido desde entonces (1913) por el puente. En la actualidad, denuncian también la doctrina de la "asepsia ideológica", revestida hoy con un nuevo ropaje: el del "fin de las ideologías", buen número de investigadores sociales, inspirados por las tesis clásicas del marxismo. Véanse, a título de ejemplo, los siguientes ensayos incluidos en la excelente recopilación de I. Horowitz, *La nueva sociología*, en dos tomos, Amorrortu, Buenos Aires, 1969: Alvin W. Gouldner, "El antiminotauro: el mito de una sociología libre de valores"; Abraham Edel, "Ciencia social y valores; un estudio de sus interrelaciones"; Sidney M. Whillhelm, "Irresponsabilidad científica y responsabilidad moral".

su grado de cientificidad es mucho más bajo, pero por otra parte en cuanto que aspiran a ser ciencias no pueden permanecer en ese estado de precariedad y, menos aún, eludir los requisitos indispensables de la cientificidad.

Ahora bien, la superación de ese estado no es asunto meramente teórico. El atraso científico, en este campo, como en de las ciencias naturales en el pasado, responde primordialmente a causas sociales: las fuerzas opuestas a una transformación radical de la sociedad son las mismas que se oponen a que el conocimiento contribuya a esa transformación. El objeto mismo de las ciencias sociales hace de ellas —aún más que en el caso de las ciencias naturales— un verdadero campo de batalla en el que se enfrentan las ideologías opuestas de la conservación y la transformación del orden social.

Sin embargo, aunque los intereses de clase y las ideologías entren en conflicto más abiertamente en las ciencias sociales que en las naturales, en virtud de la diferencia de su objeto, y de la finalidad exterior a que está sujeto su fin propio —el de toda ciencia—, ello no permite establecer una barrera insalvable entre ellas en cuanto ciencias. Tal barrera se establece cuando se renuncia, por ejemplo, a las características del método científico, probado ya en las ciencias naturales, y se echa mano, en nombre de la especificidad de su objeto (la realidad histórico-social) a métodos que excluyen sus características,² o también cuando en nombre de esa especificidad se proclama la imposibilidad de un conocimiento que no se disuelva en ideología.³ Ahora bien, la especificidad de las ciencias sociales —la que hace de ellas un campo de batalla ideológico— lejos de excluir

² Ya los neokantianos de la Escuela de Baden habían tendido un puente insalvable entre las ciencias naturales (con su método generalizador) y las ciencias de la cultura (con su método individualizador). Rikert, a la vez que las separa radicalmente, mantiene a las ciencias de la cultura (ciencias sociales) en el limbo de la neutralidad valorativa, pues aunque se constate como un hecho la referencia a valores del objeto descrito, se trata a juicio suyo de una descripción del objeto individual, exenta de toda valoración.

³ El representante típico de esta posición en la sociología burguesa es Karl Mannheim (1893-1947), con sus dos obras fundamentales: *Sociología del conocimiento* (1927) e *Ideología y utopía* (1954).

presupone la cientificidad. De otro modo, no podrían ni siquiera llamarse ciencias.

Tesis 2. *Las ciencias sociales —como toda ciencia— es caracterizan por su objetividad.*

No nos referimos a la objetividad del científico entendiendo por ella una voluntad de sustraerse a su subjetividad considerada sobre todo en un sentido empírico, individual. Esta objetividad —o más bien actitud objetiva, imparcial— se revela como imposible y puede favorecer o no lo que entendemos propiamente por verdadera objetividad, pero no es la objetividad misma, que para nosotros sólo se da fuera del sujeto, ya sea en el método que aplica o en los resultados (teorías) de su actividad.

La objetividad del método es, sin duda, requisito indispensable en toda actividad científica. No hay ciencia sin método objetivo y, por tanto, queda descalificada como tal la que prescinda de él tanto en el proceso de investigación como en el de exposición o verificación. Es lo que sucede, por ejemplo, con el método de la comprensión simpática o empatía ya que no podemos determinar si es fiable el estado subjetivo que valida o verifica una teoría. Cuando se pretende captar la realidad social o histórica, los hechos sociales o humanos, por un desplazamiento a la experiencia directa, vivida del objeto, se cierra el paso a la ciencia social como conocimiento racional y objetivo. Los llamados métodos subjetivos (del tipo del *verstehen* o la empatía) nos dejan inermes ante el problema de determinar si estamos efectivamente ante lo verdadero, problema fundamentalmente objetivo.⁴ El método objetivo es

Prentendiendo llevar la doctrina marxista de las ideologías hasta sus últimas consecuencias niega que pueda existir un conocimiento social verdadero, objetivo. Al disolver la ciencia social en ideología, desemboca en un nihilismo gnoseológico.

⁴ Las objeciones que se han hecho reiteradas veces a la intuición como método de conocimiento se pueden extender también a todo método subjetivo como el del *comprender* (o "*verstehen*"). En efecto, no basta estar (si es que se está) en la verdad, sino que hay

propio de toda ciencia y ha sido probado ya a lo largo de siglos en el conocimiento científico-natural. Esto no significa que el método en las ciencias sociales haya de ser un simple calco del de las ciencias naturales, ya que en éstas hay que captar objetos que nunca se nos dan en sí, sino dentro de un sistema del que formamos parte (nunca estamos ante cosas sino ante relaciones sociales, humanas).⁵ En tanto que ciencias sociales, la objetividad toma en ellas un sesgo específico, sin quedar abolida.

Pero el problema de la objetividad no se reduce a este aspecto metodológico. El conocimiento científico es método y sistema en unidad dialéctica: camino adecuado para la obtención de verdades e integración de éstas como resultados en un cuerpo unitario o sistemático.

La objetividad de esos resultados así integrados (verdades, leyes, teorías) es la que permite caracterizar a las ciencias sociales propiamente como ciencias. La objetividad estriba, en primer lugar, en el hecho de que sus resultados teóricos no son una simple proyección o expresión del sujeto cognoscente (cualquiera que sea el modo como se conciba éste). El contenido de las verdades o teorías no es subjetivo; pero esta independencia respecto del sujeto, condición necesaria de la

que probarlo, y la prueba ha de tener un carácter objetivo que ni la intuición ni el *verstehen* pueden aportar. La experiencia vivida (*erlebnis*) del "comprender" no puede romper, a la hora de la prueba, el círculo exclusivo de la subjetividad. (Un análisis crítico de las pretensiones y los resultados de este método puede verse en el ensayo de Theodore Abel, "La operación llamada «Verstehen»", incluido en la recopilación de I. L. Horowitz, *Historia y elementos de la sociología del conocimiento*, EUDEBA, Buenos Aires, 1964.)

⁵ La reducción del método de las ciencias sociales al de las ciencias naturales, defendida por el positivismo en todas sus variantes y practicada por todos aquellos que hacen de la ciencia social una ciencia natural (línea seguida por Durkheim, Radcliffe-Brown y continuada, en cierto modo, en nuestros días, por Lévi-Strauss) tiene como supuesto ontológico, no siempre confesado, la reducción de la sociedad a una parte de la naturaleza. El método positivista en las ciencias sociales ve asimismo —quedándose en la apariencia— a los hombres como cosas. Recuérdese a este respecto lo que Marx se propone en *El Capital*: descubrir la naturaleza social, humana de las relaciones entre los hombres que se presentan como relaciones entre cosas.

objetividad, no es la objetividad misma. Esta se da en una relación peculiar del objeto teórico (verdad, teoría, ley) con el objeto real. Una verdad, una teoría, una ley es objetiva si representa, reproduce o reconstruye algo real por la vía del pensamiento conceptual. No se trata de una representación directa, reconstrucción literal o reproducción pictórica, lo que sería imposible en virtud de la distinción entre uno y otro objeto y en virtud, asimismo, de que el objeto teórico es un producto o resultado de la actividad teórica. Para que pueda hablarse de representación o reproducción en el pensamiento no es necesario hacer del conocimiento objetivo un simple calco o fotografía del objeto y, menos aún, establecer una identidad de propiedades entre el objeto teórico y el objeto real (ciertamente, el enunciado sobre la sal no es salado). Lo objetivo está en el objeto teórico en cuanto que reproduce como objeto pensado (o en el pensamiento) lo real.⁶ Pero si la verdad de un enunciado se da en cuanto que representa o reproduce adecuadamente en el pensamiento lo real, decir objetivo es decir verdadero y en la expresión "verdad objetiva" el calificativo sale sobrando pues no puede haber otra verdad (como la pretendida "verdad subjetiva").

Encontrar, pues, la objetividad en cierta relación del objeto teórico con el objeto real, y por tanto considerar una teoría como independiente del sujeto por lo que toca, como hemos visto, a su valor de verdad, no quiere decir que el sujeto (en-

⁶ Siguiendo a Marx en su *Introducción* de 1857 a los *Grundrisse*, mantenemos la distinción entre objeto teórico (lo concreto pensado) y el objeto real (lo concreto real), pero sin dar un carácter absoluto a esta distinción. Al mismo tiempo, tenemos presente como base de esta distinción la concepción del proceso de conocimiento como proceso, a la vez, de producción del objeto teórico y de reproducción en el pensamiento de este objeto real (como claramente lo afirma Marx en el texto citado). Por todo ello, el concepto de producción no tiene por qué tener consecuencias idealistas (como las tiene en Althusser), ni el de reproducción tiene que ser interpretado como calco o reflejo pictórico (como lo interpreta un marxismo simplista que se hace acreedor a los reproches de Marx [*Tesis I sobre Feuerbach*] a todo el materialismo anterior). (Acercas de todo esto, véase mi ensayo: *El teorismo de Althusser*, en *Cuadernos políticos*, Núm. 3, México, D. F. 1975.)

tendido, sobre todo, no como simple sujeto psíquico, sino como ser social) esté ausente por completo de esa relación, particularmente en el conocimiento social que es el que ahora nos interesa. Nos referimos al sujeto que soporta o encarna todo un mundo de valores, aspiraciones, ideales, intereses, etcétera, dominantes en un contexto social y que rebasan el marco estrictamente empírico, psíquico, individual. Ahora bien, ¿es que la relación en que consiste la objetividad (objeto teórico-objeto real) se da al margen de ese mundo de valores, ideales, aspiraciones, etcétera, y sin que este mundo se haga presente, se filtre en cierta forma, en esa relación entre teoría y realidad en que, en definitiva, consiste la ciencia?

Pero entonces se plantea una cuestión como ésta: ¿hay propiamente un conocimiento (el de las ciencias sociales) que pueda descartar la presencia de esos valores, ideales, aspiraciones o intereses? Y si no puede descartarla —sobre todo en su contenido mismo— ¿puede hablarse en rigor de ciencia? Si la ciencia no es una relación a solas con lo real, sino mediada o mediatizada por un tercero que denominaremos ideología, ¿de qué tipo es esa relación: científica, ideológica, pseudocientífica, o científico-ideológica?

La pregunta nos arroja en la cuestión medular de las relaciones entre lo científico y lo ideológico, lo que nos lleva inmediatamente a definir lo que entendemos por ideología. Es lo que hacemos en la siguiente tesis.

Tesis 3. La ideología es: a) un conjunto de ideas acerca del mundo y la sociedad que: b) responde a intereses, aspiraciones o ideales de una clase social en un contexto social dado y que: c) guía y justifica un comportamiento práctico de los hombres acorde con esos intereses, aspiraciones o ideales.

Esta definición amplia de la ideología toma en consideración tres aspectos fundamentales de ella: su contenido teórico a), su génesis o raíz social b), y su uso o función práctica c). Por su contenido, la ideología es un conjunto de enunciados

que apuntan a la realidad y a problemas reales, y entrañan explícita o implícitamente una valoración de ese referente real. Este contenido no es necesaria o totalmente falso; puede ser verdadero o contener elementos de verdad. Pero, incluso en este último caso, no se reduce a sus elementos puramente teórico-cognoscitivos. Comprende juicios de valor, recomendaciones, exhortaciones, expresiones de deseo, etcétera. La concepción de la ideología como total y necesariamente falsa (como forma de "conciencia falsa") es una generalización ilegítima de una forma particular, concreta, de ideología.⁷ Nuestra definición, en segundo lugar, pone en relación este contenido teórico con los intereses, aspiraciones e ideales de una clase social condicionada históricamente por el lugar que esa clase ocupa con respecto al poder y al sistema de relaciones de producción. En tercer lugar, se destaca la función práctica de la ideología como guía de la acción de los hombres en una sociedad dada. La ideología aspira a guiar su comportamiento y, al mismo tiempo, más que explicarlo —que es el fin propio de la ciencia— trata de justificarlo. Cabe decir que el fin propio

⁷ Los partidarios de esta generalización suelen remitirse a Marx y Engels, quienes ciertamente han empleado el término "ideología" con este contenido tanto en una obra de juventud (*La ideología alemana*) como en trabajos posteriores (particularmente Engels en su *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* y en su carta a Mehring, de 14 de julio de 1893). Pero es evidente que, en todos estos casos, no se puede ignorar la forma concreta y específica de ideología (la ideología burguesa) que ellos tienen a la vista. En otro texto (en el *Prólogo a la Contribución de la Crítica de la economía política*), encontramos un concepto amplio de ideología, en la que ésta aparece determinada ante todo por posiciones de clase. Un concepto así permite admitir, junto a una forma específica, de clase, la ideología burguesa, otras formas específicas, también de clase, como la de "ideología proletaria" o "socialista", claramente formulada por Lenin, que para él, como para Marx y Engels, no podía ser "conciencia falsa". Si se generaliza a toda ideología el concepto de "conciencia falsa" no se alcanza a ver cómo la ideología revolucionaria, proletaria, podría cumplir su función práctica (inseparable de una conciencia verdadera de lo real) y qué sentido tendría entonces la lucha ideológica y la formación ideológica de la clase obrera como elementos necesarios —junto a la lucha económica y política— en el proceso histórico de su emancipación.

de la ideología es, precisamente, el ejercer esta función práctica de guía y justificación de la acción. Mientras que la ciencia aspira a la verdad (representación o reproducción adecuada de lo real) y, de este modo, puede contribuir a la acción; la ideología tiende a cumplir ante todo su función práctica c) adecuando para ello, si es necesario, esa reproducción de lo real, su contenido a) a ciertos intereses, aspiraciones o ideales b), aunque esto se traduzca en la mayor parte de las ideologías de clase en un conflicto entre ideología y verdad.

Nuestra definición de la ideología comprende, pues, tres aspectos: teórico o gnoseológico a), genético o social b) y funcional o práctico c).⁸

Definidas la objetividad y la ideología, podemos examinar ahora el modo de relacionarse entre sí ambos términos en las ciencias sociales. Pero para esclarecer el papel de la ideología en las ciencias sociales y cómo se hace presente en éstas, tenemos que subrayar, con respecto a esas ciencias, el papel ineludible e irreductible de la objetividad en ellas. Es lo que hacemos en la tesis que exponemos a continuación:

Tesis 4. Las ciencias sociales en cuanto ciencias no pueden renunciar a la objetividad.

Si se renuncia a la objetividad, se renuncia al conocimiento social como ciencia y éste queda reducido a simple ideolo-

⁸ El sociólogo polaco J. Wiatr ha elaborado una tipología de definiciones de la ideología, de acuerdo con la cual las divide en genéticas, estructurales y funcionales (Cf. *Czy zmierzch ery ideologii*, [¿Declinación de la era de las ideologías?], Varsovia, 1966). A nuestro modo de ver, como tratamos de poner de relieve en nuestra definición, en toda ideología se dan en unidad indisoluble los tres aspectos que se subrayan, por separado, en cada una de las definiciones de Wiatr. Una definición como la nuestra es aplicable tanto a una forma específica (burguesa) como a otra (proletaria); puede admitir asimismo, las formas más diversas: como "conciencia falsa", como ideología en la que se mezclan y se oponen elementos de verdad y falsedad, y asimismo, sin ver en ambos términos una contradicción ni atribuirles tampoco un valor absoluto, como ideología verdadera o, como dice Lenin, con una expresión que ha escandalizado a los defensores de la generalización ilegítima antes apuntada, como "ideología científica" (en *Materialismo y empiriocriticismo*).

gía. Tal es la posición clásica de Mannheim.⁹ Para ello, hace suya la tesis de Marx de la determinación social del conocimiento; pero, acto seguido, la interpreta en el sentido de que todo conocimiento por estar determinado socialmente, por ser clasista, es relativo, y por tanto, falso; es ideología en el sentido de "conciencia falsa", o representación deformada de la realidad, incompatible por consiguiente con la objetividad.

La interpretación de la relación entre un conjunto de ideas y el interés de clase, señalada por Marx como característica de la ideología (aspecto *b* de nuestra definición), en el sentido que le da Mannheim (relación = relatividad y ésta = falsedad), es una interpretación unilateral y ahistórica del pensamiento de Marx. Que el conocimiento responda a intereses sociales, de clase, e incluso los exprese, no implica necesariamente que sea falso. El propio Marx ha subrayado en su crítica de la ideología económica burguesa (la economía política clásica) los elementos de verdad que desarrollados por él contribuyeron a elaborar la teoría económica del capitalismo. Obviamente, Marx la tenía por verdadera a la vez que reconocía su carácter ideológico. La aplicación de la interpretación de Mannheim de las tesis de Marx al propio Marx, implicaría la necesaria falsedad de toda su teoría social. Ciertamente de esto se trata: de enterrarlo con su propia pala. Por otro lado, la incompatibilidad entre relatividad del conocimiento y verdad objetiva es insostenible si se tiene presente que todo conocimiento es aproximado y relativo en el sentido de que nunca podemos considerarlo acabado y absoluto. El conocimiento siendo aproximado, relativo es verdadero (=objetivo). Toda la historia de la ciencia lo confirma.¹⁰

⁹ Cf. Karl Mannheim, *Ideología y utopía*. Introducción a la sociología del conocimiento, Aguilar, 2a. ed., Madrid, 1966.

¹⁰ Lenin ha puesto de manifiesto esta dialéctica de lo relativo y lo absoluto en el proceso de conocimiento en estrecha relación con su objetividad. ("...La relatividad de todos nuestros conocimientos, no en el sentido de la negación de la verdad objetiva, sino en el sentido de la condicionalidad histórica de los límites de la aproximación de nuestros conocimientos a esta verdad", *Materialismo y empiriocriticismo*, en *Obras completas*, T. 14, ed. es., Ed. Cartago, Buenos Aires, 1960, p. 136.)

Finalmente, el propio Mannheim pretende recuperar el conocimiento objetivo al sostener que un grupo social —cuyo pensamiento por excepción está débilmente condicionado— puede escapar al relativismo, ya que es capaz de integrar en una síntesis los diferentes puntos de vista o perspectivas. Pero aparte de que esta objetividad no es propiamente tal (sino simple intersubjetividad), Mannheim tiene que demostrar no sólo que toda determinación social engendra necesariamente una conciencia falsa (tesis que ilegítimamente atribuye a Marx), sino también la tesis opuesta, la que le sirvió para tratar de enterrar al marxismo, a saber: que un grupo excepcional, privilegiado —la intelectualidad—, situado según él por encima de los intereses de las clases y de las luchas entre ellas, puede escapar a esa determinación y salvar así la objetividad en las ciencias sociales. Si primero excluyó la objetividad para disolver el conocimiento determinado socialmente en ideología, ahora excluye la determinación social para salvar el conocimiento objetivo (entendido como "síntesis" de puntos de vista relativos y partidistas).

De todos modos, aun en este reconocimiento deformado y a regañadientes de la verdad objetiva, vemos cuán difícil es renunciar a la objetividad en las ciencias sociales a menos que se renuncie franca y abiertamente a su cientificidad. Pero esta objetividad no deja de ser específica como subrayamos en la tesis siguiente.

Tesis 5. *La objetividad de las ciencias sociales es valorativa; en ellas no se escinden objetividad y valor.*

La negación clásica de esta tesis es la doctrina weberiana que considera que la objetividad de las ciencias sociales requiere su "liberación respecto de los valores". Para Weber los valores se establecen de un modo irracional, sobre la base de la fe y de las emociones. Por tanto, no pueden insertarse en una teoría científica. Objetividad y valor se excluyen mutuamente. El científico en cuanto tal (en su actividad y en sus teorías) debe ser neutral axiológicamente. La consecuen-

cia definitiva de este planteamiento y solución es la separación radical entre hecho y valor, entre ciencia e ideología, o entre ciencia y política. Esta separación inspira posteriormente al neopositivismo y, en nuestros días, a los filósofos analíticos pretendidamente neutrales así como a los teóricos de la "desideologización". Dicha separación fue postulada hace varias décadas, en nombre del marxismo, por los teóricos de la socialdemocracia alemana¹¹ y, recientemente, por Althusser y sus discípulos.¹²

Esta línea de pensamiento que escinde objetividad y valor conduce a la negación del carácter específico de la objetividad en las ciencias sociales. De acuerdo con ella, los objetos sociales no son simples cosas sino relaciones sociales entre los hombres aunque se presenten como cosas. Pero los hechos sociales no se suceden con la rígida determinación de los acontecimientos naturales, sino que son hechos en cuya producción pueden intervenir decisivamente los hombres en la medida en que toman conciencia de ellos y se organizan y actúan para producirlos. Por otro lado, no son sólo hechos sujetos a una determinación social sino valiosos. Es precisamente esta con-

¹¹ En su *Concepción materialista de la historia* (1a. ed. alemana, tt. 1-2, 1927-1929), Kautsky sostiene inequívocamente esta separación al afirmar que "el materialismo histórico es una teoría puramente científica que, como tal, no está ligada en modo alguno al proletariado".

¹² En sus dos obras fundamentales, *Pour Marx* (1965) y *Lire le Capital* (1965) Althusser emprende una vasta y delicada operación teórica tendiente a "desideologizar" el marxismo para rescatarlo como ciencia. En esta empresa, el humanismo socialista, tras de ser asimilado al humanismo especulativo que el propio Marx combatió, es arrojado del campo de la teoría (de ahí su famoso "antihumanismo teórico") y conservado o aceptado sólo como simple ideología. Esta separación radical de ciencia e ideología, o de ciencia y política, en el propio seno del marxismo, conduce a separar la ciencia histórica y social en cuanto tal (el materialismo histórico) del punto de vista de clase, del proletariado y de la práctica revolucionaria. En ello radica la "desviación teorista" que el propio Althusser habría de reconocer y que, más tarde, sobre todo en sus últimos escritos (*Response a Lewis*, 1973 y *Elements d'Autocritique*, 1974) se esfuerza en superar. A nuestro modo de ver, sin lograrlo, es decir, sin superar su teoricismo originario, como tratamos de demostrar en nuestro ensayo citado: *El teoricismo de Althusser*.

junción de hecho y valor, característica del comportamiento humano, la que impide tratar científicamente los hechos como cosas aunque en ciertas relaciones de producción se presenten cosificados. El enfoque positivista de los hechos sociales, partiendo de la escisión entre objetividad y valor, pierde de vista el carácter específico de la objetividad en las ciencias sociales y con ello deja de verlos como realmente son. Por otra parte la "neutralidad valorativa", al presuponer una visión de la sociedad en la que las relaciones humanas, sociales, se reducen a cosas, no es menos axiológica que aquella que por ver, ante todo, su carácter social, humano, no pretende excluir un enfoque valorativo.

Tesis 6. *Los valores que tenemos presentes al rechazar la doctrina de la "neutralidad valorativa" son los que forman parte de las ideologías reales, de clase.*

Los valores constituyen un elemento fundamental en toda ideología: matizan sus elementos cognoscitivos y enmarcan los fines con los que se pretende guiar el comportamiento práctico de los hombres.¹³ El destino de las relaciones entre ciencia e ideología se juega con respecto a ellos, como lo entendió muy bien Weber, y no puede escamotarse refiriéndose a los valores intrínsecos de la ciencia. Al afirmarse que el científico en cuanto tal hace juicios de valor ya que debe optar constantemente entre una hipótesis y otra,¹⁴ no se puede caracterizar —con base en ello— a las ciencias sociales como ideológicas, pero tam-

¹³ Sobre los valores, véase el cap. VI de nuestra *Ética*, Ed. Grijalbo, 1a. ed., 1969 (12a. ed., 1975), México, D.F.

¹⁴ Tesis sostenida por R. Rudner en su trabajo: "The Scientist qua Scientist Makes Value Judgements", *Philosophy of Science*, 20, 1953. Texto citado por Javier Muguerza, quien aguda y certeramente delimita su verdadero alcance: la valoración así entendido no tendría por qué ser valoración en otro sentido (moral) "ni en las ciencias naturales ni en las ciencias sociales" (Cf. Javier Muguerza, "Ética y ciencias sociales" en: *Filosofía y ciencia en el pensamiento español contemporáneo*, Ed. Tecnos, Madrid, 1973, pp. 280-281), con lo que una vez más, Rudner dejaría a salvo la "neutralidad valorativa" o "ideológica".

poco se puede esquivar esa caracterización. Ciertamente, el valor así considerado preside la investigación científica, y podría sostenerse incluso que toda teoría elaborada ha requerido toda una serie de valoraciones. Lo que Bunge llama "requisitos de la teoría científica o síntomas de la verdad" son en definitiva valores científicos. Toda ciencia, en efecto, cuando alcanza la sistematicidad, simplicidad semántica, consistencia externa, capacidad explicativa, etcétera, se instala en el reino del valor (científico).¹⁵ Ciertamente, esos requisitos existen como valores, pero no son ellos los que tiene en cuenta Weber cuando postula una "ciencia libre de valores" ni los que tenemos presente nosotros cuando rechazamos la "neutralidad ideológica" en las ciencias sociales. Son ellos los valores como elemento fundamental de una ideología en cuanto que colorean sus ingredientes teóricos y nutren los fines e ideales que guían la acción. Se trata de los valores sociales (políticos, morales, jurídicos, etcétera), que forman parte de una ideología práctica, real, de acuerdo con la definición dada anteriormente (Tesis 3). Ahora bien, ¿cómo se relaciona, se hace presente o se trasparenta esta ideología real, de clase, en las ciencias sociales? Las tesis siguientes pretenden dar una respuesta a esta cuestión.

Tesis 7. La ideología es punto de partida, en el sentido de que toda ciencia social se hace siempre desde y con cierta ideología.

En primer lugar, las ciencias sociales surgen en un marco ideológico dado, determinado a su vez por las relaciones de producción dominantes. Este marco se hace visible en los supuestos filosóficos de una teoría social o económica (acerca

¹⁵ Mario Bunge, *Teoría y realidad*, Ariel, Barcelona, 1972, pp. 145 y ss. Bunge se limita aquí a exponer estos "requisitos" que, a nuestro modo de ver, pueden considerarse como valores científicos intrínsecos. Sin embargo, en un trabajo anterior (*Ética y ciencia*, Siglo xx, Buenos Aires, 1960), sostiene la tesis de que la ciencia no puede ser éticamente neutral; es decir, no puede sustraerse al reino del valor, entendido en este caso como valor moral y no simplemente como valor científico intrínseco (*Ética y ciencia*, ed. cit., pp. 29-35.)

del mundo, del hombre, de las relaciones del hombre con la naturaleza, de la necesidad y la libertad, del individuo y la sociedad, etcétera). Así, por ejemplo, la economía política clásica descansa en el supuesto filosófico de una naturaleza humana inmutable y egoísta.¹⁶ La concepción de Parsons de la sociedad como sistema que autorregula, sin escisiones ni tensiones, su propia unidad, parte de una ideología burguesa del orden, de la conservación, del equilibrio. Sólo una ideología revolucionaria proletaria que impulsa a la transformación radical del orden social, puede inspirar una teoría —como la de Marx— que pone en el centro la lucha de clases y la plusvalía.

En segundo lugar, la propia tarea que se fijan las ciencias sociales no puede ser separada de una opción ideológica. Lo que el científico social espera de su ciencia variará considerablemente si opta por dejar el mundo como está, o por su transformación. En un caso puede fijarse una imposible tarea neutral; en el segundo, vincular la ciencia a la práctica social.

En tercer lugar, la ideología de que se parte se manifiesta igualmente en los problemas que suscita y selecciona así como en la preeminencia que adquieren en una teoría. Sólo partiendo de sus correspondientes posiciones ideológicas se puede explicar el surgimiento y la preeminencia de problemas —como los de la explotación, la lucha de clases y la revolución— en la teoría social de Marx.

Finalmente, el método que adopta el investigador no está exento de supuestos ideológicos. Los métodos positivistas, naturalistas u objetivistas —como hemos visto— implican una visión ideológica de la relación del hombre ante los objetos sociales. Algo semejante puede decirse también del individualismo metodológico (Popper-Watkins) en cuanto que pre-

¹⁶ Sobre este supuesto filosófico de la economía política clásica (la antropología del *homo oeconomicus*), véase nuestro estudio previo en: C. Marx, *Cuadernos de París* (Notas de lectura de 1844), Ed. Era, México, 1974, pp. 26-27.

supone posiciones metafísicas y éticas propias de la ideología del individualismo burgués.¹⁷

Tesis 8. La ideología impone también su marca en el contenido mismo de las ciencias sociales.

El significado de los conceptos en las teorías sociales no es unívoco. Varía en función de las ideologías a las que están vinculadas. Así sucede con los conceptos de Estado, clase social, reforma, revolución, etcétera. Pero no sólo varía el contenido de un concepto sino el lugar que ocupa en el sistema en que se integra. Lo que en una teoría ocupa un lugar secundario o no existe pura y sencillamente, desempeña el lugar central en otra (así sucede, por ejemplo, con los conceptos de "relaciones de producción", "lucha de clases" o "plusvalía"). La ausencia de ciertos conceptos en el contenido mismo de una teoría son igualmente reveladoras de posiciones ideológicas. Así, por ejemplo, se ha señalado en la teoría social de Parson la ausencia del concepto de "imperialismo" o la falta de un análisis sistemático de la explotación o la superficialidad con que se maneja el concepto de "propiedad".¹⁸ Los ejemplos podrían multiplicarse asomándonos a cualquiera de las teorías demográficas, organicistas o tecnológicas acerca de los graves problemas de la época actual. Sería difícil no ver aquí el síntoma ideológico de la ausencia de conceptos-clave.

Por otro lado, tanto estas ausencias como la preeminencia de ciertos conceptos, entañan explícita o implícitamente juicios de valor acerca de la realidad social que se pretende

¹⁷ Cf. A este respecto: Popper, K., *La miseria del historicismo*, Taurus, Madrid, 1961, y Watkins, J. N.: "Historical Explanation in the Social Sciences", en *Theories of History*, Gardiner, P. ed., The Free Press, Nueva York, 1959. Para una crítica del individualismo metodológico, véase: Pedro Schwartz: "El individualismo metodológico y los historiadores", en: *Ensayos de filosofía de la ciencia*. En torno a la obra de Sir Karl L. Popper, Ed. Tecnos, Madrid, 1970.

¹⁸ Alvin Gouldner, *La crisis de la sociología occidental*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1973, p. 53.

explicar. Cabe decir incluso que el eje mismo en torno al cual se estructura la teoría queda marcado por la ideología (mientras la ideología burguesa, conservadora, de Parsons preside su sociología del orden, del equilibrio y la estabilidad,¹⁹ la ideología revolucionaria proletaria de Marx recorre, como un hilo de engarce, toda su teoría económica y social, así como sus investigaciones concretas).²⁰ Si todo esto es así, el contenido de la teoría en las ciencias sociales queda afectado ideológicamente no sólo en su significado sino en su estructuración misma.

Tesis 9. La ideología determina el modo de adquirirse, transmitirse y utilizarse las teorías en las ciencias sociales.

En la medida en que la investigación (particularmente los análisis concretos) se hace dentro del sistema de instituciones correspondiente y en la medida en que estos apartos ideológicos oficiales responden a las necesidades y tareas de la clase dominante, la investigación social se halla determinada por la ideología de esta clase. Lo mismo cabe decir de la enseñanza de estas ciencias. Los planes de estudio, el predominio de una u otra concepción en las ciencias sociales e incluso la separación dentro de la Universidad, o en una misma escuela

¹⁹ Sobre el contenido ideológico burgués de esta sociología parsoniana de orden y del equilibrio, véase: A. Gouldner, *op. cit.*, pp. 138-142 y 233-236.

²⁰ Toda la obra de Marx y especialmente sus dos descubrimientos capitales, según Engels: la concepción materialista de la historia y la teoría de la plusvalía, no pueden entenderse si no se ven ante todo como descubrimientos buscados por un revolucionario y no simplemente por un científico en su gabinete de estudio. Por ello, escribe Marx refiriéndose a *El Capital* en su postfacio a la segunda edición alemana: "No podía apetecer mejor recompensa para mi trabajo que la rápida comprensión que *El Capital* ha encontrado en amplios sectores de la clase obrera alemana". (*El Capital*, trad. de W. Roces, Fondo de Cultura Económica, T. I, 3a. ed. esp., México, 1964, p. xvii). ¿Por qué habría de ver la "mejor recompensa" ahí y no en la comunidad científica, si no le hubiera inspirado ante todo la ideología revolucionaria proletaria? Esto es tan evidente que parece innecesario señalarlo; sin embargo, a la vista de ciertas recaídas científicas del marxismo, no está demás recordarlo.

o facultad entre teoría de la historia, economía, sociología y teoría política se traduce en una fragmentación de la visión del todo social que impide tener un conocimiento de sus contradicciones e instancias fundamentales, así como de los factores determinantes y agentes decisivos del cambio social. Esto conduce, en los análisis concretos, a enmascarar las verdaderas causas o raíces sociales de los problemas. Las múltiples investigaciones actuales acerca de la delincuencia juvenil, la drogadicción, la violencia callejera, criminalidad, etcétera, tienen por base una división del trabajo científico social en esferas autónomas que impide captar las causas y raíces que sólo pueden encontrarse en un análisis concreto, total.²¹ En cuanto al uso de las ciencias sociales, cada vez mayor a partir de la segunda guerra mundial, se halla directamente determinado por exigencias ideológicas. Baste señalar el empleo de los científicos sociales no ya en las universidades e institutos de investigación sino al servicio directo del aparato político y militar del Estado, de lo que es un ejemplo elocuente la utilización en gran escala de los científicos sociales en la guerra de Vietnam.²²

²¹ La situación de las ciencias sociales en las instituciones correspondientes varía notablemente en los países capitalistas desarrollados y en los países dependientes, de América Latina. Mientras en los primeros se registra una tendencia a su crecimiento dentro de los lineamientos ideológicos del sistema, es decir, justificando las relaciones de dominación y explotación y mellando su filo crítico, en los países dependientes, en América Latina, su desarrollo es raquítico o tolerado en cuanto que las ciencias sociales pueden ser manipuladas y mantenidas al margen de los problemas vitales de la realidad nacional y social. Ahora bien, cuando esto no es posible, las ciencias desaparecen lisa y llanamente o se las coloca en una situación precaria dentro de la docencia universitaria y de la investigación. Sin embargo, en los últimos años se han producido en América Latina importantes investigaciones que promueven el conocimiento y la crítica de la realidad social y de los mecanismos de explotación. Igualmente cobra cada vez mayor fuerza la tendencia a una enseñanza y utilización social de estas ciencias acorde con los intereses y las necesidades de las más amplias capas populares. Pero todo esto se produce a despecho del sistema y, en la mayoría de los casos, con su franca oposición.

²² La utilización puramente ideológica de los científicos sociales por las clases dominantes no es, en modo alguno, un hecho nuevo.

Tesis 10. *Ninguna teoría social es absolutamente autónoma respecto a la ideología y por ello no hay ni puede haber ciencia social ideológicamente neutral.*

Esta tesis es una conclusión de las anteriores. No se trata de una norma (de lo que deben ser las ciencias sociales, sino de lo que efectivamente son). Puesto que la ideología influye en la selección de sus problemas fundamentales, en la fijación de sus conceptos centrales, en el modo de concebir su

Desde que Napoleón se rodea de sus egiptólogos en la antigua tierra de los faraones para no hablar ya de los conquistadores que en América se hacen acompañar de sus alquimistas ideológicos en cuestiones de "naturaleza humana", "salvación del hombre" y sancionamiento de las relaciones de dominación, a los científicos sociales se les ha pedido que aporten medios racionales de justificación de los actos de explotación y dominio. Toda una ciencia social —la antropología— surgió en el siglo XIX como una ciencia colonial, respondiendo a las exigencias de la colonización europea de otros continentes; no es casual que, en sus orígenes, fuese ante todo inglesa. Sin embargo, el uso ideológico institucionalizado de las ciencias sociales vinculado no sólo con el aparato económico y político sino incluso con el militar sí es un hecho reciente; surge sobre todo después de la segunda guerra mundial, con la potencia imperialista que desata la "guerra fría" y las guerras más o menos calientes; surge exactamente en los Estados Unidos y concretamente en relación con la guerra de agresión en Vietnam y la lucha contra las guerrillas en el sudeste asiático. Así vemos las investigaciones sociales encuadradas en los planes de la División Jason, directamente dependiente del Pentágono. Desde 1958, esta División que cuenta entre sus miembros con no menos de cinco Premios Nobel en física, actúa como un verdadero Estado Mayor de la comunidad científica, cerca del Pentágono, pugnando por incorporar a los esfuerzos bélicos del imperialismo yanqui no sólo a físicos eminentes sino también a investigadores sociales de diversas ramas (sociólogos, demógrafos, antropólogos, psicólogos, etcétera). El arco de su actividad comprende desde las investigaciones para construir detectores electrónicos de las tropas enemigas (vietnamitas) hasta la preparación de proyectos sociológicos para la mejor aplicación de la táctica antiguerrillera en Tailandia. (Sobre las actividades de la División Jason, en las que debieran meditar los científicos "puros" que todavía hoy se resisten a aceptar las vinculaciones de la ciencia con la ideología dominante, particularmente en las ciencias sociales, véanse dos importantes artículos que nosotros hemos tenido en cuenta: Daniel Schiff, "La institución científica garante del orden"; Julien Brunn, "Trabajo científico y estrategia militar", ambos publicados en *Les Temps Modernes*, núm. 320, París, 1973.)

propio objeto e incluso en el contenido interno de sus teorías del que no pueden descartarse ciertos juicios de valor, las ciencias sociales no pueden ser separadas de la ideología. Esta presencia de las ideologías impide su autonomía absoluta, pero el peso de ella varía de acuerdo con el aspecto que se considere: génesis, contenido o función. Mayor en su génesis y formación que en su contenido donde las exigencias de la científicidad impone limitaciones que la ideología no puede saltar; mayor aún en su uso o función, en el que se pone de manifiesto claramente su subordinación, como forma de actividad humana, a necesidades sociales.

Tesis 11. *Si bien no existe al margen de la ideología que la determina, subyace, o se manifiesta en ella, la ciencia social es autónoma en cierto grado e irreductible a esa ideología.*

No obstante el papel antes señalado (Tesis 8) de la ideología en el contenido interno de la teoría social (en la estructuración, significación y preeminencia, irrelevancia o ausencia de ciertos conceptos), los requisitos de sistematicidad y ordenación lógica impuestos por la científicidad, establecen un marco estructural que no puede supeditarse a exigencias ideológicas. Esos requisitos imponen a la ciencia social cierta autonomía y le impiden disolverse en ideología a menos que se niegue a sí misma como ciencia. Por otra parte, como toda ciencia, es un cuerpo de verdades y, en cuanto tal, es decir, como conocimiento verdadero y objetivo, es autónoma respecto de la ideología. Esto significa que el valor de verdad de una teoría no depende de la ideología que ha permitido descubrirla, que se hace presente o se transforma en su contenido interno o que impone cierto uso o función práctica de ella. Ciertamente, la ideología burguesa en determinadas fases históricas ha contribuido a la constitución de la ciencia moderna, y en el campo de las ciencias sociales ha permitido a la economía clásica inglesa, por ejemplo, el descubrimiento de una serie de verdades (como la teoría del valor). Ahora bien, la validez de esos elementos verdaderos no

depende de dicha ideología burguesa. De igual manera, el valor de verdad de la teoría de la plusvalía, de Marx, no depende de la ideología revolucionaria, proletaria, que ha hecho posible su descubrimiento y su función práctica como instrumento teórico para dar a la clase obrera conciencia de su explotación. Depende, como la verdad de toda teoría, de su objetividad; es decir, de su capacidad de reproducir adecuadamente una realidad social. La ideología por sí sola, es decir, sin la actividad y los requisitos propios de la ciencia no es la verdad ni tampoco la garantía de que pueda ser alcanzada.

Es indudable que la ideología condiciona la aceptación o el rechazo de una teoría social o económica, como lo atestigua fehacientemente la citada teoría de la plusvalía de Marx. Pero su validez cognoscitiva es independiente de la ideología implícita en esa aceptación o en ese rechazo. En este sentido carece de base hablar de ciencia "burguesa" o ciencia "proletaria", aunque lo hayan hecho así en el pasado, tergiversando el marxismo, los teóricos del *Prolet-Kult*, o cierta interpretación jdanoviana (stalíniana) del materialismo histórico. Y esto que es muy comprensible cuando se trata de ciencias formales y naturales, es igualmente válido en las ciencias sociales. En cuanto a su valor de verdad, no hay diferencia alguna entre una teoría física y una teoría social. Y cuando se habla —como hace Marx— de economía política *burguesa*, el calificativo apunta más bien a la ideología que la inspira o subyace en ella, sin que por ello se haga depender su valor de verdad o su falsedad de dicha ideología. Naturalmente, esto no le impide a Marx subrayar que los límites cognoscitivos con que tropieza dicha economía no son simplemente límites gnoseológicos, sino límites impuestos por la ideología burguesa (límites que le impiden, por ejemplo, desarrollar la teoría del valor hasta sus últimas consecuencias y desembocar en la teoría de la plusvalía). Hay, pues, una autonomía relativa de la ciencia social respecto de la ideología o irreductibilidad de lo científico a lo ideológico, que lejos de excluir presupone la relación antes señalada entre ciencia e ideología.

Tesis 12. La doctrina de la "neutralidad ideológica" o "valorativa" en las ciencias sociales, cualesquiera que sean las intenciones de quienes la defienden, es una forma de la ideología burguesa y, como tal, tiende a justificar la irresponsabilidad moral, política y social del científico.

A diferencia de la teoría científica de la ideología que sostiene el materialismo histórico, la doctrina de la "neutralidad ideológica" no proporciona un conocimiento acerca de la génesis, estructura y función de la ideología. Es ideología en el sentido de "conciencia falsa" acerca de un fenómeno social, y con su pretensión de separar la ciencia social (como valor en sí) del resto de los valores (morales y políticos fundamentalmente) y de aislarla de la práctica, de la política efectiva principalmente, cumple la función social de acotar en las instituciones de enseñanza y de investigación un terreno vedado a la crítica de las relaciones sociales burguesas dominantes. Por otro lado, con su escisión de objetividad y valor, sanciona a su vez la escisión entre el científico social y el ciudadano, en virtud de la cual la actividad del primero queda sustraída a todo juicio de valor (moral, político o social) en tanto que sólo como ciudadano puede ser sujeto y objeto de semejante valoración. La doctrina de la "neutralidad ideológica" o de la "ciencia libre de valores" permite así al científico *qua* científico no asumir la responsabilidad por las consecuencias morales, políticas o sociales de su enseñanza o su investigación. De este modo, dicha doctrina viene a soldar en una y la misma persona su irresponsabilidad como científico y su responsabilidad como ciudadano. (Ejemplo elocuente: el doble comportamiento de los científicos norteamericanos que, por un lado, contribuían con su actividad científica a la guerra criminal contra el pueblo de Vietnam, en tanto que por otro firmaban declaraciones de protesta contra dicha guerra.)²³

²³ "Esta ausencia de principios de los miembros del grupo Jason está presente tanto en el plano de sus actividades como en el de sus análisis. Toman parte en los esfuerzos de la guerra, pero al mismo tiempo firman peticiones exigiendo el cese de esos esfuerzos... Se trata de un método de comportamiento y de análisis institucionaliza-

Ahora bien, si cada quien es responsable de sus actos en la sociedad en cuanto que afectan a otros, no hay ninguna razón para que el científico social se presente, al amparo de una "neutralidad ideológica" o "valorativa", como el ser humano excepcional y privilegiado que, al ejercer su actividad propia, no tiene por qué responder de sus consecuencias. Y puesto que, en definitiva, tal "neutralidad" no existe, la doctrina que ampara la irresponsabilidad del científico social no es sino una forma de la ideología burguesa destinada a servir al sistema que se beneficia con semejante "neutralidad".

Tesis 13. La doctrina del "fin de las ideologías" es igualmente una forma de la ideología burguesa en las condiciones del actual capitalismo monopolista desarrollado o de la llamada "sociedad industrial".

La doctrina del "fin de la ideología", que aflora sobre todo en los Estados Unidos al iniciarse la década del 60, se presenta por sus principales exponentes (Bell, Lipset y otros) como una exigencia de la "sociedad industrial"; la organización y dirección racional de semejante sociedad requiere —según ellos— un enfoque científico-técnico de los problemas sociales y consecuentemente la liberación de toda ideología.²⁴

do... el método del *value-free*, libre de juicios de valor" (Julien Brun, artículo citado).

²⁴ Fue en 1955, en pleno hervor de la "guerra fría" y durante una conferencia, en Milán, del llamado "Congreso por la Libertad de la Cultura" —de tan infausta memoria para los intelectuales "amantes de la libertad" que, durante algunos años, mordieron el anzuelo que turbamente se les tendía—, cuando se habló por primera vez del "fin de las ideologías". Entre los que apadrinaron tan turbio nacimiento estaban Raymond Aron, quien años más tarde habría de reclamar la paternidad de la frase "fin de la era ideológica" (en un artículo suyo en *Preuves*, núm. 169, París, 1965), así como los sociólogos y filósofos norteamericanos Daniel Bell, Seymour M. Lipset, Arthur Schlesinger y E. Shils. Las tesis del "fin de las ideologías" se desarrollaron, constituyendo un verdadero cuerpo doctrinal, pocos años después, en 1960, en dos libros: Daniel Bell, *The End of Ideology. On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*, Glencoe, Illinois,

De este modo, la ciencia social, así liberada, se convierte en "ingeniería" o "tecnología social", capaz de resolver los grandes problemas de la sociedad sin el influjo perturbador de la ideología. La vieja aspiración weberiana de una "ciencia libre de valores" se vuelve así la aspiración de una "ciencia libre de ideologías". Las ciencias sociales, al liberarse de la ideología, alcanzan su pleno estatuto científico y —como las ciencias naturales— permiten desarrollar una tecnología basada en ellas. Al mismo tiempo, es justamente el avance de la ciencia y la técnica, lo que lleva a descartar el papel de la ideología en esta sociedad "desarrollada"; la ideología se admite sólo fuera de ella, como propia de países atrasados que, carentes de una ciencia y una técnica avanzadas, tienen que valerse de ideologías en sus proyectos de transformación social. Ahora bien, siguen sosteniendo los teóricos del "fin de las ideologías" que, en la "sociedad industrial", dado su alto nivel científico y técnico, no se necesita ya la ideología, sino pura y simplemente una "tecnología social", capaz de poner en práctica ambiciosos programas de reforma social.²⁵

y S. M. Lipset, *Political Man, The Social Bases of Politics*, Garden City, Nueva York. Desde entonces esta doctrina se ha desarrollado hasta convertirse en una tendencia influyente dentro de la sociología burguesa actual, particularmente en Estados Unidos, junto con otras corrientes teóricas afines, como las de la "sociedad industrial única" o de la "nueva sociedad industrial" (R. Aron y J. Galbraith), la de las "fases del crecimiento económico" (W. Rostow) y la de la "convergencia de los dos sistemas mundiales" (capitalismo y socialismo). Textos con posiciones opuestas en torno a la doctrina del "fin de las ideologías" se encuentra en la recopilación: C. I. Waxman (ed.), *The End of Ideology Debate*, Nueva York, 1968. Las tesis de esta doctrina son sometidas a un análisis crítico en el libro ya citado del sociólogo polaco J. Wiatr, *¿Declinación de la era de las ideologías?*, Varsovia, 1966 (desgraciadamente no traducido al español) y en el del sociólogo soviético L. Moskvichov, *Teoría de la "desideologización": ilusiones y realidad* (versión en español, Ed. Progreso, Moscú, 1974). Una crítica de esta doctrina en relación con el contexto político norteamericano, se encuentra asimismo en el ensayo: Stephen W. Rousseau y James Farganis, "La política norteamericana y el fin de las ideologías" (en I. Horowitz: *La nueva sociología*, t. II, Amorrortu, Buenos Aires, 1969).

²⁵ La "ingeniería social" fue propuesta por Karl Popper (en sus obras *The Poverty of Historicism*, 1961; *The Open Society and its*

Ahora bien, basta considerar los objetivos de estos programas sociales, su carácter reformista burgués, la eliminación de toda solución que afecte a los fundamentos y estructuras de la sociedad capitalista, así como la marginación de toda intervención activa de las clases oprimidas y explotadas en la concepción y decisión de esos proyectos de transformación, para comprender su carácter burgués, así como la naturaleza ideológica de la doctrina del "fin de las ideologías" o de la "desideologización" con que se pretende justificar la política reformista de aplicación de las ciencias sociales como "tecnología" o "ingeniería social".

El entierro de la ideología a manos de la ciencia y la técnica que se pretende con esta nueva doctrina no es sino una nueva forma de la ideología burguesa, estrechamente emparentada por su función con la de la "neutralidad ideológica". Lo que se trata de enterrar es, en definitiva, toda ideología

Enemies, 1962, y *Conjectures and Refutations*, 1963, de todas las cuales hay edición en español) como una alternativa reformista a la política revolucionaria, propugnada por el marxismo. Tras de condenar como utópicos los intentos (marxistas) de reconstruir radicalmente la sociedad como un todo (o, como él dice "la realización de *bienes abstractos*", *Conjectures and Refutations*, p. 361), propugna "establecer la felicidad" no por "medios políticos" sino desplegando "nuestros esfuerzos privados" (*ibidem*, p. 361) para poner en práctica medidas parciales y directas (como por ejemplo, crear hospitales) encaminadas a combatir "males concretos". ¿Ingenuidad del filósofo social o complicidad con el sistema y repudio ideológico de los intentos revolucionarios —que por otro lado no son incompatibles con la lucha por verdaderas reformas sociales— de transformar la sociedad "como un todo"? De la doctrina del "fin de las ideologías" a la de la "ingeniería social" no hay más que un paso, ya que la aplicación de criterios científicos y técnicos, a expensas de los ideológicos, a cuestiones sociales se presenta como la consecuencia obligada, una vez que se ha sentado la falsa premisa del "fin de las ideologías" en la era de la sociedad industrial y de la revolución científico-técnica. En realidad, con la teoría de la "ingeniería social" y con las medidas adoptadas en nombre de ella lo que se hace es propugnar y aplicar el más craso reformismo, que a diferencia del de la socialdemocracia, es clara e inequívocamente burgués. (Sobre las relaciones entre esta ideología del "fin de las ideologías" y su correspondiente "ingeniería social" y el *Establishment* norteamericano, véase el artículo antes citado de S. W. Rousseau y J. Farganis, en: I. Horowitz, *La nueva sociología*, t. II, ed. cit., pp. 39-62.)

ALERE FLAMMAM VERITATIS

revolucionaria y con ello el papel que le corresponde como guía de la acción de las fuerzas revolucionarias en la transformación de la sociedad en una época en que el capitalismo padece su peor crisis. Por ello, los programas de reforma social mediante la "tecnología social" basada en las ciencias sociales, se presentan como alternativa a la práctica revolucionaria de las masas, basada en el conocimiento científico de la realidad social, y guiada por una ideología cuya muerte se proclama bajo el manto del "fin de las ideologías". Con esta doctrina se trata, en definitiva, de contribuir a mantener las relaciones de producción y el poder en las condiciones de un capitalismo monopolista, cuyo monopolio económico se pretende convertir en ideológico, al proclamarse el fin de todas las ideologías, excepto, claro está, la que subyace en la doctrina burguesa misma del "fin de las ideologías".

Tesis 14 y última. La doctrina de la "neutralidad ideológica" ya sea en la forma clásica de la "ciencia libre de valores" o de la más reciente de "ciencia libre de ideologías" es una manifestación de la ideología burguesa ante la cual el científico social no puede ser indiferente.

Puesto que, como hemos visto, la neutralidad ideológica es imposible ya que la ideología influye o se hace presente, en un sentido u otro, en el surgimiento de una teoría, en la búsqueda de la verdad, en el contenido interno de la teoría misma y en el uso o función práctica de la ciencia social, optar por la "neutralidad" o la "liberación" de la ideología es optar por cierta relación (conservadora, del *statu quo*) con el mundo social. Se trata de una opción de valor no por la ciencia en cuanto tal, sino por la función que la ciencia social puede cumplir con respecto a la práctica social, y por tanto con relación a la práctica misma. Se trata, pues, de una opción no puramente científica, sino ideológica. Después de su inserción cada vez mayor en los aparatos ideológicos del Es-

tado, e incluso en los aparatos militares y de información, no puede haber ya —si es que alguna vez la hubo— una ciencia social inocente.²⁸

²⁸ Por supuesto, al destacar aquí la inserción cada vez mayor de la ciencia social institucionalizada en el aparato político y militar del Estado, sobre todo en los Estados Unidos, no se desconocen los esfuerzos, incluso en ese país, de un buen número de cultivadores sociales que no sólo tratan de escapar de esa inserción sino que luchan, en mayor o menor grado, contra ella. En este mismo sentido, cobra un relieve especial el empeño de un sector importante de los trabajadores latinoamericanos de la ciencia social que (desde la docencia y la investigación) procuran vincular su labor con las prácticas sociales transformadoras inspirados por una ideología revolucionaria de la liberación nacional y social. Todo esto no hace sino confirmar, una vez más, la vacuidad de los intentos de confinar la ciencia social en el reino de una supuesta "neutralidad ideológica", que, en definitiva, como hemos tratado de demostrar, sólo encubre el empeño de "ideologizar" a la ciencia en un sentido burgués.

UN CUESTIONARIO DEL PUNTO 1.3.3.

1) ¿En qué consiste la tendencia de la "neutralidad ideológica" en ciencias sociales?

2) ¿Quiénes son sus principales exponentes en el siglo XIX y en el presente, y sus obras?

3) ¿Cómo fué la crítica de Marx y Engels y la de Lenin en torno a la "asepsia ideológica" en ciencias sociales?

4) ¿Cómo comprueba Sánchez Vázquez que la tendencia de la "imparcialidad de las ideas" en ciencias sociales no se basa en razonamientos sólidos, sino en posiciones ideológicas?

5) ¿Quiénes hacen esa crítica actualmente y a qué se llama doctrina del "fin de las ideologías"?

Tesis 1

6) ¿De qué trata la Tesis 1 de Sánchez Vázquez?

7) ¿Cuáles son el fin propio y la finalidad externa de las ciencias?

8) ¿Por qué es inferior el grado de científicidad de las ciencias sociales con respecto a las naturales?

9) ¿Qué pasaría si se rechazara el método científico en las ciencias sociales?

10) ¿Cómo separaron, sin salvación, los neokantianos de la Escuela de Baden, a las ciencias naturales de las ciencias sociales?

11) ¿Cuáles fueron las consecuencias de

la posición de Karl Mannheim a este respecto?

Tesis 2

12) ¿Qué afirma la Tesis 2 sobre la ideología de la "neutralidad ideológica"?

13) ¿Cómo desarrolla Sánchez Vázquez el debate sobre la objetividad de las ciencias sociales?

14) ¿Por qué se afirma que "no hay ciencia sin método"?

15) ¿En qué consisten los llamados métodos subjetivos?

16) ¿Por qué se afirma que el método de las ciencias sociales no podrá ser un puro duplicado del de las ciencias naturales?

17) ¿Por qué sostiene nuestro autor que el problema de la objetividad no se reduce sólo a los aspectos tratados hasta aquí, sino que hay otras cuestiones?

18) ¿Cuáles son esas otras cuestiones que plantea Sánchez Vázquez sobre el problema de la objetividad científica y en qué consisten?

19) ¿Cuáles son las interrogantes que establece el autor para llegar a la cuestión esencial de las relaciones entre lo científico y lo ideológico?

Tesis 3

20) ¿Qué es ideología? (Analizar la definición del autor)

21) ¿Cuáles son los tres rasgos fundamentales de la ideología que propone Sánchez Vázquez, para su definición?

22) ¿Por qué este contenido de la ideología no es necesario o totalmente falso o como forma de una "conciencia falsa"?

23) ¿Cómo desarrollaron esta cuestión Marx, Engels y Lenin?

24) ¿Cuál es la función práctica de la ideología? ¿Cómo la cumple?

25) ¿Cómo la ciencia, al aspirar a la verdad, contribuye también a la acción?

26) ¿Por qué la definición de ideología de Sánchez Vázquez comprende los aspectos teórico o gnoseológico, genético o social y funcional y práctico?

Tesis 4

27) ¿Qué es lo que afirma la Tesis 4?

28) ¿Qué pasa si se renuncia a la objetividad de las ciencias sociales?

29) ¿Qué fue lo que hizo Mannheim al reducir al conocimiento social a simple ideología?

Tema 5

30) ¿Por qué se asevera que la objetividad de las ciencias sociales es valorativa y que en ellas no se separan la objetividad y el valor?

31) ¿En qué consiste la doctrina de Max Weber de la "liberación de las ciencias sociales de los juicios de valor"?

32) ¿A quiénes y cómo influyó posteriormente la línea de pensamiento weberiana?

33) ¿Cómo intervienen los hombres en los hechos sociales y por qué, además de ser sociales, estos hechos son también valiosos?

34) ¿Qué es lo que impide tratar científicamente los hechos como cosas?

35) ¿En qué consiste el enfoque positivista de los hechos sociales?

Tesis 6

36) ¿Por qué los valores que rechazan la doctrina de la "neutralidad valorativa" son los que forman parte de las ideologías reales de clase?

37) ¿Por qué los valores constituyen un elemento fundamental en toda ideología?

38) ¿En qué sentido los valores son fundamentales en el destino de las relaciones entre ciencia e ideología? (Referirse a Weber, R. Rudner y Bunge).

39) ¿Cómo se instala una ciencia en el reino del valor (científico)?

Tesis 7

40) ¿Por qué se afirma que la ideología es el punto de partida en el sentido de que toda ciencia social se hace siempre desde y con cierta ideología?

41) ¿En qué consiste el marco ideológico en el que surgen las ciencias sociales y cómo se ejemplifica con Parsons y Marx?

42) ¿Por qué la propia tarea que se fijan las ciencias sociales no puede ser separada de una opción ideológica?

43) ¿Cómo adquieren preeminencia los problemas de una ideología en una teoría social?

44) ¿Por qué el método que adopta el investigador tampoco está exento de supuestos ideológicos?

Tesis 8

45) ¿Por qué la ideología impone también su marca en el contenido mismo de las ciencias sociales?

46) ¿Por qué los contenidos de los conceptos en las teorías sociales no son unívocos y varían en función de las ideologías a las que están vinculadas?

47) ¿Cómo se comprueba la afirmación de que la ausencia y preeminencia de ciertos conceptos en el contenido de una teoría social revela posiciones ideológicas y cuáles son los ejemplos de Talcott Parsons y de Marx?

48) ¿Por qué las ausencias o preeminencias de algunos conceptos dentro de ciertas teorías sociales implican juicio de valor acerca de la realidad social que se pretende explicar?

49) ¿Por qué dos de los descubrimientos capitales de Marx (la concepción materialista de la historia y la teoría de la plusvalía) no pueden entenderse ante todo como descubrimientos de un revolucionario y no sólo por un científico de gabinete?

Tesis 9

50) ¿Qué significado puede darse a esta tesis de que la ideología determina el modo de adquirirse, transmitirse y utilizarse las teorías en las ciencias sociales?

51) ¿Por qué los aspectos ideológicos oficiales, que responden a las necesidades y tareas de la clase dominante, determinan la ideología de esta clase en la investigación social y en la enseñanza de las ciencias sociales en las universidades?

52) ¿Por qué se enmascaran las verdaderas causas o raíces sociales de problemas como la delincuencia juvenil, drogadicción, violencia callejera, criminalidad, etcétera?

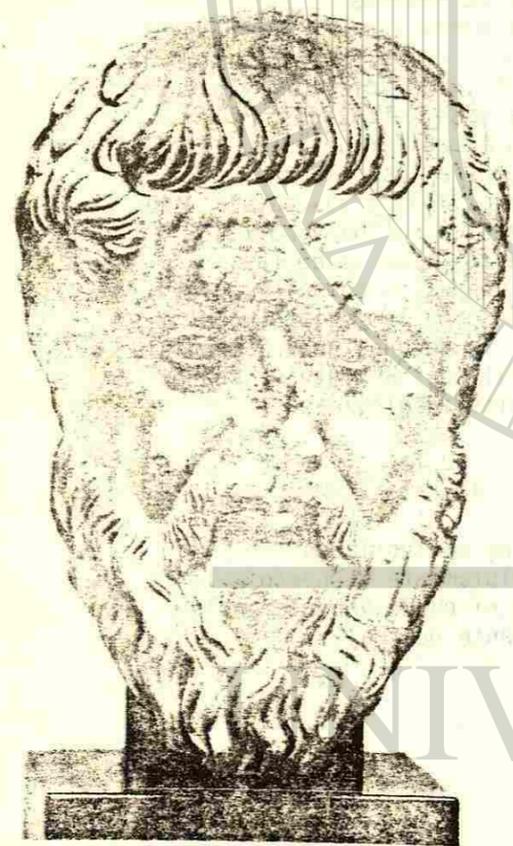
53) ¿Cuáles son las diferencias de las ciencias sociales entre los países capitalistas desarrollados y los países dependientes de América Latina y por qué?

54) ¿Cómo es la utilización de las ciencias sociales desde los conquistadores que vinieron a América y los egiptólogos napoleónicos hasta la segunda guerra mundial y la guerra criminal contra Vietnam, sobre la base de exigencias ideológicas?

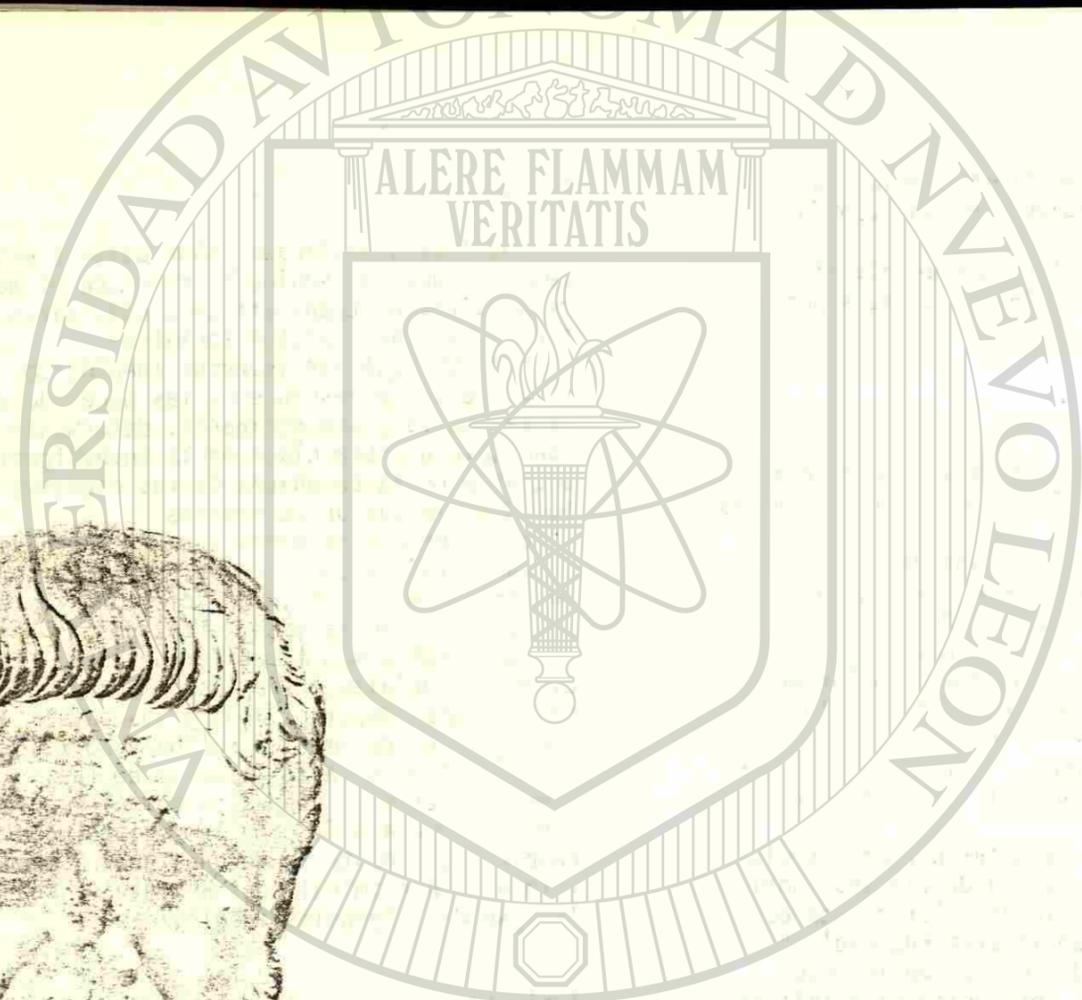
Tesis 10

55) ¿Por qué ninguna teoría es independiente absolutamente respecto a la ideología y no hay ni puede haber ciencia social ideológicamente neutral?





Cabeza de Platón. Propiedad particular.



Palas Atenea. Estatua en mármol del siglo V A. J., hallada en Creta.

Tesis 11

56) ¿Por qué la ciencia social puede ser autónoma en cierto grado e irreductible a una ideología, pero que, al mismo tiempo, lejos de excluir presupone la relación entre ciencia e ideología?

Tesis 12

57) ¿Por qué la doctrina de la "neutralidad ideológica" o "valorativa" en las ciencias sociales, cualesquiera que sean las intenciones de quienes la defienden, es una forma de la ideología burguesa y, como tal, tiende a justificar la irresponsabilidad moral, política y social de lo científico?

Tesis 13

58) ¿Por qué la doctrina del "fin de las ideologías" es igualmente una forma de la ideología burguesa en las condiciones del actual capitalismo monopolista desarrollado o de la llamada "sociedad industrial"?

Tesis 14 y última

59) ¿Cómo se puede explicar la tesis de que la doctrina de la "neutralidad ideológica", ya sea en la forma clásica de la "ciencia libre de valores" o de la más reciente de "ciencia libre de ideologías", es una manifestación de la ideología burguesa ante

la cual el científico social no puede ser indiferente?

1.4. ALGUNOS PROBLEMAS DE LA "VIEJA" Y LA "NUEVA" EPISTEMOLOGÍA

MARTIN SANTOS, LUIS

Una epistemología para el marxismo, Akal Editor, Colección: Manifiesto, Serie: Teoría y Crítica, Madrid, 1976; pp. 9-18.

Profesor del Instituto de Filosofía de la Universidad de Burgos, Luis Martín Santos nació en Alard del Rey, Palencia, España. Estudió filosofía, psicología e historia y preparó su tesis doctoral sobre cuestiones husserlianas tanto en el Centre de Recherches Husserliennes de París como en el Husserl Archiv, de Colonia, Alemania. Es autor de Una epistemología para el marxismo (ya señalado), Teoría marxista de la revolución (Akal Editor, Madrid, 1977) y otras obras.

CUESTIONES PLANTEADAS DE ESTE APARTADO

- 1) La pretensión de la "vieja epistemología" y el descubrimiento que hizo Marx.
- 2) Qué es la "nueva epistemología" y cuál es el material sobre el que trabaja.
- 3) Un texto de Marx de la Crítica de la economía política sobre las mediaciones.
- 4) Unas conclusiones sobre el texto

anterior.

5) Otra característica de la nueva epistemología.

6) El problema de la nueva epistemología.

7) Notas sobre la palabra "epistemología" y sobre la "prehistoria epistemológica".

8) La epistemología como "teoría del conocimiento" y su crítica limitada desde Hume.

9) La continuación de la "investigación del entendimiento humano" en el idealismo burgués del siglo xviii alemán.

10) Características de esta nueva epistemología.

11) La pseudoliberación de la ciencia de lo filosófico.

12) Una explicación de Dominique Lecourt sobre esta situación paradójica.

13) Otra cara de esta epistemología criptofilosófica, la de los marxistas "prehistóricos".

14) La aspiración de la epistemología de ser marxista, ocupando una mejor ubicación el materialismo histórico.

15) La nueva epistemología y la reconsideración de las relaciones entre los saberes marxistas (materialismo histórico y materialismo dialéctico).

16) Otros aspectos de la epistemología prehistórica.

17) La ruptura dialéctica entre la nueva epistemología y la epistemología prehistórica.

18) Notas sobre la acción (la praxis), elemento con el que se continúa el impulso de integración de la teoría marxista y se amplía.

19) Señalamientos sobre el instante histórico de la ruptura: 1845, año en que Marx redacta el manuscrito de La ideología alemana, y el cambio de la filosofía.

20) La medialidad, categoría central de la nueva epistemología.

21) Otras rupturas epistemológicas: las ideologías.

22) La posición de Bachelard frente a las formas ideológicas.

23) Nota final sobre las relaciones entre epistemología, filosofía y materialismo histórico: el marxismo es hoy una tarea.

1.4.1. INTRODUCCION: LA "VIEJA" Y LA "NUEVA" EPISTEMOLOGÍA.- MARX Y LAS CONDICIONES MATERIALES QUE EXPLICAN EL CAMBIO (LAS MEDIACIONES Y EL MATERIALISMO HISTORICO)

La «vieja epistemología», bajo cualquiera de sus formas, pretende ser una teoría del «espíritu humano», de su funcionamiento íntimo, de su soledad creadora. Pero Marx descubrió que ninguno de los productos espirituales del hombre podía explicarse por sí mismo o por una «pretendida evolución general del espíritu humano».

La «nueva epistemología» no puede limitarse a un análisis de la estructura interna del pensamiento, de las «funciones más generales del espíritu, consideradas en sí mismas o constituidas a priori» (Caveig). Será la clarificación de las mediaciones (exteriores e interiores) más allá de las famosas fundamentaciones. El material sobre el que trabaja será proporcionado por el «materialismo histórico», archivo organizado de toda actividad humana. Por ello la «nueva epistemología» no tendrá contenido propio y no será una ciencia al lado de las otras ciencias. Veremos que en sí carece de una axiomática fija que determine su método. Su misión será la tipificación básica de los actos y de las mediaciones de los actos y el encuentro de sus rasgos esenciales. Tal epistemología no puede ser sino una mezcla de *critica* (de los comportamientos reales) y de *fenomenología* (de los modos universales básicos).

El lector comprenderá mejor la idea central que busco desarrollar en este libro, si lee con cuidado la siguiente cita de Marx:

«Ni las relaciones jurídicas, ni mucho menos las formas del Estado, se pueden explicar por sí mismas, ni por una pretendida evolución general del espíritu humano; más bien tienen sus raíces en las condiciones materiales de la vida, que Hegel... comprende en su conjunto bajo el nombre de "sociedad civil" y en la economía política donde conviene buscar la anatomía de la sociedad civil.» (*Crítica de la economía política*. Prefacio.)

De este texto se desprenden, entre otras, las siguientes conclusiones:

- a) Que por lo menos, según Marx, las relaciones jurídicas no son el resultado de una dinámica interna del espíritu, sino el resultado de algo

exterior a ellas mismas. Lo mismo ocurre con la «sociedad civil» que no posee una «endogénesis».

- b) Que sin emplearse por Marx el término «mediación», es ésta la que explica el cambio. Las metáforas «raíces» y «anatomía» encubren la idea de mediación, que no debe, desde luego, confundirse con la idea de causa.
- c) Que las mediaciones que aquí se mencionan son exteriores al espíritu del hombre, pero interiores al hombre. Es la manera de vivir «las condiciones materiales» lo que produce el cambio, no la directa causalidad de dichas condiciones.
- d) Que los datos mencionados, productos (relaciones jurídicas) y mediaciones («sociedad civil», «economía política») pertenecen a contenidos del «materialismo histórico».

La «nueva epistemología», además de las características que han sido señaladas, tiene la de centrarse en el estudio de las mediaciones y de los modos básicos de la conducta. Estos modos no son de ninguna manera el concepto, el juicio, el raciocinio, ni otros temas similares de la vieja epistemología, sino otros más universales que descubre la fenomenología del comportamiento.

El problema de la «nueva epistemología» se centra en la devolución al hombre del pensamiento (y de la realidad que éste descubre) eliminando la tendencia a considerarlo como el resultado de una fuerza autónoma: el espíritu. En *El capital* se asegura que en el fondo del sistema capitalista hay una separación radical del productor con los medios de producción. Es un paralelo impresionante con lo que ocurre en el campo del saber. Han arrancado el saber de sus fuentes y de la sociedad que lo crea continuamente. La capitalización del saber ha sido una larga y tortuosa maniobra. Cómo ha sucedido esto, se sabe en el campo de la economía, pero no en el del conocimiento. La última maniobra viene del estructuralismo con su teoría de la desaparición del sujeto, y de la «muerte del hombre», innecesario, pues la que trabaja es una «episteme» autónoma (novedosa transformación del espíritu). Es de esperar que la «nueva epistemología» restablezca el *hombre mediado y mediador* y lo coloque en su puesto entre la negación nihilista y un peligroso lirismo exaltador.

1.4.2. LOS PROBLEMAS DE LA NUEVA EPISTEMOLOGÍA

La palabra «epistemología» evoca demasiadas cosas y ha tenido (y tiene) tantos sentidos que lo más sensato hubiera sido prescindir de ella, cuando se trata de denominar un conjunto de investigaciones que aspiran a abrir un nuevo campo o, por lo menos, que no ha sido tocado en su integridad. Pero es demasiado tarde para cambiar el nombre, aunque esté, como en este caso, tan comprometido con viejas resonancias filosóficas. La historia ha demostrado que la introducción de un neologismo produce más confusiones que la reforma y la redefinición de un término, pues, partiendo de un vacío semántico, es difícil construir. En cambio, los contenidos semánticos, aunque destinados a ser en gran parte negados, sirven de punto de arranque para la comunicación.

Los temas de lo que pudiéramos llamar «vieja epistemología» pueden pasar a ser «prehistoria epistemológica». Al aparecer mencionados habrán de interpretarse como *lugares de ruptura*, lo que constituye una indudable orientación para el lector.

Con el nombre de «epistemología» se ha designado, algunas veces, algo parecido a lo que hoy llamaríamos «teoría del conocimiento» —entre los anglosajones, por ejemplo—. Otras veces se ha entendido —suele suceder en Francia— como «teoría de la ciencia», acercándose a su valor etimológico. Estas son las dos corrientes epistemológicas que hay que distinguir muy bien, pues constituyen el grueso de la aportación de la «prehistoria epistemológica».

Como «teoría del conocimiento», la epistemología empieza a dibujarse con las consideraciones acerca del conocimiento que realizan los empiristas ingleses del siglo XVII en su postura crítica frente al racionalismo y el autoritarismo. La timidez inicial se manifestó en negativas parciales, o en reformas que dejaban en pie el conjunto de las ideas tradicionales.

La limitación de esta crítica provenía ante todo de que lo epistemológico era considerado únicamente como una parcela complementaria. Aun disponiendo de armas para ello, el empirismo no se sublevó contra la filosofía. En los casos más avanzados, como el de Hume, va también por delante la ideología.

Esta rama epistemológica, con el carácter de «investigación del entendimiento humano» se continúa con el idealismo burgués del siglo XVIII alemán y toma la forma de una supuesta autocrítica. Aunque aparentemente hay en este caso más vuelo y poder, lo epistemológico no rebasa los esquemas hechos desde fuera por una filosofía especulativa. En el mismo Kant, la crítica antidogmática no conmueve las estructuras filosóficas —teoría del mundo, del hombre y de la moral— que recibió de su fase precrítica. Ni siquiera en el idealismo la «teoría del conocimiento» pasó de ser una teoría superfetatoria.

Tomada la epistemología en el segundo de los sentidos apuntados, como «teoría de la ciencia», reaparecen las limitaciones y la esterilizante falta de autonomía.

Con todo, hay en esta rama epistemológica una subdivisión: la que considera a la ciencia como dependiente de las categorías filosóficas, en cuyo caso la epistemología será, ante todo, filosofía aplicada, y la que considera la epistemología como «ciencia de la ciencia», con pretensión de positivismo liberador de filosofismos.

La primera es claramente «prehistórica» y es un intento de someter la libertad y la imaginación científica a unas normas tan exteriores como «eternas». Paralización histórica que no sólo es irrealizable, sino contraproducente para el progreso científico. Por eso únicamente ha sido soportado cuando la evolución científica era tan lenta que parecía no existir.

Los avances científicos actuales, rápidos y hasta sufriendo fuertes aceleraciones, han conducido al postulado del desarrollo partenogenético de la ciencia. Es así como ha surgido la epistemología como «ciencia de la ciencia». Se pensó que de esta manera se conseguía la victoria sobre las «usurpaciones de la filosofía».

La liberación de lo filosófico fue, por lo general, en los epistemólogos de la ciencia, una amarga ironía. La filosofía expulsada por la ventana entró por la puerta grande. Si la ciencia «no necesitaba de nada» para evolucionar, se admitía sin quererlo una *teleología* (peligrosísimo subproducto de las causas finales); si se hablaba de «ciencia de la ciencia», se admitía implícitamente que era única, y con esto la *unidad* del saber humano. Dominique Lecourt explica esta situación «paradójica»:

«Decir que es posible una ciencia de la ciencia es afirmar además que la ciencia puede desvelar, por autorreflexión, las leyes de su constitución, por ende, tanto de su funcionamiento como de su formación. Es

afirmar que el discurso científico tiene la virtud intrínseca —y excepcional— de poder enunciar, por sí mismo, sin salir de sí, los principios de su propia teoría. Con otras palabras, el «discurso científico» soberanamente autónomo, no tendría que dar cuentas a nadie y se constituiría sin choques ni obstáculos, en el espacio puro de la científicidad, instituido, limitado e instalado por él mismo. Sin choques ni obstáculos, ya que todo obstáculo estaría localizado, enunciado y superado en ese discurso implícito que mantiene consigo mismo, sordo murmullo en su fuero íntimo, que, en caso de necesidad, bastaría explicitar para que todo se aclare.»

Sin haberlo buscado, los epistemólogos de la ciencia cumplían lo que un siglo antes había formulado Hegel: la ciencia, en cuanto culminación de todas las relaciones entre la conciencia y el objeto, «no necesita de ninguna justificación ya que se justifica en sí misma».

En la misma línea de epistemología criptofilosófica, es decir, ineficaz, está la de algunos marxistas que colocan la teoría de la ciencia bajo el «materialismo dialéctico». Tal epistemología sería únicamente la explicitación de unos principios teóricos. Aunque el marxismo se niegue a reconocerlo, gran parte de su producción epistemológica es «prehistórica». La «nueva epistemología», en cambio, aspirará a encontrar la autonomía y, a la vez, aspira a ser marxista. Esto, lo veremos más adelante, va a requerir una nueva «ubicación» del «materialismo histórico» dentro del marxismo. El «materialismo histórico» ocupará una posición más central y tendrá un contenido científicamente más valioso que el «materialismo dialéctico».

Para captar el papel de la «nueva epistemología» dentro de la teoría marxista será necesario reconsiderar las relaciones entre los saberes marxistas. Si aceptáramos la posición de Gramsci, el conjunto sería una filosofía de la praxis en la que «el materialismo histórico» iba a tomar un lugar central. En este caso, desaparecida la tutela del «materialismo dialéctico» (en cuyo contenido efectivo hay, según Althusser, una relación de la filosofía y las ciencias) y aún más, eliminando ese materialismo filosófico como saber privilegiado, queda el campo abierto a la autonomía de lo epistemológico. La «nueva epistemología» será, a la vez —a nivel de Gramsci—, posible y marxista.

Pero partiendo de Althusser, que conserva el «materialismo dialéctico» como filosofía del marxismo, la epistemología también será posible si la consideramos ligada al

«materialismo histórico» como ciencia básica, una especie de superciencia, como después veremos.

En ese «materialismo histórico» se pueden aislar, ya que es un documento organizado e integrado de la aventura humana, los productos ideológicos y las «tendencias» impuestas a cada una de las ciencias. Sobre estos contenidos del «materialismo histórico» se ejerce la crítica epistemológica, primero como elucidación, después como desarrollo. Se puede considerar al «materialismo histórico» como ciencia «fundamental» respecto a las ciencias y aun respecto a la filosofía, pero la epistemología permanecerá autónoma y sin contenidos, pues si los tuviera, pertenecerían al «materialismo histórico».

Pero volvamos a la «epistemología prehistórica». Las dos posiciones trataron de incluirse mutuamente y considerar la otra como un caso extremo de la propia teoría. Por una parte, si la «teoría del conocimiento», propia de la corriente empírico-idealista, precedió al análisis general del conocimiento humano, trató de incluir *el caso especial del saber científico* como un límite. Por otra, si la «teoría de la ciencia» establece las condiciones de racionalidad, es porque cree dominar las situaciones de conocimiento «menos perfectas».

Pero ambas formas epistemológicas, buscando la victoria imposible, necesitan incluirse hoy en una nueva ciencia que tenga un elemento que se dejaba siempre aparte: las mediaciones. No basta estudiar las «funciones del espíritu» en su dinámica interna, hay que conocer las rupturas dialécticas que se están produciendo continuamente, cuando el hombre real piensa.

Al contemplar el conocimiento desde este punto de vista, se descubre que muchos de los elementos de la vieja epistemología no eran básicos. Por ejemplo, no era decisiva la diferenciación entre *percepción* y *concepto*, entre *experiencia* y *axioma*. Los modos fundamentales, que descubrirá la fenomenología, nos darán comportamientos más universales, que además tienen en cuenta los modos de mediación.

De todas formas, como ya hemos dicho, la terminología heredada es un índice que nos guía en la investigación. Nociones tales como percepciones, teorema, estructura, intuición, sistema, no son únicamente reliquias de fervores arcaicos; son títulos de problemas que aspiramos a resolver en otro nivel.

La «nueva epistemología» supone una «ruptura», en el sentido de Bachelard, respecto a la que hemos denomina-

do «prehistórica». Aunque más adelante tocaremos la difícil cuestión de la «continuidad-discontinuidad» que hay detrás del concepto ruptura. Ahora adelantaremos que no se trata de un salto en el vacío o un comienzo radicalmente nuevo. Esto constituiría un entendimiento abusivo del *concepto de ruptura*. Este concepto de origen burgués es recuperable por el marxismo siempre que se le entienda de un modo dialéctico. Supone, visto de esta manera, la destrucción de un equilibrio insostenible para alcanzar otro más estable. Por esta razón se puede afirmar que la «nueva epistemología» tiene sus raíces en Hegel (más que en las epistemologías «prehistóricas»), aunque ha roto los puentes con él. Hegel buscaba la integración de todo saber para que se autoexplicase y fuera consciente. Con ello se cerraba el círculo idealista.

En la teoría marxista se continúa el impulso de integración y se amplía con la aportación de un elemento antes no tenido en cuenta: la acción. La interrelación crece entre todos los elementos ahora mezclados con variaciones y la conciencia de las dificultades tiene un reverso que constituye la epistemología. Es decir, mientras en Hegel el sistema excluía la posibilidad de la epistemología, aquí la exige. Es, pues, una ruptura que no corta el hilo histórico.

Quizá el instante histórico de la ruptura se encuentra en 1845 (año en que Marx redacta el manuscrito *La ideología alemana*). La dura crítica de la filosofía rompía el prestigio jerárquico de ésta y comenzaba la liberación de un campo colonizado por las ideologías. La filosofía desde entonces no volvería a ser el saber autosuficiente que había sido. Será todo lo más, una «teoría», un sistema de conocimientos y directrices que exponga el «materialismo dialéctico», o una teoría semejante, pero sin pretender cubrir dogmáticamente los otros saberes.

La contribución que me propongo realizar en la presente obra consistirá en desarrollar la idea de medialidad que considero central para la «nueva epistemología». La medialidad sustituirá en ella a los conceptos demasiado toscos de verdad y de causa, empleados frecuentemente por el marxismo. En los capítulos siguientes se relacionará nuestro concepto básico con otros dos comportamientos cognoscitivos fundamentales: la diáresis (análisis irreversible) y la totalización (síntesis superadora).

La eliminación de la jerarquía filosófica se seguirá con una consecuente negación de toda jerarquía en los contextos. Es un «axioma» al que he llegado a través de los análisis fenomenológicos del conocimiento. Dicho con otras palabras, la relación sencilla y directa de fundamento a fun-

dado, no sólo puede ser invertida, sino que puede ser «sobredeterminada». Es un «axioma» paralelo al de la «contradicción sobredeterminada» de Althusser que he obtenido por un camino muy distinto. El, por el estudio de la dinámica histórica real (siguiendo a Lenin y su teoría del «eslabón más débil»). Mi posición, a través de una fenomenología del conocimiento que buscaba una técnica democrática del pensamiento, sin dogmatismos, ni absolutos previos.

En contra de la opinión de Engels, todas las «instancias» parecen intercambiables. No aparece la famosa «última instancia». Al menos ésta no se presenta en *las situaciones totales históricas* ni en *en las situaciones totales cognoscitivas*. Examinando de cerca estas cuestiones no aparecen jerarquías ni entre las causas, ni entre las verdades. Así como la economía no sólo es la mediadora del cambio histórico, sino que es mediada universalmente por todos los demás fenómenos, así también el producto cognoscitivo concreto es mediador y mediado. *La alternancia y la polivalencia son la regla, no la excepción*. Únicamente de esta manera se llega a una situación democrática cognoscitiva (y política), donde todo puede ser principio (materia), medio (instrumento) y forma (producto). A veces, las teorías producen los hechos, como el árbol se convierte en un manzano en virtud de las manzanas. Pero este movimiento de retorno no sería posible si los elementos mezclados fueran simples. El árbol, la manzana, las teorías y los hechos son muy complejos. Nebulosas de elementos, nebulosas sobredeterminadas en las que cabe un movimiento en cualquier dirección. El que cree —desconociendo su complejidad— que la manzana es simple, actúa como un «diente pensante» que «sabe» que únicamente la manzana es el producto del manzano, sin posible, ni inversión. El que piensa que el hecho es simple, adopta la simplificación pragmática de quien va a esperar un tren y obra como ante un suceso puntual (espacial y temporal). En la simplicidad, por supuesto, sólo cabe el avance en un sentido; en la complejidad efectiva, sobredeterminada, se puede marchar en todos los sentidos.

El «corte epistemológico» de la epistemología, respecto a formas anteriores, «prehistóricas», no agota las rupturas. Existen otras frente a los «sucesos» contemporáneos, tales como las ideologías. En este caso, la difícil ruptura se llama como las ideologías. En este caso, la difícil ruptura se llama normalmente «línea de demarcación». El análisis de las ideologías, verdadera *sombra teórica* de los intereses de una clase, tomará la forma de la denuncia de las *ideas-motor* y de las *ideas-pantalla* y también de una denuncia del *seducir adulando* característico de las ideologías. También se analizará el carácter de *pseudociencia* de éstas, que pretenden

tener decidido lo todavía indecible, lo que aún es apuesta o desaffo.

Las ideologías como «sub- y superproducto» se encuentran por doquier. Se han descubierto hasta en la más inocente geometría. Pero sobre todo, y esto es lo que ahora nos interesa, en las epistemologías del pasado. Esto significa que las que hemos considerado epistemologías prehistóricas son precisamente epistemologías ideológicas. Además de los dos grandes grupos que al principio hemos distinguido, existirán formas especiales que habrán de ser analizadas una a una.

Frente a las formas ideológicas, Bachelard pensó instaurar un «psicoanálisis de la razón». La transposición de lo psicológico a lo ideológico estaba justificada en cuanto las ideologías emplean los mismos procedimientos que el psicoanálisis ha descubierto en la psique individual. Casi todos los mecanismos desde la condensación a la dramatización, se encuentran en el campo ideológico, pero, sobre todo, el autoencubrimiento de los verdaderos motivos, la *sublimación* y la *racionalización* o justificación de lo sin justificación. Un psicoanálisis, de esta manera entendido, continuaría la obra de Bachelard y sería muy interesante.

Sin embargo, el «psicoanálisis de la razón» permanece limitado y los mecanismos más complejos de la vida misma se le escapan. No es lo mismo saber cómo se deforma un concepto que cómo se forma este concepto, ni cómo se hace un artista que cómo se hace el hombre real que se convierte en artista. Las motivaciones deformadoras actúan sobre otros con una dinámica sobredeterminada que no se puede simplificar.

En esta perspectiva el «psicoanálisis de la razón» será apoyo complementario, muy útil en la desmitificación de las ideologías y en la polémica frente a ellas.

Una última aclaración, provisional, sobre las relaciones entre epistemología, filosofía y materialismo histórico. La epistemología no debe ser una coartada de la filosofía. Esto es lo que ha sucedido con las epistemologías «prehistóricas». «De facto» estaban sometidas, pero se presentaban como libres. Así, los resultados «confirmaban» el punto de partida filosófico. La burguesía «ha soñado» con una epistemología «neutral» e «independiente».

Tal como aquí la vemos, la epistemología está inserta en el materialismo histórico y siendo el sustrato crítico de éste. En vez de independencia, habría que hablar de autonomía.

Respecto a la filosofía no estará de más insistir en que la epistemología, que ha de romper la dependencia dogmática

respecto a ella, tiene, con todo, algo que decir en la reconstrucción de una filosofía marxista. Pero ahora, se tiene la impresión de que la epistemología trata de *sustituir* o al menos de *convertir en innecesaria* a la filosofía.

Hay que reconocer que las cosas distan de estar en su sitio. El marxismo es hoy una tarea.

UN CUESTIONARIO SOBRE EL PUNTO 1.4.

- 1) ¿Cuál era la pretensión de la "vieja epistemología y cuál fue el descubrimiento de Marx al respecto, según Luis Martín Santos?
- 2) ¿Qué será la nueva epistemología y sobre qué material trabajará?
- 3) Al referirse Marx a "las condiciones materiales de la vida", ¿qué problemas epistemológicos estaba dilucidando? (Explicar lo anterior clara y precisamente).
- 4) ¿A qué da luz la cuestión de que la nueva epistemología se centre en el estudio de las mediaciones y de los modos básicos de la conducta?
- 5) ¿Qué señalamientos establece Martín Santos en torno a la palabra "epistemología" y a la "prehistoria epistemológica"?
- 6) ¿Cuáles son las dos corrientes epistemológicas que hay que distinguir muy bien y que constituyen el grueso de la aportación de la prehistoria epistemológica?
- 7) ¿Qué características esenciales acota nuestro autor sobre la teoría del conocimiento y sobre la teoría de la ciencia?
- 8) ¿Cómo ha surgido la epistemología como ciencia de la ciencia?
- 9) ¿Qué señalamiento establece Dominique Lecourt sobre la amarga ironía de los epistemólogos de la ciencia que expulsaron la filosofía por la ventana y entró nuevamente por la puerta grande?
- 10) ¿A qué se refiere Martín Santos cuando habla de la otra cara de la epistemología criptofilosófica, o sea, la de los marxistas "prehistóricos"?
- 11) ¿Por qué y cómo la nueva epistemología

aspira a ser autónoma y, a la vez, ser marxista?

12) ¿Cómo trataron de incluirse mutuamente las dos posiciones prehistóricas de la epistemología, es decir, la teoría del conocimiento y la teoría de la ciencia?

13) ¿Cuáles son los elementos de la vieja epistemología que no eran básicos pero que sirven para guiar nuestra investigación, según Martín Santos?

14) ¿Cómo supone nuestro autor la ruptura dialéctica entre la nueva epistemología y la epistemología prehistórica?

15) ¿Por qué Martín Santos afirma que el desarrollo de la idea de medialidad es una contribución de la nueva epistemología, puesto que él la considera como una categoría central?

16) ¿Qué señalamientos nuestro autor plantea sobre las ideologías, que son otras formas de "corte epistemológico"?

17) ¿Cómo se enfrentó Gastón Bachelard a las formas ideológicas, al decir de Martín Santos?

18) ¿Qué aclaración provisional establece este autor sobre las relaciones entre epistemología, filosofía y materialismo histórico?

19) ¿Por qué afirma Martín Santos que el marxismo es hoy una tarea?

ALGUNOS TRABAJOS PRACTICOS GENERALES SOBRE LA PRIMERA UNIDAD

1) Formular las conclusiones fundamentales sobre esta primera unidad temática.

2) Redactar un trabajo monográfico sobre alguno o algunos de los puntos de la unidad.

3) Enlistar los conceptos de difícil comprensión y acotar su significado, con el objeto de comenzar a reunir un glosario de epistemología.

4) Diseñar un cuadro sinóptico de las varias definiciones o explicaciones sobre la epistemología, anotando al autor y ficha bibliográfica correspondientes.

5) Realizar otro cuadro sinóptico sobre los diversos problemas de la epistemología, señalando su autor y libros que corresponden.

6) Confeccionar un cuadro sintético sobre las disciplinas que, aparte de la epistemología, también se ocupan del conocimiento, incluyendo las ciencias relacionadas con la epistemología; además, redactar la definición de cada disciplina.

7) Ejecutar un cuadro resumido sobre las catorce tesis de Sánchez Vázquez sobre la supuesta "neutralidad ideológica" de las ciencias sociales, señalando sintéticamente la varia problemática de cada tesis.

8) Escribir síntesis de algunos textos incluidos en esta selección que no se pudieron tratar en clase o se trataron muy rápidamente.

9) Hacer un primer intento de esquema sobre las características de la vieja epistemología y de la nueva epistemología.



10) Ejecutar un listado, lo más exhaustivo posible, de los problemas del conocimiento discutidos o señalados en esta primera unidad temática.



Aristóteles.



Estatua de Afrodita.

BIBLIOGRAFIA

1. CARDOSO, Ciro F.S., Introducción al trabajo de la Investigación histórica. Conocimiento, método e historia, Editorial Crítica Grijalbo, Barcelona, 1981.

2. BUNGE, Mario, La ciencia, su método y su filosofía, Ediciones Siglo Veinte, Buenos Aires, 1975.

3. RUNES, Dagobert T., Diccionario de filosofía, Ediciones Grijalbo, Barcelona, 1969.

4. ABBAGNANO, Nicola, Diccionario de filosofía, Fondo de Cultura Económica, México, 1974.

5. BLAUBERG, I., y otros, Diccionario marxista de filosofía, Ediciones de Cultura Popular, México, 1975.

6. MIGUELEZ, Roberto, Epistemología y ciencias sociales y humanas, ediciones del Centro de Investigaciones de Filosofía de la Ciencia y el Lenguaje, UNAM, México, 1977.

7. THUILLIER, P., "Filosofía de la ciencia o epistemología", en Filosofía de las ciencias humanas y sociales, por J.M. Mardones y N. Ursúa Editorial Fontamara, Colección Ensayo Contemporáneo, Barcelona, 1982.

8. SCHAFF, Adam, Historia y verdad. Ensayo sobre la objetividad del conocimiento histórico, Editorial Grijalbo, Colección Teoría y Praxis, No. 2, México, 1974.

9. SANCHEZ VAZQUEZ, Adolfo, Filosofía de la praxis, Editorial Grijalbo, Colección Teoría y Praxis, No. 55, México, 1980.

10. SANCHEZ VAZQUEZ, Adolfo, Ensayos Marxistas sobre filosofía e ideología, Ediciones Océano, Barcelona, 1983.

11. MARTIN SANTOS, Luis, Una epistemología para el marxismo, Akal Editor, Colección: Manifiesto, Serie: Teoría y Crítica, Madrid, 1976.



10) Ejecutar un listado, lo más exhaustivo posible, de los problemas del conocimiento discutidos o señalados en esta primera unidad temática.



Aristóteles.



Estatua de Afrodita.

BIBLIOGRAFIA

1. CARDOSO, Ciro F.S., Introducción al trabajo de la Investigación histórica. Conocimiento, método e historia, Editorial Crítica Grijalbo, Barcelona, 1981.

2. BUNGE, Mario, La ciencia, su método y su filosofía, Ediciones Siglo Veinte, Buenos Aires, 1975.

3. RUNES, Dagobert T., Diccionario de filosofía, Ediciones Grijalbo, Barcelona, 1969.

4. ABBAGNANO, Nicola, Diccionario de filosofía, Fondo de Cultura Económica, México, 1974.

5. BLAUBERG, I., y otros, Diccionario marxista de filosofía, Ediciones de Cultura Popular, México, 1975.

6. MIGUELEZ, Roberto, Epistemología y ciencias sociales y humanas, ediciones del Centro de Investigaciones de Filosofía de la Ciencia y el Lenguaje, UNAM, México, 1977.

7. THUILLIER, P., "Filosofía de la ciencia o epistemología", en Filosofía de las ciencias humanas y sociales, por J.M. Mardones y N. Ursúa Editorial Fontamara, Colección Ensayo Contemporáneo, Barcelona, 1982.

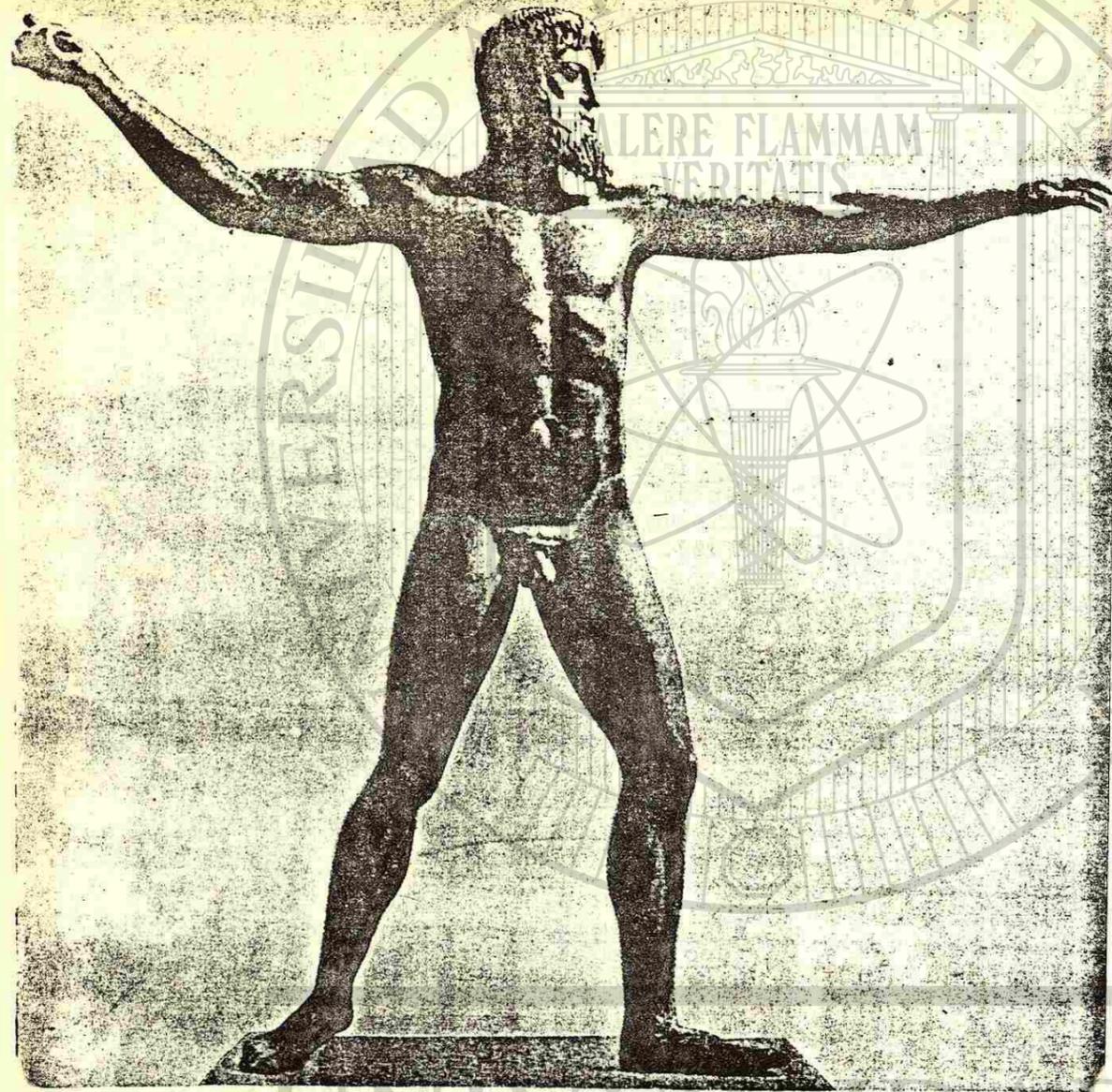
8. SCHAFF, Adam, Historia y verdad. Ensayo sobre la objetividad del conocimiento histórico, Editorial Grijalbo, Colección Teoría y Praxis, No. 2, México, 1974.

9. SANCHEZ VAZQUEZ, Adolfo, Filosofía de la praxis, Editorial Grijalbo, Colección Teoría y Praxis, No. 55, México, 1980.

10. SANCHEZ VAZQUEZ, Adolfo, Ensayos Marxistas sobre filosofía e ideología, Ediciones Océano, Barcelona, 1983.

11. MARTIN SANTOS, Luis, Una epistemología para el marxismo, Akal Editor, Colección: Manifiesto, Serie: Teoría y Crítica, Madrid, 1976.





Estatua en bronce del Posidón de Artemisa. Alrededor del 460 A. J.

JUAN II



La primera unidad del Curso de introducción a la epistemología fue mecanografiada por la señorita Hilda Treviño Sandoval.

Se formó e imprimió en el Taller de la Facultad de Filosofía y Letras, a cargo del señor Carlos Delgado Jaramillo.

La impresión de sus forros y su encuadernación se llevaron al cabo en la Imprenta de la Facultad de Ciencias de la Comunicación, bajo el cuidado del señor Juan Quintanilla.

El diseño y el cuidado de su edición estuvieron a cargo de D. O. Martell Méndez.

Todo el proceso terminó el 10 de agosto de 1985. Su tiraje fue de mil ejemplares.

Curso de introducción a la epistemología

PROGRAMA GENERAL

PRIMERA UNIDAD: I. INTRODUCCION AL CURSO: LOS PROBLEMAS DEL CONOCIMIENTO Y LA EPISTEMOLOGIA.— LA EPISTEMOLOGIA Y OTRAS DISCIPLINAS DEL CONOCIMIENTO.— LA PRAXIS Y EL CONOCIMIENTO.— LA “VIEJA” Y LA “NUEVA” EPISTEMOLOGIA

Pórtico: alcance, contenido y sentido de este curso

- 1.1. Iniciación al conocimiento científico
- 1.2. Algunos cuestionamientos sobre el concepto y el objeto de la epistemología
- 1.3. El conocimiento científico y otros de sus cuestionamientos
- 1.4. Algunos problemas de la “vieja” y la “nueva” epistemología

SEGUNDA UNIDAD: II. BOSQUEJO HISTORICO DE LA EPISTEMOLOGIA

Pórtico

A.—LOS GRIEGOS

- 2.1. Nacimiento y desarrollo de la ciencia y la filosofía en la antigua Grecia esclavista
- 2.2. Dos principales corrientes epistemológicas en pugna: la de Demócrito y la de Platón
- 2.3. La teoría del conocimiento de Aristóteles
- 2.4. La teoría del conocimiento epicureísta en el período helenístico-romano

B.—LA EDAD MEDIA

- 2.5. El conocimiento teocentrista en la sociedad feudal de Europa occidental de los siglos v-xiv
- 2.6. La ciencia escolástica de Tomás de Aquino

C.—LA EDAD MODERNA

- 2.7. El conflicto entre ciencia y religión durante el período de la formación del capitalismo, en los siglos xv-xvi
- 2.8. Las bases científico-naturales del materialismo mecanicista y del método metafísico en el siglo xviii

- 2.9. El materialismo inglés en los siglos xvi y xvii
- 2.10. La lucha contra la pseudociencia escolástica en el siglo xvii
- 2.11. La lucha entre el materialismo y el idealismo en Inglaterra después de la revolución inglesa del siglo xvii
- 2.12. Desarrollo de la ciencia natural mecanicista y del materialismo metafísico a fines del siglo xvii y principios del xviii
- 2.13. La epistemología en Alemania durante el siglo xvii y comienzos del siglo xviii

D. LA EDAD CONTEMPORANEA

- 2.14. La epistemología durante el período de la desintegración del régimen feudal y del tránsito hacia el capitalismo en Alemania de fines del siglo xviii
- 2.15. Carlos Marx: la revolución en el conocimiento

TERCERA UNIDAD: III. LOS PROBLEMAS ACTUALES DE LA EPISTEMOLOGIA: PRINCIPALES VERTIENTES EPISTEMOLOGICAS

Pórtico

- 3.1. El neopositivismo de Karl R. Popper
- 3.2. El racionalismo de Bachelard
- 3.3. El estructuralismo de Lévi-Strauss
- 3.4. Los problemas tipológicos del conocimiento, de la verdad y de la validez científica
- 3.5. La epistemología genética de Piaget
- 3.6. La sociología del conocimiento
- 3.7. Una epistemología para el marxismo

CUARTA UNIDAD: IV METODOLOGIA DEL CONOCIMIENTO CIENTIFICO

Pórtico

- 4.1. Iniciación a la problemática metodológica
- 4.2. El método científico
- 4.3. Los métodos de las ciencias sociales