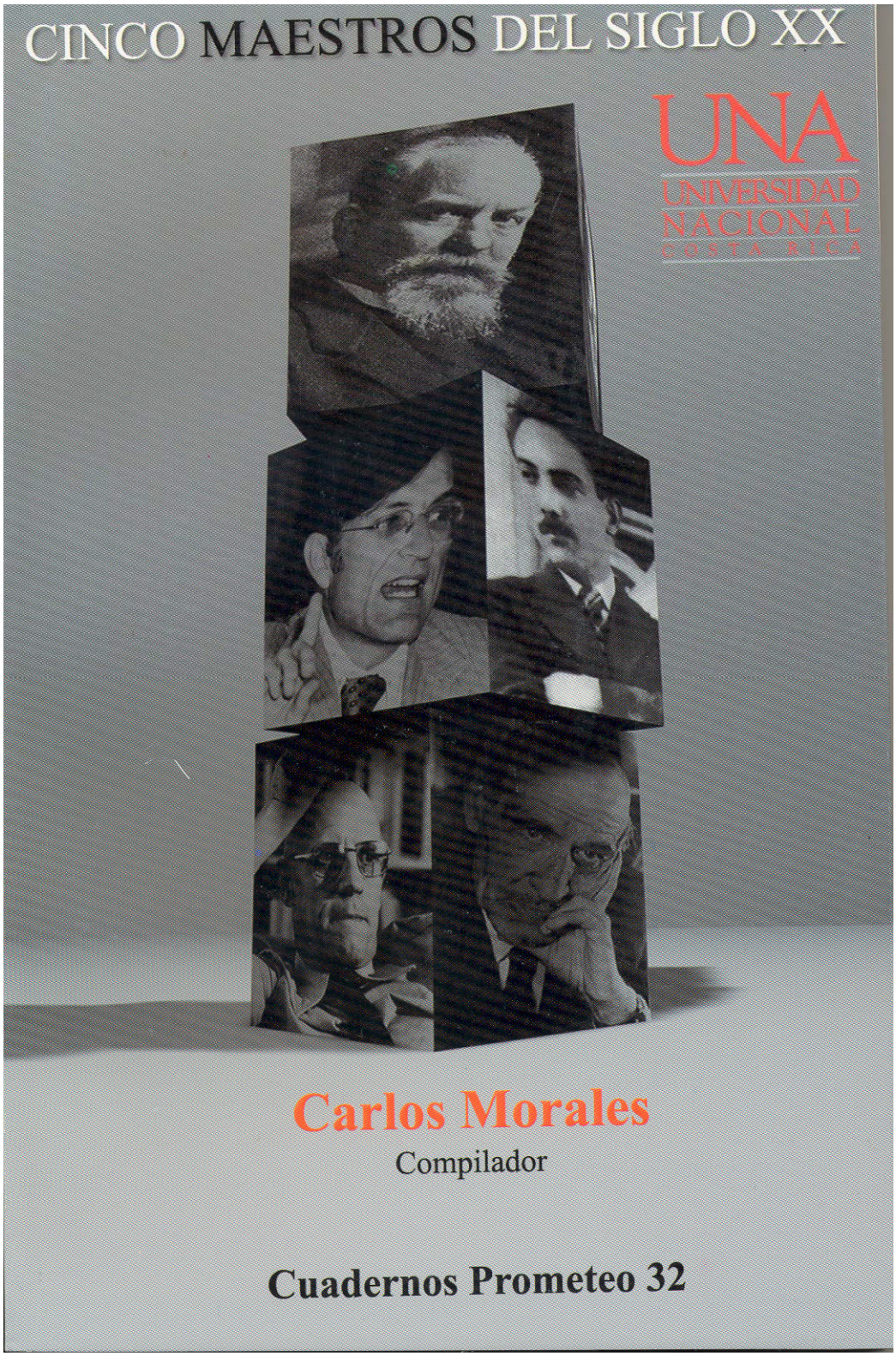
CINCO MAESTROS DEL SIGLO XX
UNA
UNIVERSIDAD
NACIONAL
COSTA RICA
Carlos Morales
Compilador
Cuadernos Prometeo 32

INTRODUCCION

Al inicio – aproximadamente hace dos años- concebí el presente libro, como un conjunto de estudios que algunos de nuestros profesores pudieran realizar sobre un grupo de filósofos del siglo XX.
Entonces pensé, y así se los explique a cada uno de los colegas, en un titulo: filósofos del siglo XX.
Sin embargo, de acuerdo a la alta calidad de la respuesta de nuestros colegas y, en especial, por la forma en que penetran los personajes estudiados tanto en sus días como en los nuestros, en especial como ahondan en el alma de los alumnos y estudiosos actuales, tuve que variar el título inicial a **Cinco maestros del siglo XX**.
En efecto, cuando uno se enfrenta con los estudios propuestos por los profesores, Gerardo Cordero, Juan Diego López, Alejandro Serrano, Arnoldo Mora y Carlos Rojas Osorio, en su análisis sobre Omar Dengo, Claudio Gutiérrez, Ortega y Gasset, Husserl, y Foucault, respectivamente, descubre la labor titánica que realizaron todos ellos en el siglo XX, en especial por la creación de una nueva manera de ver y vivir la existencia humana en un país o en un continente determinado.
Es el caso por ejemplo de Omar Dengo, trabajado por Cordero y que no aspira nada más que a dar una contribución en la demostración de algunos rasgos claves en el aspecto político, educativo y cultural de su obra, con el fin de mejorar la valoración existente sobre este gran educador.
Pero el profesor Cordero va más allá en su estudio del hombre teórico llamado Omar Dengo, demostrando que para este educador no basta con explicar el tema en el aula. Es necesario hacer que el discípulo se encienda en lo más íntimo de sus creencias y que construya un nuevo mundo y una nueva manera de ser y existir.
Ya con solo lo anterior estamos claros que Don Omar es no sólo un científico de la pedagogía sino que va más allá de este saber; así lo que dice Cordero que Don Omar es también un profesor de historia de la filosofía y que además, junto con Luis Felipe González Flores funda la sociología de la educación en la enseñanza y la pedagogía costarricense. Pero no solo eso, todavía hay más. En el texto de Don Gerardo se perfila un Omar Dengo que hace de Costa Rica y sus problemas el mundo de la Pedagogía que el despliega.
Como se ve el término de filósofo no basta para recoger en una definición a esta admirable personalidad. Por eso el término que le cuadra a este ser humano es el de MAESTRO.
Y si le agregamos su forma de llevar a la acción el pensar, es decir, la práctica social de este personaje, quedamos satisfechos en el cambio del nombre del libro. Si se estudian los demás textos presentados por los profesores de la Universidad Nacional, de Centroamérica y del Caribe, nos encontramos con el mismo fenómeno: Los filósofos del siglo XX, representados en estas páginas, saltan por encima del nivel de profesionales del pensamiento del siglo pasado. Para asumir ese papel de Maestros formadores y forjadores de un nuevo destino en nuestros pueblos.
Así lo podemos ver en el texto sobre Claudio Gutiérrez, presentado por Juan Diego López. El análisis más largo de este libro.
Tal y como Juan Diego va describiendo la labor epistemológica de Don Claudio Gutiérrez el lector se encontrará con que es uno de los grandes personajes del siglo. En efecto tal y como se ve en las palabras de López, el Dr. Claudio Gutiérrez es el filósofo que ha hecho

más que muchos en este país. En especial su trabajo pionero en Costa Rica en el desarrollo de las ciencia del conocimiento y dentro de ella la lógica y en axiología de la ciencia y el desarrollo de la inteligencia artificial.

La idea del Maestro formador de seres humanos y de sociedades, continúa en la presentación del sistema filosófico de Ortega y Gasset realizado por Don Alejandro Serrano, un ilustre filósofo nicaragüense que nos visitó para impartir un curso de postgrado en el doctorado en **Estudios Latinoamericanos** en la Universidad Nacional, perteneciente al Departamento de Filosofía.

Al inicio de manera esquemática, Don Alejandro va desplegando su análisis de Ortega sobre el hilo conductor de la idea de la Razón Vital como línea fundamental de la trama del pensar del maestro Ortega y Gasset. Esta es una opinión propia de Don Alejandro, pero para el que ha estudiado al filósofo español, estoy seguro que estará de acuerdo con el profesor nicaragüense.

A esta concepción de Don Alejandro, debe agregársele también la consideración de Ferreter Mora de ordenar el desarrollo intelectual de Ortega y Gasset en tres etapas: la primera de 1902 a 1914, donde se suscita el objetivismo; la segunda, de 1914 a 1923, en la que aparece el perspectivismo y la ultima, de 1924 hasta la muerte, el racio-vitalismo.

Una vez realizado esto, el profesor Serrano va estudiando el desarrollo del pensar en Ortega.

Entre los casos interesantes que plantea Don Alejandro, es la concepción de la revolución según el sistema racio-vitalista del maestro español.

A veces parece que el filósofo centroamericano quiere que estudiemos las revoluciones de occidente, pero en especial las de nuestro continente, bajo la luz de la teoría del pensador Español. En especial la idea de Ortega de que en Europa ya no habrá mas revoluciones y en América todavía no se han dado.

Conociendo el político que hay en el filósofo Alejandro Serrano, me atrevo a sugerir que esta forma de concebir la Revolución en América, como no realizada todavía, inquieta y tengo la sospecha que Don Alejandro quisiera discutirlo para Centroamérica y, en especial, para su amada Nicaragua.

El siguiente texto sobre uno de los últimos genios del saber en el SXX, le corresponde al profesor Carlos Rojas Osorio, un profesor de origen colombiano, que enseña en la Universidad de Puerto Rico.

Entre los profesores que nos han visitado, don Carlos manifestó un gran saber sobre Foucault. Ya el departamento ha publicado un libro de Rojas Osorio sobre este historiador y filósofo francés. Ahora nuevamente vuelve sobre el tema pero de manera más sintética y con un sentido de mayor penetración.

Por eso, además de identificar los grandes temas que trabajó el filósofo francés, don Carlos se esfuerza por mostrar cómo se dieron los fundamentos del pensamiento de Foucault.

En especial, hay una luz que refleja Rojas Osorio, sobre una de las raíces que alimenta la génesis del pensamiento de Foucault, además del marxismo y la psiquiatría. Es el caso del prólogo a la segunda edición de la **Crítica de la Razón Pura**, en ella Kant, en particular, presenta el tema de la revolución del saber y la ciencia.

El planteamiento es claro y tanta transparencia alcanza don Carlos que me atrevo a decir que supera en esta expresión de la relación Kant – Foucault a muchas de las historias de la filosofía contemporánea que no alcanzan a presentar este tránsito de manera clara y distinta. Y también a algunas de las biografías sobre Foucault que no pueden señalar este nexo Kant-Foucault.

Rojas Osorio si lo logra y el lector se encontrara bien delineado ese tránsito epistemológico que va desde la revolución copernicana de Kant al surgimiento de la apertura del ser según Heidegger, la aparición de la teoría de la discontinuidad de Bachelard, hasta que, por fin, se percibe en el texto la forma en que Foucault recrea todo ello a través de la influencia de su maestro Alexandre Koire.

Claro es que también están delineadas las otras influencias: Marx, Nietzshe, Freud, los gestalistas etc. Pero basta con este planteamiento de Kant y de Koire a Foucault, para sentir que la filosofía latinoamericana esta diciendo presente ante el pensamiento de este gran filósofo de la Historia de la Sexualidad.

Pero el libro no termina ahí, falta un esfuerzo más de la filosofía costarricense y lo realiza don Arnoldo Mora que toma nuevamente en su discurso el vuelo con el que lo conocí en sus clases de la UCR, a la altura de los setentas del siglo pasado.

Aparece toda la faceta de una de de las partes más conocidas de Husserl: su labor como creador de la fenomenología, los fundamentos y los pasos de su método, al mismo tiempo que su constante preocupación por esclarecer, cada día más este aspecto de su labor.

Y en particular en el texto de Don Arnoldo se encuentra claramente expuesto la famosa reducción eidetica del maestro alemán con todas las recomendaciones metódicas – filosóficas que hay que realizar.

Pero también esta la gran labor de Husserl, poco discutida en nuestro país y menos conocida aún en nuestra región centroamericana: la del filosofo comprometido política y socialmente con Alemania y Europa.

Es aquí donde Arnoldo muestra todas las habilidades de su discurso y su imaginación filosófica. Así aparece el principio fundamental de Husserl: la razón por la que se necesita seguir viviendo, es la vida misma, lo más importante es la vida.

Pero lo anterior se enriquece cuando Arnoldo agrega la otra parte fundamental del pensador Alemán: no es lo que ya hemos hecho lo que nos sostiene sino lo que todavía hay que hacer. En este sentido el pasado no es únicamente nuestro sostén existencial. Es lo que nuestra labor puede hacer con el devenir humano; somos anunciadores de lo que viene y de sus procesos.

Así Husserl, según don Arnoldo, es el filósofo siempre enfrentado en la cuestión de los principios, pero, en particular, de aquello que es lo radical de la vida humana, no nos debemos detener en la satisfacción de nuestros intereses ordinarios e intereses privados. Lo filosófico de la vida no esta ahí en el querer del individuo si no en el ser que se va desplegando a lo largo de la dinámica que realiza la actividad de la humanidad.

Por este camino, nuestro filósofo costarricense, encuentra en Husserl una orientación luminosa en la práctica de los filósofos y de sus principales responsabilidades. Somos, en una palabra, funcionarios de la humanidad. Y, en especial, tenemos que dar cuenta de eso que la humanidad hace: crearse creando. En este sentido, la filosofía es pues en su versión más autentica un humanismo y se esfuerza porque aparezca conceptualmente eso que la razón efectúa en la tela del acaecer socio histórico.

Con el estudio de Arnoldo Mora sobre Husserl termina nuestro libro. Y el análisis de cada uno de estos profesores latinoamericanos y costarricenses confirman, pues el titulo de nuestro libro **Cinco maestros del Siglo XX**.

Esperamos que los lectores lo disfruten y por supuesto, lo critiquen con toda la seriedad que corresponda.

Heredia, Mayo 2004.

Simplemente Don Omar

Introducción

La rememoración, general y esquemática, de la obra y vida de Don Omar Dengo, con el propósito de conocer, apropiarse y aplicar algunos de sus principios políticos y pedagógicos en beneficio de nuestro contexto social y educativo actual, deviene un esfuerzo muy gratificante aunque de una gran responsabilidad. Gratificante en el tanto que el repaso de parte de la obra escrita de Don Omar y la evocación, escrita y testimonial, de sus discípulos y discípulas de su vida académica y civil, dan fe de estar frente a un perfil muy especial de ser humano. Hasta el punto que, en términos religiosos, con las debidas fronteras, Doña Emma Gamboa en su ensayo biográfico sobre Don Omar, inminente ya su muerte, recoge esta referencia que atribuye a una anciana cualquiera; pero que, en realidad, representaba el sentir de la mayoría de personas que le conocieron: "una anciana devota, que le admira, comenta la nobleza serena de su vida y de su muerte: Es un " santo laico" afirma"(1). Lo anterior ha dado pie para que algunas personas se cuestionen si no se habrá ido forjando, con el tiempo, un mito sobre Don Omar: "El mito Omar Dengo".

Gran responsabilidad, en segundo lugar, puesto que, después de más de setenta años de su prematura muerte, acaecida en el mes de noviembre de 1928, añadimos este sencillo esfuerzo, entre muchos otros de gran calibre, por acercarnos a esta figura prominente de la intelectualidad costarricense de las primeras tres décadas del siglo XX.

La siguiente evocación, como se dijo antes, tiene un carácter general y esquemática. No pretende, por tanto, más que señalar algunos momentos de la vida y obra de Don Omar, con el fin de contribuir a delinear ciertos rasgos claves que puedan ayudar a hacer una ponderada valoración de su obra política y educativa y dar a conocer, además, algunas aristas de su visión cultural y, por tanto, de su aporte pedagógico al quehacer educativo nacional. El tratamiento del tema incluye un primer apartado en el que se anotan, literalmente, una breve selección de textos alusivos a su persona por sus discípulos (as) y otros estudiosos del tema; un segundo apartado se ocupa de reseñar las etapas principales de su vida profesional e intelectual y un tercer apartado tiene como norte realzar la vigencia universal de la visión y práctica pedagógicas de Don Omar. Se espera que, con el trazado indicado, germine la inquietud para que quienes nos hemos consagrado al ejercicio de la

docencia ó en están en camino de lograrlo, nos entusiasmemos con la idea no sólo de conocer más en profundidad la obra educativa de este maestro excepcional sino de tenerle como un modelo a imitar.

1. Don Omar según algunos de sus discípulos (as) y estudiosos de su obra.

La idea principal de esta primera parte es la de dejar que algunos (as) de sus discípulos que compartieron con Don Omar en la Escuela Normal de Costa Rica y en el Liceo de Costa Rica y otros que, más recientemente, han investigado su obra, manifiesten sus sentimientos y pensamiento acerca de esta persona.

1. Doña Emma Gamboa. "Omar Dengo figura hoy en la galería de los Beneméritos de la Patria. Se reconoce así para la historia el ejemplo de un maestro que lo es en todos los órdenes de su vida: en el aula humilde, en la cátedra superior, en el periódico, en el hogar y en la plaza pública; maestro de un pueblo y maestro de maestros" (2).
2. Doña Adela Ferreto. "Don Omar sonreía a menudo, pero su gesto natural era serio, pensativo, con un trasfondo de tristeza: en su vida había mucho dolor, aceptado pero no acallado. Mas su anhelo de vivir, sabia, sencilla y bellamente, se traslucía también en su rostro, en sus gestos, sobre todo, cuando acababa de hacer algún hallazgo: un libro, una persona, una idea"(3) ..... "Fue en esos días (dictadura de los Tinoco) que la figura de Omar Dengo comenzó a cobrar sus dimensiones, en que su voz y su ejemplo se alzaron en el ámbito del país, para señalar rumbos y combatir abusos, atropellos, injusticias"(4)

....."Su pensamiento, sus estudios, sus lecturas, sus actitudes cívicas o políticas, sus discusiones, toda su vida, estuvo centrada en la Normal: en el sentido que la institución debía tener para profesores y alumnos, para la ciudad, para el país. Todo para él estuvo regido por ella y a ella se dio en entrega total. Hizo de ella su obra y, como el mejor de los artífices, quiso que fuera perfecta" (5)..... "Atento a todo, llevaba a la Normal los problemas del país y los comentaba sin tapujos ni paños tibios, sin preocuparse de disentir con los más conspicuos representantes de la política nacional o internacional. Sólo le

preocupaba formar conciencia sobre cosas esenciales: la libertad, la justicia, la integridad; los derechos y la dignidad del hombre" (6).

3. Don Cristián Rodríguez. "Omar Dengo tenía un personalidad magnética, que hacía que toda clase de personas convergieran hacia él. Su clientela en el mundo femenino era enorme y aún cuando su conducta era impecable resultaba inevitable que muchas jóvenes de secundaria, sin que él se diera cuenta, lanzaran, al acercárseles, tiernos suspiros que denotaban claramente la clase de sentimientos que albergaban en su pecho"(7) ..... "Omar Dengo tenía un personalidad tan agradable – continúa- que la gente simpatizaba con él al instante y, fuera de sus viejos amigos de ambos sexos, que eran numerosos, recolectaba nuevas amistades con menos esfuerzo que un precandidato se procura adhesiones, pero sin la necesidad de distribuir sonrisas forzadas"(8)..... "Lo que Omar Dengo dejó escrito, importante como es, resulta insignificante comparado con el enorme volumen de exposiciones de ideas disperso en discursos, pláticas, conferencias y conversaciones. La mayor parte de su producción verbal quedará por siempre sin rescatar del olvido, pues sólo una mínima porción queda en la memoria de sus contemporáneos y es ahora imposible de reconstruir, fuera del peligro de una falsa interpretación"(9).
4. Don Carlos Luis Sáenz. "Consagrado a combatir toda clase de prejuicios dañinos para la armonía social, desde la trinchera de la prensa diaria y en una prosa que llamaríamos prosa en uniforme de campaña, la propia del periodismo, cada día es más vigoroso y más diestro y más efectivo polemista; su autoridad de crítico emana de su "conducta sin mácula", sin dobleces, sin claudicaciones, sin hipocresías" (10)..... "El anarquismo que vivió en su juventud, fue, pues, una senda en que anduvo con paso firme, sin claudicaciones, hasta que, para su libre conciencia, le halló límites que lo llevaron a buscar senda más espaciosa para encaminar nuevos pasos hacia delante, es decir, sin metáfora, para abandonar una ideología que ya no satisfacía su conciencia, que ya no podía ser estímulo para su acción entusiasta" (11). "No acepté – escribe Don Omar - el Ministerio de Relaciones Exteriores (que Don Ricardo Jiménez le propuso en 1924) porque detrás del frac, de las inclinaciones, viene la copa de champaña y tras eso la mentira diaria. Yo no quiero eso ni para mis hijos, ni para los profesores ni para mí" (12).

5. Don Rafael Cortés. "¡Era tan majestuoso su pensamiento tan encendida y luminosa su palabra, tan profunda su fe en el porvenir, tan delicada y honda su ternura para comprender a los niños, tan respetuosa y diáfana su relación con los jóvenes, tan activa su beligerancia de maestro en relación con los destinos del país y en ellos los de la educación" (13)..... "Discretamente toma al amigo del brazo, acaricia la cabeza del pequeño discípulo, y camina con uno u otro por los corredores de su escuela en diálogo sereno. Pregunta y escucha largamente. Calan hondo las preguntas y así el diálogo hace florecer los pensamientos. Para el pequeño discípulo es como entrar en el ancho corazón del padre para descubrir honduras de afecto insospechado y nuevas e inquietantes ideas que empiezan a desplegarse como las yemas de un rosal. Para el amigo es también descubrir el calor de una idea que se siente crecer apresuradamente con la guía fraternal del maestro. Va él consultando las huellas de las últimas lecturas o el surco que va dejando en el joven su trajinar por la escuela. ¡Siempre habrá de qué hablar en estos diálogos por los corredores de la escuela¡ ¡Siempre habrá con quien dialogar¡"(14).
6. Doña Luisa González. " ¡Felix encuentro aquel decisivo en mi vida, con profesores de la talla de García Monge, Omar Dengo y Carmen Lyra, cuya sabiduría infinita y cuyas manos generosas guiaron para siempre el destino de mi vida¡"(15)....."¡Oh lecciones inolvidables, profundas y sencillas, que estremecieron de fe y entusiasmo mi espíritu de muchacha adolescente, vibrante como una ramita tierna, al escuchar los elocuentes discursos de Omar Dengo y García Monge, quienes con voz clara, limpia y valiente, despertaban en nosotros los jóvenes, el amor a la verdad, a la cultura y a la justicia¡"(16).

Estas son algunos de los testimonios personales y directos de quienes compartieron con Don Omar distintos momentos de su tránsito por la Escuela Normal de Heredia y el Liceo de Costa Rica.

Veamos ahora que han dicho de Don Omar algunos estudiosos de la segunda mitad del siglo XX acerca de su obra y del momento histórico que le tocó vivir.

7. Don Eugenio Rodríguez Vega le ubica dentro del grupo de pensadores neoliberales: Roberto Brenes Mesén, José María Zeledón, García Monge, Rómulo Tovar y otros (17). Sobre Don Omar afirma: "Educador de profunda influencia en varias generaciones, es en nuestro medio el maestro por excelencia. Orador de brillante personalidad, expuso con notable elocuencia sus ideas a lo largo de su corta vida. Hondamente interesado en los problemas sociales y en el porvenir de América. Nunca negó su concurso en la lucha por la libertad y la justicia social" (18).
8. Don Luis Ferrero: "Siempre rodeado de jóvenes, sus discípulos. En los corredores de la Escuela Normal, enseñando con aire socrático. En la tribuna política, clamando contra el interés mercantilista de poderosos consorcios extranjeros. En el periódico comentando las noticias, inspirándose en Lugones, Sarmiento, Hostos, Rodó y Martí. En su juventud, rebeldía y vehemencia. Quería renovar política y socialmente al país. La delincuencia infantil y juvenil lo llevaron a pensar en la educación. Junto con Brenes Mesén y García Monge, Dengo formó la tríade más importante del idealismo espiritualista costarricense."(19).
9. Don Constantino Láscaris escribe: "Omar Dengo no fue un pensador original. En general, rehuía el pensamiento abstracto en sus escritos. Fue hombre de poderosa personalidad, volcado a la acción, y el verdadero creador de la "mística del magisterio" costarricense que suele atribuirse a Mauro Fernández. Antimilitarista descarnado y violento, estaba poseído por un intenso sentimiento de solidaridad con los hombres. Su concepción del mundo era panteísta. Admitía una pervivencia del alma, no personal, y alude frecuentemente al "Alma Cósmica". (20).
10. Don Francisco Gutiérrez. "Muchas veces me he preguntado, ¿por qué Omar Dengo no ha ejercido un liderazgo más profundo y duradero en la educación costarricense? ¿Por qué su doctrina pedagógica – revolucionaria ayer y hoy – no ha influido más en nuestro sistema educativo? ¿Por qué nuestras reformas educativas, en vez de alimentarse en las más genuinas y originales fuentes de la edad de oro de la educación costarricense, buscan soluciones en realidades extrañas a nuestra cultura? ¿Por qué los programas de las escuelas de educación de nuestras universidades desconocen la trayectoria de los grandes maestros de la educación costarricense?" (21)..... "Los valiosos lineamientos

pedagógicos que trazó este " arquetipo del educador costarricense", ya hace más de cincuenta años, son aún hoy – o deberían serlo – doctrina plenamente vigente" (22).

11. Doña Cecilia Barrantes de Bermejo. "el Modernismo fue un movimiento social, cultural y literario que se inició en Costa Rica en 1900. En el campo de lo social se distinguieron, junto a Brenes Mesén.....Omar Dengo" (23). "El Modernismo costarricense desarrolló el periodismo y el papel del "intelectual"para despertar la conciencia apática del costarricense. Generó una cultura crítica que crecería con fuerza en los años posteriores y conmueve las estructuras políticas, sociales y culturales provocando un cambio en lo religioso, educativo y social, es decir, el Modernismo no es simplemente una "revolución estética y culto a la forma" como señalaran algunos estudiosos (Virginia Sandoval y Don Aberlardo Bonilla).....es un faro que alumbró la desgarradora realidad materialista, y por tanto, socaba los valores de la cultura dominante de fines de siglo XIX y principios del siglo XX" (24)

2. Itinerario intelectual y profesional de Don Omar.

La vida de Don Omar suele considerarse como muy breve - 40 años –, sobre todo, cuando se sopesa el enorme potencial que como maestro, ensayista y orador exhibió entre 1908 y 1928, y que, auguraban una vida productiva y ejemplar sin par. Contó con la suerte que sus inquietudes personales por la justicia, la verdad y la libertad, encontraran en las figuras de Don Roberto Brenes Mesén y Joaquín García Monge sus mentores principales y, muy rápidamente, sus colegas en la vida profesional y pública. Su pensamiento se alimentó de tres fuentes que ya sus biógrafos y estudiosos de su obra han señalado. Simplemente las citamos: el liberalismo, el idealismo espiritualista y el anarquismo. Estas tres raíces teóricas dominaban el panorama de la nueva intelectualidad costarricense, que se fue configurando entre finales del siglo XIX y las primeras tres décadas del siglo XX, entre otros, podemos nombrar, además, a Brenes Mesén, García Monge, Billo Zeledón, Elías Jiménez, Rómulo Tovar, Arturo Torres, Luis Felipe González Flores, Mario Sancho..etc. Ninguna de estas

fuentes fue asumida, sin embargo, de una manera dogmática por Don Omar , hasta el punto que, como lo señaló Don Carlos Luis Sáenz, en su madurez, renuncia al anarquismo tan vivo y presente en sus escritos de juventud. Nunca renunció a la defensa, eso sí, de los excluidos sociales, a la defensa de los intereses nacionales cuando eran amenazados por la ambición utilitarista extranjera, ni nunca renunció a denunciar la corrupción en cualquiera de sus formas, especialmente, la política.

Aunque fue un lector compulsivo de cuanto fuese legible, se puede señalar que conoció a Condorcet, Maquiavelo, Kropotkin, Nietzche, Kant, Hegel, Marx, Emerson, Gorki, Bakunin, Unamuno, Victor Hugo, E. Zola, Tolstoi, Rudolf Otto, Martí, Sarmiento, Rodó, Vasconcelos, Hostos, Lugones, Simón Bolívar...etc y estaba enterado de todos los ensayos que se publican en la prensa nacional y en otros semanarios, además, de los autores (as) que, más adelante, publica Joaquín García Monge, a partir de 1919, en El Repertorio Americano. En suma, Don Omar fue un intelectual a la altura de las exigencias de su época, gracias, en particular, a su autodidaxia. Cuando asume la tarea educativa en 1913 en el Liceo de Costa Rica, pronto sus lecturas se van a concentrar en las cuestiones pedagógicas de su época, pues, él tiene claro que esta información es un insumo necesario y fundamental para cualquiera que se llame educador. Así, lee y reflexiona en torno al pensamiento educativo de los clásicos griegos y de los autores más importantes de la Edad Media, amén de Rousseau, Pestalozzi, Claparade, Kerchesteiner, Gentile, Wells, Tagore, Edward Thorndike, Decroly, William James, John Dewey, William kilpatrick...etc. Por esta razón, junto con Luis Felipe González Flores introduce una nueva ciencia de la educación en los estudios de la Escuela Normal de Costa Rica, a saber, la Sociología de la Educación, de la cual fue su primer profesor. El capítulo XI de "Historia de la Influencia extranjera en el desenvolvimiento educacional y científico de Costa Rica", Luis Felipe González señala como un hito en la historia de la educación costarricense el que a partir de 1914 se da en las escuelas de Costa Rica una de sus más importantes evoluciones: el paso del "individualismo pedagógico al socialismo pedagógico". La Sociología de la Educación, de influencia norteamericana, servirá, entonces, de marco teórico y metodológico para las investigaciones y el ejercicio de la práctica docente en la Escuela Normal de Costa Rica.

Educación y democracia tienen que ir de la mano, pues, la democracia se alimenta y se construye en la medida que sus ciudadanos vivencien esta relación.

Don Omar tiene bien marcadas dos etapas en su itinerario profesional e intelectual. Un primer momento suele fecharse entre 1908 y 1914. En este período su labor principal se concentra en la denuncia de toda injusticia y, por tanto, la defensa de los marginados sociales en sus diversas manifestaciones. Asume, también, una posición agresiva frente a cualquier forma de imperialismo. Domina en sus ensayos periodísticos un clima abiertamente influido por el anarquismo europeo. Algunos autores definen este momento como el de "redencionismo social". Aparte de publicar en distintos periódicos y revistas, dirigió en 1908 el periódico La Sanción y en 1909 el semanario El Rayo, una de cuyas caricaturas alusiva a la participación en política de un cura, puesto que el clero, en general, se había aliado a la candidatura de Don Rafael Iglesias, combatida por Dengo y compañeros, le valió una pública excomunión de la Iglesia Católica que fue leída en todos los templos el día 15 de agosto de 1909. En estos medios denuncia los abusos políticos y económicos de los gobiernos de turno, ataca fuertemente las manifestaciones de militarismo nacional e internacional, a la vez que aprovecha para resaltar un ideal de sociedad y de ser humano bajo la égida de la justicia y la libertad. En esta tarea comparte la trinchera con otros destacados intelectuales de la época, quienes, muy pronto, le reconocen su agudeza intelectual, su crítica precisa, su don de orador y su autenticidad. Dirigió, además, la revista Anales del Ateneo de Costa Rica, entre otros, junto con Elías Leiva y Rómulo Tovar de 1912 a 1915. Su labor crítica contestataria no se circunscribió a su pluma y la plaza pública. En efecto, con Don Joaquín García Monge y Carmen Lyra (María Isabel Carvajal), el dirigente obrero Juan Rafael Pérez funda en 1912 el "Centro de Estudios Sociales Germinal", cuyo objetivo principal estriba en la educación de los obreros a fin de promover la defensa de sus derechos e intereses. En este centro Don Omar se acerca, por primera vez, a la enseñanza; pues, en él, imparte conferencias sobre temas sociales y da clases de historia de la filosofía. Esta experiencia pedagógica primigenia junto con el doloroso fenómeno de la delincuencia juvenil e infantil que conoce y atiende en su trabajo de abogado en los tribunales de San José, le van a convencer de que solo por medio de la educación es posible alcanzar los ideales de justicia, libertad y cultura. Aunque hay otras cuestiones importantes en la vida de Don Omar en estos años, para terminar esta primera

parte, cabe señalar que el Centro Germinal organizó el primer primero de mayo celebrado en nuestro país. Entre otros oradores de la actividad figuraron Don Omar, Carmen Lyra, José María Zeledón, García Monge y Juan Rafael Pérez.

Un segundo momento de su trayectoria personal es ubicado entre 1915 y 1928. Don Omar lo define así: "dejé el taller para pasar al aula". No se trata, con esta sencilla afirmación, de señalar un cambio de trabajo o de entorno. Se trata de algo mucho más profundo y significativo. El ímpetu denunciante de las condiciones de injusticia que imperaban en la Costa Rica de entonces, torpedeado desde la trinchera de la prensa, no eran suficientes para cambiar tal situación. ¿Donde encontrar el camino, la fórmula, el dispositivo que hiciera que el pueblo marginado tomara por sí mismo la senda de su propia liberación? En la escuela, hoy decimos en los procesos educativos. En 1921, escribe, entre otros conceptos, Don Omar: "Razones de economía, nada justifican. Economizar en escuelas es economizar en civilización, y ningún pueblo de la tierra tiene derecho a hacerlo. Gastar pródigamente en educación, no es una cuestión de finanzas, sino una cuestión de honor, de decoro nacional. ¿Se quieren, por ejemplo, buenos caminos?, pues hay que abrir caminos de luz en el alma popular para que circulen por ellos la iniciativa y el desinterés, y entonces los caminos invisibles se plasmarán en la tierra ávidos de encauzar energías. Podréis objetar con criterio de economistas que el problema educacional es económico, y yo responderé con credo de maestro de escuela que el problema económico lo es, fundamentalmente, de cultura". Un pueblo inculto, bañado en riquezas, es incapaz de resolver sus constantes desafíos. Sin ánimo de polemizar, a título de ejemplo, pensemos en las miserables condiciones humanas en que viven millones de seres humanos, literalmente, sentados sobre inmensos yacimientos petroleros. Solo la educación, en consecuencia, es el camino, solo la luz espiritual que expande las potencialidades humanas para discriminar lo que le conviene o no y enfrentar, así, sus amenazas, es el sendero de un condición de vida mejor. A esta tarea dedica, entonces, el resto de su vida Don Omar.

En efecto, como maestro, de 1915 a 1917, y como su director de 1919 a 1928, la Escuela Normal de Costa Rica fue el terreno fértil para llevar a cabo sus ideales educativos y de construcción de una sociedad más humana, sin renunciar a su participación política y cultural a nivel nacional. Entre 1917 y 1919, sin embargo, Don Omar renuncia, junto con su director García Monge y algunos profesores, a la Escuela Normal de Costa Rica como

protesta frente al gobierno de facto de los hermanos Tinoco. En este lapso acepta dar clases en una humilde escuela rural de una finca conocida como “la Caja”. Esta experiencia singular va a reforzar su amor y admiración por el campesino costarricense y le va permitir renovar la creencia, a la que ya se hizo alusión, que los más vulnerables de la nación deben ser la principal prioridad de los compromiso políticos y educativos nacionales, pues, sólo de ese modo, es viable la apertura de nuevas oportunidades de desarrollo humano. Algunos de los testimonios de la primera parte han sido suficientemente elocuentes en lo que se refiere al tránsito de Don Omar por la Escuela Normal de Costa Rica, no es necesario, en consecuencia, ahondar más en esta etapa de su vida. Los mismos nos van a orientar, también, en el siguiente apartado.

3. Vigencia de la vida y obra de Don Omar.

3.1. Su compromiso ético fundamental.

Se espera que a esta altura de nuestra exposición haya quedado justificado el por qué de calificativos como: “maestro de un pueblo, maestro de maestros; creador de la mística del magisterio; arquetipo del educador costarricense; su autoridad de crítico emana de su “conducta sin mácula”, sin dobleces, sin claudicaciones, sin hipocresías”; siempre evitaba decir “yo”. “Yo creo”; “yo digo”; “yo pienso”; “yo quiero”. En cambio, decía frecuentemente. “Es muy interesante lo que ustedes dicen”. “Es magnífico lo que ustedes piensan”. “He pensado en su proyecto y me parece que podemos aprovechar estas ideas”. “Me agradó mucho lo que dijo a los alumnos en la asamblea”. “Me parece muy provechosa la experiencia que esta realizando en sus clases”.....etc; calificativos confesados tanto por algunos de sus discípulos (as) como de los estudiosos de su obra educativa. ¿Cual es, entonces, en esencia, el mensaje que Don Omar ha heredado a todo el magisterio nacional?

Sin lugar a dudas, más allá de su erudición, de sus dotes de comunicador y orador, de la defensa de los más postergados de la sociedad y de su acerba crítica del militarismo y la intervención extranjera en materia política y económica, su ejemplo cotidiano de ser humano bueno y honesto. En la entrada del campus de la Universidad Nacional dedicado a él, en el soporte de su busto hay una placa con un texto de Don Omar que dice lo siguiente : “No me creo maestro, ni guía: no soy más que un hombre que aspira a ser bueno. Si algo

doy a los demás es solo mi deseo de dar. Sigo creyendo que eso es una firme manera de perfeccionarse. A veces se me ocurre que todo el universo no expresa sino una sencilla aspiración. Dios es el don".

Cuando le preguntaron a un gran político acerca la opinión que tenía de sus enemigos, contestó: "no tengo enemigos, el único enemigo que tengo soy yo mismo, puesto que todos los días me propongo ser mejor, estudiar más, luchar más por el más necesitado, cumplir con mis deberes y no siempre lo consigo". Pues bien, ese es el mensaje imperecedero de Don Omar: intentar, una y otra vez, ser buenos y honestos a pesar de que no siempre lo hayamos de conseguir. Este logro es el máximo logro. "A nada aspiro- ha sentenciado- sino a ser simplemente un hombre bueno". ¡Cuánta sabiduría encierra tan sencilla expresión¡ ¡Qué tal que los administradores de nuestro país, elegidos cada cuatro años, intentaran simplemente ser buenos y honestos ciudadanos en su función pública¡ ¿ tendríamos que estar angustiados por la corrupción? Qué tal que todos nos trazáramos este itinerario: ¿sería nuestro país lo que es hoy?, ¿sería nuestra educación lo que es hoy?

3.2. Don Omar: su visión pedagógica.

La expresión pedagogo (a) es un término procedente del universo científico educativo que ha ido cobrando, cada vez más fuerza, en nuestras facultades de educación. Don Omar prefirió para él el de "maestro de escuela". Con la complejidad de las Ciencias de la Educación el término pedagogía y quién la ejerce, por tanto, pedagogo (a) parece decirnos más a nosotros (as) que la elocución "maestro de escuela". Cuestión de vocablos, quizás, pero, estamos seguros, que Don Omar no hubiera interpuesto ningún obstáculo para incorporarlo a su acerbo terminológico como sinónimo de maestro (a). Sea como fuere, la pregunta qué significa ser un pedagogo (a) hoy día, nos va a permitir comprobar, una vez mas, la contemporaneidad del maestro Dengo. Ante todo, sin entrar en mayores detalles, el pedagogo (a) puede ser singularizado como un mediador (a). En efecto, la mediación entre la cultura y el aprendiz, el puente entre el entorno social y la subjetividad en crecimiento del estudiante para potenciar sus virtualidades personales y sociales en concordancia con un ideal de ser humano y sociedad particulares, deviene la función principal de todo maestro (a), pedagogo (a), docente en general. El ejercicio de esta mediación es el pan cotidiano de

nuestra práctica en el aula. No importa que área del saber estemos compartiendo con nuestros estudiantes. Nuestra misión, si se quiere, es la de mediar, esto es, facilitar el encuentro entre el mundo cultural presente y esa energía espiritual en desarrollo de nuestros alumnos (as). Don Omar fue un pedagogo por excelencia, aunque, en ninguno de sus ensayos lo haya analizado de esta manera. De forma intuitiva, espontánea y autodidacta, puesto que no siguió estudios pedagógicos formales, diseño y forjó una teoría práctica de la educación por medio de la cual pudo cristalizar una empatía natural con sus estudiantes y colegas, consolidar un esfuerzo de mediación entre su contexto histórico y social y sus estudiantes y sus colegas y un sólido compromiso de orden ético y político con un ideal de ser humano fundado en el bien, la verdad y la justicia. Ninguna de las tres aristas apuntadas puede estar ausente de los procesos educativos, a saber, lo psicológico, lo socio-cultural y lo axiológico, esto es, lo ético-filosófico. Ni siquiera hoy, a pesar de que estamos inmersos en una cultura signada por una acelerada experiencia de cambios. Ningún pedagogo (a) puede, en consecuencia, dejar de mantener una seria y sana autocrítica de su práctica pedagógica cotidiana al calor de estos elementos. Don Omar supo, en síntesis, 1. Llegar a las fibras más íntimas de sus estudiantes para potenciar sus talentos, contribuir a mejorar su autoestima y despertar en ellos (as) la lucha por ideales y aspiraciones más humanas, sobre todo, gracias al modelaje de su propia vida; 2. Asimilar el conocimiento de la época, general y educativo, para facilitar los procesos de aprendizaje de sus estudiantes y viabilizar, así, la correspondiente mediación entre el mundo cultural de principios del siglo XX y el mundo de la subjetividad de sus discípulos (as). Podemos afirmar, sin temor, que fue un investigador permanente de los procesos educativos a fin de poder sacar el máximo provecho de las diferentes teorías educativas que conoció. 3. Alimentar una sólida fe en la educación como el vehículo por antonomasia para superar las distintas formas de vulnerabilidad de la población costarricense menos favorecida y 4. Defender, en todo momento, un ideal de desarrollo humano caracterizado por una Costa Rica en la que las diversas oportunidades (salud, educación, vivienda, arte, religión, política, etc) estuvieran disponibles para todos sus habitantes y se fueran manifestando en una mayor calidad de vida.

Notas bibliográficas.

1. Gamboa, E. (1972). Omar Dengo, ¿quién fue y qué hizo? Ministerio de Cultura Juventud y Deportes, San José, C.R. Pag 57.
2. Op. Cit. Pag 59.
3. Ferreto, A.(1978). Omar Dengo visto por cinco de sus discípulos. Editorial de la U.CR, San José, CR. Pag 11.
4. Op. Cit. Pag. 12.
5. Op. Cit. Pag 19.
6. Idem. Pag 19.
7. Rodríguez, C. Op. Cit. Pag 63.
8. Op. Cit. Pag 65.
9. Op. Cit. Pag 67.
10. Sáenz, C.L. Op. Cit. Pag. 81.
11. Op. Cit. Pag. 82.
12. Op. Cit. Pag 87.
13. Cortés, R. Op. Cit. Pag 127.
14. Op. Cit. Pag 128.
15. González, L. (1997) en "Heredia....Historia, Tradiciones y Vivencias (compilado por Carlos Meléndez Ch). EUNA. Pag 247.
16. Idem. Pag. 247.
17. Rodríguez, E. (1980). El Pensamiento Neoliberal. Editorial Costa Rica. Pag.9. El profesor Rodríguez con el término "neoliberales" se refiere a un grupo de costarricenses de principios del siglo XX que, en esencia, reflejan el modo de pensar de otros costarricenses del siglo XIX, inspirados en el liberalismo europeo. Así los caracteriza: "estos liberales lo son en el sentido más costarricense del término: todos son hombres de criterio amplio, algunos de actitud conservadora, otros sin muchos temores a los cambios sociales; unos sistemáticamente opuestos a la intervención del Estado en materia económica, otros admitiéndola por razones de interés publico; todos con una gran capacidad para asimilar transformaciones inevitables". Nótese que la expresión neoliberal difiere, por tanto, del significado con que hoy día se designa a los defensores de la corriente neoliberal contemporánea.
18. Op. Cit. Pag 114.
19. Op. Cit. Pag 114.

20. Ferrero, L. (1971). Ensayistas Costarricenses. Editorial Lehmann, San José, C.R. Pag 148.
21. Láscaris, C. (1964). Evolución de las Ideas Filosóficas en Costa Rica. Editorial Costa Rica, San José. Pag. 204.
22. Gutiérrez, F. (1979). Omar Dengo : Educador de un Pueblo. Editorial de la Universidad Nacional. Pag 5.
23. Op. Cit. Pag 6.
24. Barrantes de Bermejo, C (1995). Buscando los mitos del modernismo en Costa Rica: cinco acercamientos. EUNA. Pag 158.
25. Op. Cit. Pag 159-160.

La epistemología contextualista
(Un análisis crítico del pensamiento de C. Gutiérrez)

Juan Diego López*

Resumen

El presente trabajo se propone la reconstrucción y sistematización del pensamiento epistemológico y filosófico de Claudio Gutiérrez. Mediante esta tarea ha sido posible detectar las características principales de su pensamiento y reconstruir su concepción global. En consecuencia, el presente trabajo muestra la inscripción de Gutiérrez en la corriente del positivismo lógico, el carácter fundamental que desempeña su teoría solipsista en el conjunto de su sistema y presenta las conclusiones filosóficas y epistemológicas que se derivan de esos planteamientos.

1. Introducción

Dice Horacio Cerutti que una de las condiciones más deseables de la filosofía latinoamericana es el ejercicio de la crítica. Naturalmente, la concepción de la crítica filosófica se aleja radicalmente de sus connotaciones peyorativas y se convierte en "el momento más lúcido de recepción de la obra producida" (Cerutti, 1996, p. 111). En este espíritu positivo del estudio y la discusión filosóficos se inscribe el presente trabajo. Sus fines, eminentemente académicos, se resumen en el propósito de ejercitar el análisis y la conceptualización teórica en uno de los campos más apasionantes del saber humano: el de los fundamentos filosóficos.

* Licenciado en Filosofía, Máster en Relaciones Internacionales y Diplomacia y Candidato a Doctor en Estudios Latinoamericanos. Académico y Catedrático de la Universidad Nacional de Costa Rica.

Doblemente estimulante resulta esta tarea cuando el tema central es un pensador de la talla de Claudio Gutiérrez. Su espíritu sistemático, la profundidad de sus reflexiones y la variedad y riqueza de su producción intelectual, constituyen un verdadero placer del espíritu y representan un reto profesional de una fuerza irresistible. Ante tales condiciones, la cuestión de las coincidencias o las discrepancias en el terreno de los asuntos teórico-filosóficos, constituye sólo un aspecto de detalle y el aderezo natural de tal banquete del pensamiento. Esto significa que el análisis filosófico que aquí presento, se inspira en la tradición clásica del amor a la sabiduría y el curso del razonamiento estará presidido por la mayor altura que me permita mi condición de académico, de intelectual y de filósofo profesional.

En la última parte del siglo XX, América Latina experimentó una eclosión sin precedentes en el campo de las ciencias sociales. Este poderoso movimiento intelectual brindó aportes universales a la historia del pensamiento, tales como la teoría de la dependencia, las doctrinas teológicas, pedagógicas y filosóficas de la liberación y una dinámica política que hervía en corrientes, tendencias y movimientos, cuya ideología alcanza altos grados de sistematicidad e influencia social (Cf.: Cerutti, 1996). La lucha latinoamericana por la democracia despertó la solidaridad mundial y su influencia política y cultural aún repercute en amplias corrientes de la intelectualidad y el pensamiento social europeo.

En las dos últimas décadas, el interés por las transformaciones políticas, sociales y económicas de América Latina, se ha extendido a importantes sectores de comunidad científica norteamericana. Las ciencias políticas centraron su atención en el fin de los regímenes dictatoriales, que por mucho tiempo fueron la imagen estereotípica de los pueblos latinoamericanos, y en el tortuoso regreso al Estado de derecho y la vida institucional; aquí destacan las "teorías de la transición a la democracia" y la corriente de los estudios fundada por A. Przeworski. Ligado a ello, la economía se ha interesado por el estudio del desarrollo económico latinoamericano y sus relaciones con el proceso de reforma económica de la región. Finalmente, una importante corriente internacional estudia y da seguimiento permanente a los procesos de integración regional latinoamericana, creando instituciones científicas y académicas y generando un campo de estudio de importancia mundial.

Paralelamente, la teoría de la ciencia y de la investigación científica ha encontrado un terreno fértil en los medios intelectuales y académicos latinoamericanos. Durante la última parte del siglo XX, la filosofía de la ciencia o epistemología ha logrado consolidarse como parte legítima de la estructura curricular de la formación universitaria y de los equipos de investigación científica en diversos campos de la actividad productiva.

En los últimos veinticinco años, la problemática de la ciencia y de la investigación científica ha dominando los foros académicos y científicos latinoamericanos y se han creado instituciones especializadas para promover su estudio y difusión. A sus primeras manifestaciones a mediados del siglo XX, le siguió un lento pero progresivo proceso de divulgación y difusión editorial y un acelerado dominio de la temática en los foros filosóficos y científicos latinoamericanos e intercontinentales. Para finales de los años ochenta, la enseñanza de la epistemología en las universidades latinoamericanas se había generalizado y, actualmente, en sus diversas formas (metodología de la investigación, teoría de la ciencia, historia de la ciencia, etc.), constituye parte integrante en los planes de estudio de casi todas las carreras.

La labor de Bunge en el panorama latinoamericano es especialmente destacada. Una presencia permanente, por más de medio siglo, en los foros académicos internacionales; una impresionante obra escrita, que constituye el más vasto estudio epistemológico de la propia epistemología y un punto de remate en la estructuración y consolidación de la epistemología como disciplina teórica independiente; así como un incansable accionar en el campo de la formación superior y el diseño de planes de estudio en materia epistemológica, otorgan a Bunge una importancia capital en la evolución histórica de la disciplina y constituye un brillante aporte de la cultura latinoamericana al pensamiento universal.

Costa Rica no ha estado al margen de esta impetuosa corriente epistemológica. En concordancia con la dinámica latinoamericana, las actividades académicas gozan del poderoso influjo del pensamiento epistemológico y los cursos se multiplican en las diversas áreas del conocimiento científico. Es aquí donde destaca la obra y la labor docente del Dr. Claudio Gutiérrez. Reconocido investigador en el campo de la ciencia de la ciencia, estudia diversas facetas del fenómeno epistemológico y atiende temas que abarcan desde la lógica y la axiología de la ciencia, hasta los novísimos desarrollos de la inteligencia artificial y las ciencias de la mente. Estas preocupaciones intelectuales le convierten en pionero de las

ciencias cognoscitivas en nuestro país y en uno de sus más sobresalientes promotores en la región latinoamericana. Profesor invitado de la Universidad de Delaware, ex rector de la Universidad de Costa Rica y formador de numerosas generaciones de estudiantes universitarios. En reconocimiento a estas altas calidades académicas e intelectuales, Mario Bunge, en su libro *Epistemología*, dedica a Claudio Gutiérrez el ensayo titulado *Organización de la enseñanza de la epistemología en América Latina* y le otorga un sitial en la historia de esta disciplina.

En contraste con el creciente reconocimiento de Gutiérrez en el ámbito internacional, en Costa Rica aún no alcanza una resonancia y proyección comparable. Sus más importantes publicaciones no han contado con análisis críticos ni en la prensa ni en los medios intelectuales. En el campo académico, su influencia no llegó a motivar la inquietud estudiantil ya que no existen estudios, investigaciones o tesis de grado que se propongan conocer, analizar, sistematizar o criticar su pensamiento. Tampoco fue posible localizar información crítica sobre su obra en la red mundial Internet. Por esta misma vía, igualmente resultaron infructuosas las pesquisas en la Universidad de Delaware y en los sitios más importantes sobre la temática de la filosofía de la ciencia, en su más amplia acepción.

En consecuencia, el presente trabajo se propone una primera reconstrucción y sistematización del pensamiento de Claudio Gutiérrez. Para ello, se formula un objetivo general comprensivo que busca determinar el modelo conceptual que articula su concepción epistemológica. Desde este punto de vista, revisten especial interés la caracterización de la epistemología como disciplina sobre la actividad científica, los fundamentos filosóficos que la sustentan y la sistematización de su modelo teórico y filosófico. Con ello, el acercamiento exploratorio y la reconstrucción preliminar de los fundamentos filosóficos y la concepción epistemológica, se convierten en instrumentos analíticos e interpretativos de innegable utilidad. A partir de estos criterios, se establece la siguiente problemática para el estudio del pensamiento de Gutiérrez: ¿Qué imagen de la epistemología se desprende de su obra? ¿Cuáles son sus fundamentos filosóficos y qué consecuencias resultan para la actividad científica? ¿Cuáles son las características del campo disciplinario y cómo lo definen? ¿Cuáles son sus componentes fundamentales y qué estructura teórica presentan? ¿Cuáles son los problemas epistemológicos centrales y qué soluciones se aportan?

En síntesis, la problemática se resume en el siguiente cuestionamiento: En la concepción epistemológica de Gutiérrez, ¿cómo se define la epistemología, cuál son sus fundamentos filosóficos y qué modelo teórico presenta?

2. El "estadio epistemológico"

En el *Prefacio* al libro *Nueve ensayos epistemológicos* (Gutiérrez, 1982), Claudio Gutiérrez reflexiona muy breve y esquemáticamente sobre su propia trayectoria intelectual. Siguiendo la célebre periodización comteana, describe el itinerario que siguió mediante los siguientes estadios: teológico, epistemológico y científico-naturalista (Gutiérrez, 1982, p. 8). El libro se refiere al estadio epistemológico, aunque aquí no tiene las connotaciones negativas del estadio metafísico, ni se estima explícitamente como un saber superado y disuelto en la subsiguiente forma superior. De otra manera, ni la edición del libro señalado ni la divulgación de los materiales "epistemológicos" por medios electrónicos, serían comprensibles.

De acuerdo con sus palabras, el estadio epistemológico corresponde ya a su etapa de madurez, que se inicia con sus estudios doctorales en 1966 y se extiende hasta 1979. No obstante, este estadio resulta clasificado en diversas etapas internas por la agrupación de los ensayos que forman el libro. La primera (para seguir con las paráfrasis de la historia del pensamiento) podemos decir que representa la ruptura del "sueño dogmático" y el surgimiento de la preocupación epistemológica: se trata, pues, de una auténtica "ruptura epistemológica". La segunda, corresponde a la profundización del interés por las ciencias formales y, especialmente, por la filosofía de la lógica. Finalmente, la tercera se concentra en la problemática de las ciencias particulares; no abandona la problemática epistemológica, pero esta sufre una variación. Al describir los ensayos que forman esta parte del libro, el autor precisa su naturaleza en los siguientes términos: "todos ellos de inspiración epistemológica, aunque aplicada a campos concretos de las ciencias físicas o sociales" (Gutiérrez, 1982, p. 9).

Si hacemos caso al autor, el estadio epistemológico terminaría alrededor de 1979. A partir de ese año, su trayectoria entraría en el nuevo estadio comteano, en el que asegura encontrarse "dominado por el interés en temas de la cibernética, teoría del cerebro e

inteligencia artificial" (Gutiérrez, 1982, p. 7). Este interés se prolonga hasta nuestros días, pero el tratamiento de estos temas en los últimos años ha sufrido una transformación sustancial. Toda su reflexión parece haber desembocado en los límites de un nuevo campo de conocimiento y se ha venido concentrando en la conceptualización de un nuevo dominio epistemológico: las ciencias del conocimiento o ciencias cognoscitivas. Entonces, Gutiérrez encuentra los signos de una poderosa revolución científica que afecta los paradigmas tradicionales de las disciplinas que tienen al conocimiento por objeto de estudio y postula el surgimiento de una nueva disciplina que, finalmente, colocaría el estudio del conocimiento humano sobre una base científica.

Esta nueva disciplina constituye un ejemplar de lo que modernamente se conoce como "interciencia": nace en el punto de interés de diversas disciplinas científicas y tecnológicas y el aporte de sus acervos y enfoques permite la unificación de diversos esfuerzos en el nuevo y moderno campo interdisciplinario de las ciencias cognoscitivas. En ellas, la epistemología ocupa un lugar destacado. No sólo forma parte del núcleo inicial y selecto de disciplinas unificadoras, sino que ocupa su lugar por derecho propio. Según el autor, la epistemología ha preparado el terreno para el advenimiento de las ciencias cognoscitivas y como parte de la filosofía ha mantenido vivo el interés por los problemas del conocimiento. Por esta razón, no muere ni constituye una etapa vergonzosa ni del desarrollo científico ni de su propio pensamiento. En la concepción de Gutiérrez, la epistemología pasa a ser parte de la estructura disciplinaria de las ciencias cognoscitivas; con ello, se alcanza un fin dialéctico y heroico: la epistemología no termina en el *dead-end* del positivismo y la dialéctica. Su vida adquiere un nuevo sentido en los marcos referenciales del nuevo paradigma de las ciencias cognoscitivas. Su superación no es el fin, sino su desarrollo en el contexto de nuevos marcos lingüísticos y referenciales que la elevan a la calidad de ciencia empírica. De esta forma, siguiendo estos razonamientos de Gutiérrez, las ciencias cognoscitivas son el nuevo paradigma de la epistemología y su desarrollo y teorización constituyen la actividad epistemológica primordial de nuestro tiempo: la epistemología, pues, devino en epistemología de las ciencias cognoscitivas.

Quizá debido a estas circunstancias, el término mismo de *epistemología* en la obra analizada de Gutiérrez carece de unidad semántica y precisión lógica. Más aún, aparece como un término, si no indefinido, al menos insuficientemente definido y al que dedica sólo

referencias casuales o un uso puramente decorativo (en títulos y subtítulos). Curiosamente, esta situación se presenta más agudizada en el propio estadio "epistemológico". En la obra analizada de este momento no se encuentra ninguna exposición sistemática de la epistemología como disciplina racional y más bien se esmera en abordar la cuestión en modo somero. Esto no es difícil de comprender si pensamos en el amplio auditorio al que se dirigía frecuentemente, en calidad de Rector de la Universidad de Costa Rica. Lo cierto es que la vaguedad y la indeterminación de la epistemología como disciplina especial es uno de los rasgos más notorios del estadio epistemológico.

Debido a esto, son pocos los elementos que pueden obtenerse para caracterizar la epistemología. El rasgo distintivo fundamental que señala es su pertenencia a la clase de los conocimientos filosóficos: la epistemología, pues, es un conocimiento filosófico. A partir de aquí, surgen dos acepciones distintas del concepto de epistemología, que acaso resulten complementarias: la epistemología como teoría del conocimiento o gnoseología y la epistemología como teoría del conocimiento científico o filosofía de la ciencia. Ambos significados se alternan en sus razonamientos e, incluso, son empleados indistintamente en un mismo ensayo. Tal es el caso en el artículo *Conocimiento científico y sentido común* (Gutiérrez, 1978) en el que aparecen ambos sentidos a pocos párrafos uno del otro. Como veremos, en ningún caso, su empleo sobrepasa la mera referencia y, en todo momento, se resuelve en términos de una aclaración incidental.

El primero de los significados resulta el más clásico en la tradición filosófica occidental: epistemología es teoría del conocimiento. En *Una tesis epistemológica sobre la cultura*, de 1977, Gutiérrez se refiere en estos términos a la disciplina: "La teoría de los Estudios Generales está inseparablemente unida a una actitud epistemológica, a una teoría del conocimiento (...) Es así que no podemos sostener adecuadamente una tesis sobre Estudios Generales, sin que esgrimamos una teoría sobre el conocimiento. Me veo así obligado a resumir aquí, aunque de manera muy compacta, una posición epistemológica" (Gutiérrez, 1977).

Igualmente, en el citado *Conocimiento científico y sentido común*, a propósito de su análisis del lenguaje, dice: "Ofrecí decirles por qué creo que esas fallas son inerradicables de todo sistema lingüístico. Para ello tengo que hacer un poco de epistemología, es decir, teoría del conocimiento. La haré lo más breve y concisamente que me sea posible"

(Gutiérrez, 1978). Paralelamente, en este mismo ensayo, y a sólo unos pocos párrafos de la referencia anterior, Gutiérrez introduce el segundo significado: la epistemología como teoría del conocimiento científico. En su citado ensayo afirma: “Vemos cómo nuestro juego de conceptos epistemológicos ("epistemología" quiere decir filosofía de la ciencia) nos va llevando de la mano a mantener ciertas tesis u opiniones sobre problemas importantes de este campo del conocimiento” (Gutiérrez, 1978).

Esta situación se mantiene hasta muy avanzado el siguiente estadio en la formación intelectual de Gutiérrez. En su lección inaugural de 1985, disertó sobre los cambios sustanciales que viven las ciencias del conocimiento y anunció la transformación del paradigma tradicional que las inspiraba como prólogo a una revolución científica en este campo. Al referir la estructura epistemológica de esta novísima disciplina, entre los diversos componentes y aportes científico-tecnológicos, Gutiérrez incluye la epistemología. Esta nueva referencia, tampoco puede considerarse ningún avance sustancial. Al hacer el recuento de las disciplinas que formarían la ciencia del conocimiento, refiere a la epistemología en los siguiente conceptos: “La epistemología, parte de la filosofía que tiene que ver con la validez del conocimiento, por ejemplo con el grado de confiabilidad que podemos otorgar a las teorías científicas” (Gutiérrez, 1985).

No nos proponemos hacer un recuento detallado de esta sorprendente omisión; tampoco intentamos buscar una explicación ni hipotetizar sobre sus consecuencias en la concepción de la epistemología o de cualquier otra disciplina teórica. Pero no puede menos que llamar la atención. Y todavía resulta más interesante la cuestión si observamos la obra epistemológica de Gutiérrez en el contexto de su siguiente momento, el “científico-naturalista”. Es allí, cuando ya ha ingresado de lleno al estadio postepistemológico, que su preocupación por definir la epistemología como disciplina filosófica se hace manifiesta. Precisamente, su interés por los problemas derivados de los grandes avances de la inteligencia artificial, la posibilidad real de colocar las llamadas ciencias del conocimiento sobre una base empírica y la perspectiva de la constitución de una disciplina científica que dé cuenta ello, parece compeler la atención de Gutiérrez hacia aquella problemática aún indecidida. No obstante, soy del criterio que el motivo central radica en la inminencia de una nueva disciplina sobre el conocimiento humano y la clara conciencia acerca del papel que en ella juega la epistemología y el propio epistemólogo.

3. El "estadio científico-naturalista"

Así como Gutiérrez reconoce la existencia de diversas etapas o momentos dentro de su estadio epistemológico, así debemos reconocerlas en su estadio superior. Algo ocurre en el paroxismo de su nuevo "sueño dogmático" que le obliga a reconsiderar su relación intelectual con la epistemología. De tratarla como moneda corriente, pasa a su consideración analítica y teórica. Al parecer, este *turning-point* ocurre en su condición de profesor invitado de la Universidad de Delaware, entre 1990 y 1991. La investigación para este curso le obliga a retomar la problemática de la epistemología y, por primera vez, la convierte en objeto de estudio en cuanto disciplina del conocimiento. Estos materiales cristalizan en una unidad didáctica, en la que atiende el problema de la epistemología desde un punto de vista propiamente epistemológico y realiza una especie de síntesis o recapitulación conceptual ante los nuevos retos que presenta el desarrollo científico.

Para 1993, las notas de Delaware alcanzan forma editorial y son publicadas en Costa Rica bajo el título de *Epistemología e informática*. Por primera vez, la problemática epistemológica, en su condición de disciplina sobre el conocimiento humano, se transforma en objeto de estudio. Su esfuerzo y empeño por la precisión y claridad, contrastan fehacientemente con el descuido y la celeridad en el tratamiento del tema en etapas precedentes de su progreso intelectual. Sin duda, el análisis de fondo de esta obra y la determinación de sus consecuencias en el pensamiento de Gutiérrez, escapa a las posibilidades de este trabajo. Pero sentemos las bases y los criterios que, eventualmente, podrían concluir y completar este esfuerzo de la historia del pensamiento nacional.

Veamos su razonamiento. Con la primera tesis, reafirma su concepción tradicional de la naturaleza de la epistemología: "La epistemología, conocida también como gnoseología o teoría del conocimiento, es una parte de la filosofía, como la ética o la lógica" (Gutiérrez, 1993). Su carácter especulativo, contrario a los fines normativos de las otras disciplinas filosóficas mencionadas, se propone "entender el conocimiento en sí mismo..." (Gutiérrez, 1993). A continuación, saltando del plano filosófico al plano del objeto del análisis filosófico y distanciándose de su valor teórico, establece lo que considera

la razón de ser de la epistemología: la de formar parte de la llamada “teoría de la ciencia” o, mejor dicho, de la ciencia de la ciencia o cienciología.

Pero su importancia, más que en cualquier papel particular, radica en sus fines últimos: “Su objetivo es aclarar las condiciones en que es posible el conocimiento humano, así como los límites dentro de los cuales puede darse; en otras palabras, juzga sobre su validez y sobre su alcance. Tiene que ver tanto con el conocimiento que asociamos con la sensibilidad (normalmente llamado "conocimiento empírico") como con las dotes asociativas del intelecto (normalmente llamadas "conocimiento racional")” (Gutiérrez, 1993). En su calidad de teoría del conocimiento, la epistemología se propone enfrentar problemas globales, de naturaleza estrictamente filosófica: “La epistemología, en cambio, se preocupa por la clarificación del conocimiento como relación bipolar entre un sujeto y un objeto, y, en particular, por la dilucidación de la correspondencia entre el pensamiento y la realidad a la que este se refiere” (Gutiérrez, 1993). En calidad de teoría del conocimiento, la epistemología es, pues, un nombre más para referir a la gnoseología y, si insistiéramos en una mayor precisión, se diría que designa el tratamiento filosófico del conocimiento en el campo de la ciencia: por esta razón, se homologa a la epistemología el término “filosofía de la ciencia”, a todas luces inconsecuente y equívoco.

En efecto, al analogar ambos conceptos se incurre en una violación de los principios lógicos de la extensión y la intensión conceptual. La filosofía de la ciencia, irremediablemente, posee un referente de una extensión lógica mayor que el concepto de “teoría del conocimiento científico”. Si seguimos en forma consecuente el razonamiento, la homologación de ambos términos, más que un descuido, representa una confesión-confusión: la filosofía de la ciencia incluiría los componentes filosóficos que el mismo Gutiérrez admite como parte de su estructura cognoscitiva: entre ellos, además de la propia teoría del conocimiento, la ontología, la lógica, la metodología, la ética... (Gutiérrez, 1993) Pero, si sólo trata del conocimiento y, consecuentemente seguimos el razonamiento, se circunscribiría a los problemas gnoseológicos que surgen en el conocimiento científico. La anfibología es, pues, inevitable. Es, por estas razones, que Gutiérrez opta por un término neutral y aséptico: *teoría de la ciencia*, en donde, según su propia declaración, “la epistemología es la parte más importante” (Gutiérrez, 1993).

Finalmente, en uno de sus últimos trabajos *Hacia una redefinición de la ciencia cognoscitiva* (Gutiérrez, 1998), la epistemología como disciplina autónoma prácticamente desaparece del espectro y es reenumerada como parte de la filosofía y esta como parte de las ciencias cognoscitivas. Al caracterizar los componentes disciplinarios de la nueva ciencia, junto a la lingüística, la psicología, la fisiología del cerebro y la informática, incluye la epistemología entre sus componentes básicos, de la siguiente manera: "La filosofía, en varias de sus ramas, a saber: filosofía de la mente, que busca explicar la arquitectura y el funcionamiento de los fenómenos del conocimiento; la epistemología, que trata, entre otras cosas, de determinar los criterios de validez del conocimiento, especialmente el científico; y la lógica, que estudia las estructuras del conocimiento y los procesos de razonamiento en que ellas intervienen" (Gutiérrez, 1998).

De esta manera, queda patente un concepto de la epistemología caracterizado por la vaguedad y la equivocidad. A tal punto llega la indeterminación teórica de este concepto que su definición y caracterización sufren de una anfibología estructural, muy cercana a lo que, en la vida corriente llamamos confusión y a lo que, en el plano intelectual, denominamos "incoherencia" o, más precisamente, "inconsistencia semántica".

4. La "ontología gnoseológica": la base subjetiva del conocimiento

La identificación de la epistemología con la teoría del conocimiento o gnoseología, que hemos venido refiriendo, se ubica en una problemática de mayor envergadura que es preciso analizar. Esta consiste en una nueva identificación conceptual que lleva a Gutiérrez a reducir toda filosofía a la teoría del conocimiento. No obstante, el procedimiento que lleva a esta situación no es simple. Es el resultado de un complejo proceso reduccionista que se realiza a la sombra de las palabras y transcurre en el fondo conceptual de su planteamiento. Al igual que lo hemos visto en el caso de la identificación *epistemología=gnoseología=teoría del conocimiento*, el procedimiento es siempre el mismo: los conceptos identificados pierden su contenido específico, pero los términos se siguen empleando indistintamente y, muy probablemente, de acuerdo con las necesidades del contexto expositivo. Este mismo es el caso del juego categorial *epistemología= filosofía*

de la ciencia=teoría de la ciencia, analizado anteriormente, y el de muchos otros conceptos a lo largo de la obra de Gutiérrez.

La reducción de la filosofía a la teoría del conocimiento o gnoseología aparece en forma transparente en su ensayo *Hacia una redefinición de la ciencia cognoscitiva*, presentado en calidad de ponencia en noviembre de 1998 y citado anteriormente. Su propósito es básicamente la divulgación del nuevo paradigma y sus planteamientos no se diferencia mucho del expuesto ya en 1985 (Gutiérrez, 1985). No obstante, una nueva tesis es esgrimida en las conclusiones. Según Gutiérrez, la ciencia cognoscitiva habría hecho una "migración" sustancial: "pasó del concepto estrechamente metodológico, donde se insistía en las condiciones de validez de conocimiento, hacia un concepto más bien temático de la ciencia, con concentración en el objeto de estudio, a saber, el conocimiento" (Gutiérrez, 1998).

Dos cosas quedan claras en esta declaración: por una parte, la función "metodológica" atribuida a la epistemología previamente es idéntica a la tarea asignada a la teoría del conocimiento; por otra parte, al "migrar" la epistemología hacia las ciencias cognoscitivas, ellas mismas se transforman en teoría del conocimiento. La diferencia fundamental radica en que el nuevo conocimiento es considerado un fenómeno más amplio, que alcanza los niveles superiores de la universalidad: "El concepto mismo de conocimiento queda generalizado. Como rasgo omnipresente de la vida, consciente o no" (Gutiérrez, 1998). Aquí el punto clave radica en el significado del término "vida no consciente". Al parecer, su afirmación se refiere a la inclusión de nuevas formas de vida en la órbita de la actividad cognoscitiva que antes estaban al margen de la consideración de las ciencias, presumiblemente los formas de vida inferiores, incluidos los vegetales. Naturalmente, en estas condiciones el nuevo concepto del conocimiento desborda los límites de la teoría del conocimiento filosófica. No vamos a entrar ahora a analizar este concepto universal del conocimiento. La gnoseología, como disciplina filosófica, no limita su comprensión del fenómeno del conocimiento al ser humano; todo resultado vinculado a las facultades cognoscitivas de los seres vivos viene considerado dentro de su campo de interés, al menos en calidad de referencia. Por esta razón, tampoco esta afirmación de Gutiérrez constituye una verdadera novedad. No obstante, tradicionalmente la gnoseología

ha centrado su atención en los problemas del conocimiento asociados al desarrollo del cerebro humano y de los sistemas nerviosos superiores.

a. La reducción de la filosofía a la gnoseología

Ahora bien, una vez que Gutiérrez ha consumado la reducción de la teoría del conocimiento a las ciencias cognoscitivas, un nuevo movimiento de identificación conceptual aparece subrepticiamente. El autor cierra sus argumentos con la siguiente declaración: "En el fondo, la ciencia cognoscitiva no podrá sustraer a los imperativos de su propio objeto: construir una imagen del universo y todo lo que hay en él, cada vez más coherente y completa" (Gutiérrez, 1998). He señalado que se trata de una identificación subrepticia porque no consiste en formular una igualdad entre conceptos, sino entre sus contenidos. En efecto, ¿qué hace allí Gutiérrez si no atribuir los fines del saber filosófico a las ciencias cognoscitivas? De esta manera, Gutiérrez realiza un proceso reduccionista de amplias proporciones: todas las disciplinas filosóficas e incluso la propia filosofía quedan disueltas en la ciencia cognoscitiva. Pero esta, a su vez, se transforma en filosofía, en una suerte de filosofía del conocimiento. La nueva identificación conceptual es, pues, *filosofía=ciencia cognoscitiva* o si se prefiere *filosofía=conocimiento*.

Por más complicado y sorprende que esto parezca, no se trata de ningún giro original en la historia del pensamiento. Este procedimiento reductivista obedece a necesidades internas del razonamiento y está determinado por el punto de partida conceptual, que sirva de base a la construcción filosófica. Esto fue señalado ya en las críticas materialistas al empirismo y al kantismo y su pertinencia se extiende hasta el positivismo lógico, en cualquiera de sus modernas variantes.

De acuerdo con F. Engels (Engels, 1981), la principal dificultad del análisis filosóficos de esta clase de concepciones radica en su naturaleza ecléctica. Esta es el resultado de un movimiento peculiar del razonamiento que altera el orden de los conceptos filosóficos. Tanto el idealismo como el materialismo describen razonamientos fundados en premisas ontológicas y, sobre este terreno, resuelven el problema de la cognoscibilidad. El agnosticismo, por el contrario, funda sus razonamientos exclusivamente en el campo del conocimiento y trata las cuestiones ontológicas sobre premisas y conclusiones

gnoseológicas. El resultado final de esta maniobra filosófica es la disolución de la ontología en la gnoseología y la reducción de las determinaciones de la realidad objetiva a categoriales lógicas. No se niega la existencia de lo real, pero su ámbito se reduce a los límites del conocimiento y a lo que es posible conocer según el criterio de la experiencia.

De esta manera, el problema de la realidad se traduce a su reflejo conceptual y es tratado desde la perspectiva exclusivamente cognoscitiva. Con la reducción de la realidad a los límites del conocimiento, se declara indecidible el campo de las cuestiones ontológicas y toda la filosofía se convierte en gnoseología, en teoría del conocimiento.

Ya desde el punto de partida, Gutiérrez se ubica en el terreno gnoseológico y en la perspectiva del subjetivismo. De acuerdo con el razonamiento de Gutiérrez, el análisis filosóficos de la ciencia sólo es posible en la intimidad de nuestro ser individual y de ninguna manera puede aspirar a mayor alcance. Precisamente porque la dirección del conocimiento tiene un movimiento inicial que va del sujeto al objeto, el fundamento de todo conocimiento radica en el mundo subjetivo. El punto de partida y el terreno de las cuestiones filosóficas no puede ser otro que el de las ideas abstractas, resultado de la elucubración personal de un individuo específico y determinado. Así inicia su célebre ensayo *Conocimiento científico y sentido común:*

> Comencemos por cuestionar la noción de que haya una y sólo una visión filosófica, o científica, o de conocimiento común, sobre la ciencia o sobre cualquier otra cosa. Tomemos, por ejemplo, el sentido común. Podría pensarse en una visión de la ciencia del hombre común; presumiblemente, tal visión nos describiría a la ciencia como la verdad al alcance del hombre en un momento determinado, definitiva por una parte, en lo ya logrado, limitada por otro, en cuanto no ha logrado descifrar todavía todos los secretos del universo. Pero ésta no sería más que **mi** visión de lo que pudiera ser la visión del hombre común sobre la ciencia, de ninguna manera la visión del hombre común sobre la ciencia, si es que ésta existe, o si es que del todo existe el "hombre común" (Gutiérrez, 1978).

Dejemos de lado la cuestión del origen y la trascendencia filosófica de la noción que se propone refutar y que constituye la base de su argumento. El planteamiento inicial es

claro. Existe *mi* visión de mundo sobre las cosas; pero no se puede decir que esa sea la única visión de mundo y, mucho menos, que refleje el mundo como es, o al menos, como sería para los otros. Como veremos más adelante, este fundamento subjetivista resultó un serio problema para el positivismo lógico por cuanto descubrió que conducía directamente al solipsismo. Por ahora, señalemos que, al menos en un primer momento, la dinámica del conocimiento tiene su origen en la subjetividad individual y que coloca lo exterior bajo su dominio. Veamos cómo lo logra.

b. El individualismo subjetivista

Como ya hemos dicho, citando a Engels, en todas las variantes del empirismo se da una trabucación del orden de las cuestiones filosóficas. Una vez decidido el problema del conocimiento, es decir, una vez resuelta su naturaleza, elaborada una estructura categorial y definido un "criterio de verdad", el sujeto está listo para "lanzarse" al mundo. En las propias palabras de Gutiérrez: "...la naturaleza permanece ahí fuera, más allá de nuestro juego actual de conceptos, esperando nuevas redes para entregarnos otra pesca" (Gutiérrez, 1982, p. 174). Hasta ahora, pues, el mundo aparece en la consideración de la reflexión filosófica.

El movimiento que describe el conocimiento tiene siempre su base en una dinámica del sujeto hacia el objeto y está condicionado por la estructura cognoscitiva, pero ahora el sujeto asume una actitud cognoscente y "se deja impresionar" por la realidad exterior. En este punto, existen dos posiciones posibles: circunscribir la existencia de la realidad a las impresiones sensoriales (y de todas maneras, a la actividad cognoscitiva del sujeto) o reconocer su extensión allende el conocimiento logrado. Pero, en ambos casos, el problema ontológico de la existencia objetiva de la realidad ha dejado de ser un problema de significación filosófica: que el mundo exista más allá de nuestro conocimiento es, así, un asunto de la convicción personal o de la convención. Por ello, de aquí en adelante, las declaraciones sobre el universo, sobre la realidad "exterior", constituyen una expresión poética y no la conclusión de un trabajo filosófico en el campo de la ontología.

Como correlato obligado de la actividad cognoscitiva del sujeto, lo "real y concreto" adquiere de repente una existencia necesaria y apodíctica. De otra manera, el conocimiento

mismo perdería sentido y la ciencia y la filosofía serían superfluas. En virtud de que el arranque subjetivo del conocimiento no está siempre formulado explícitamente, el tratamiento de los temas y problemas de la realidad impresionan por su objetividad. Lo real y concreto termina siendo el único objeto posible del conocimiento (Gutiérrez, 1982, p. 95). De improviso, el movimiento de la actividad cognoscitiva ha adquirido un sentido inverso; pero no digamos que en estricta dirección del objeto al sujeto; si no, más bien, como una especie de "absorción" de la realidad por el sujeto. Lo que asimila de la realidad es aquello que pasa por sus filtros gnoseológicos y solamente cuando asume una actividad cognoscitiva.

De esta manera, el mundo real se hace concreto, pero no objetivo; adquiere existencia, pero no independencia respecto del sujeto. Pero el problema ontológico esencial no consiste sólo en reconocer la existencia material y concreta de la realidad. En esto podrían coincidir los materialistas, los idealistas y los positivistas. Esta es la actitud espontánea de todos los seres humanos, incluidos los solipsistas, en su vida práctica cotidiana. La cuestión ontológica central es si esa realidad es objetiva e independiente del pensamiento humano o si depende, en mayor o menor, medida del sujeto cognoscente. En el primer caso, el conocimiento aparece como una imagen de la realidad que posee contenido objetivo; en el segundo caso, la realidad aparece como una "correlación" de ciertas categorías del pensamiento.

Este complejo "dispositivo" filosófico se encuentra presente en el razonamiento de Gutiérrez. En su defensa del uso de la categoría de "esencia" esta carece de valor objetivo y se trata como un término del discurso filosófico. En su criterio es un término útil, aunque debe ser reinterpretado en un sentido preciso: "... no hay esencias o verdades eternas, independientes de contexto. El rechazo del idealismo o la metafísica esencialista debe consistir en rechazar esa pretendida independencia de la esencia, no en rechazar el concepto mismo" (Gutiérrez, 1982, p. 101). Si el concepto de esencia no posee un contenido objetivo y si éste no es independiente del observador, entonces, ¿qué sería y para qué podría servir tal concepto? En efecto, aquí el concepto de esencia no aparece como resultado de un proceso de abstracción de lo real. Es más bien, una abstracción vacía, no tanto porque haya sido despojada de todo contenido, si no porque aún no ha llegado a adquirir un contenido objetivo. Es una pura forma abstracta, que se extiende por todo el aparato conceptual:

> La lógica en sentido pleno es lógica de clases. Y si la naturaleza es regular y los objetos se dejan clasificar entonces tenemos derecho a decir que hay esencias. Lo que no es equivalente a aceptar que las esencias o clases sean eternas o independientes de contexto. No estamos afirmando que el mundo es regular y que los objetos se dejan clasificar porque hay esencias; tal vez suceda precisamente a la inversa. (Gutiérrez, 1982, p. 102).

Es decir, lo que permite clasificar los objetos no es que estos posean una esencia común y, por tanto, una unidad objetiva. Es porque existe la clasificación como esquema conceptual, que podemos clasificar las cosas. Pero también esta "inversión" ha sido detectada en otros pensadores empiristas hace tiempo. Como no es nada original o que requiera argumentaciones nuevas, recurramos otra vez a Engels: "... el pensamiento no puede, sin disparar al aire, amalgamar en una unidad más que aquellos elementos de conciencia en los que esa unidad, ya sea en ellos mismos o en sus prototipos reales, exista previamente. No basta que yo clasifique un cepillo de zapatos en la unidad "animales mamíferos" para que de él broten glándulas mamarias" (Engels, 1975, p. 365). Lo que permite que la clasificación tenga unidad es su base objetiva, no su existencia conceptual. Que se diera a la inversa sería caer en el viejo lecho de Procusto de la filosofía: meter a empellones la realidad en los conceptos, a pesar de la propia objetividad.

De esta manera, la ontología consuma su venganza contra la omisión de que fue objeto: al omitir la base sobre la que opera el proceso cognoscitivo, los conceptos devienen una pura abstracción. De aquí a la hipóstasis sólo hay un paso. La confusión entre el concepto y la cosa representada en él, aparece parece ser una constante también señalada por la crítica materialista al empirismo. Los conceptos y las categorías, de repente, adquieren existencia real y aparecen como objetos, ideales o materiales, según el caso. Esto es muy cercano a lo que sucede cuando Gutiérrez afirma: "Conocer es asimilar esencias" (Gutiérrez, 1982, p. 101). O cuando dice que la lógica "tiene que hacer uso de la esencia" o que "explicar causalmente es trabajar con esencias" (Gutiérrez, 1982, p. 102). Por todo lo dicho anteriormente, el carácter metafórico de esas aseveraciones queda descontado. Se cae así en lo que Bunge denomina la "falacia ontológica": tomar la abstracción como existente.

Pero esta "inversión" de los términos de la realidad por los del pensamiento resulta impactante en sus consideraciones sobre la ontología. En *Epistemología e informática*, Gutiérrez nos dispara a boca de jarro la siguiente aserción: "... el tema de la ontología, de la existencia de objetos científicos, o -dicho con otras palabras- el tema de los niveles de abstracción" (Gutiérrez, 1993). Para él, según lo manifiesta explícitamente aquí, los términos *ontología* y *abstracción* resultan absolutamente sinónimos y ambos constituyen artilugios del lenguaje. La situación es tal que tampoco parece existir diferencia alguna entre *lógica, ontología* e *informática*: "Así como un procedimiento más *global* puede descomponerse en llamadas encadenadas a procedimientos más sencillos, y estos a su vez llaman a otros procedimientos más elementales, la ontología nos da niveles de abstracción en los cuales podemos descomponer el universo" (Gutiérrez, 1993).

Aprovechemos para despejar esta *falacia ontológica*, que nos será de mucha utilidad en el resto del presente análisis filosófico. Volvamos de nuevo a la argumentación de Engels. Los seres humanos, nos dice, podemos comer bananos y melones, pero no podemos comer *la fruta*. *La fruta*, naturalmente, no tiene existencia más que conceptual; pero, ¿quiere esto decir que el concepto de fruta no tiene contenido objetivo y que sus referentes no tienen existencia real, independiente del conocimiento humano? Por supuesto que *la esencia* no existe más que como concepto, como una abstracción; pero su contenido objetivo representa la cognición de procesos esenciales que transcurren en la realidad y al margen del pensamiento humano. Esencia, parafraseando ahora la definición leniniana de materia, es una categoría filosófica que sirve para designar los procesos objetivos que se dan bajo la superficie aparente de la realidad. Por esta razón, *las esencias*, en cuanto formas del pensamiento, sólo tienen una existencia conceptual y no vagan, cual átomos democríteos, por entre los pliegues de la realidad.

5. El "solipsismo colectivo"

Desde el punto de vista de su concepción filosófica, Claudio Gutiérrez se inserta de lleno en la tradición filosófica del positivismo lógico. No sólo me refiero a la comunidad de intereses y problemas, que Gutiérrez reconoce taxativamente, si no además a su más rancio abolengo. Gutiérrez se coloca en el meollo de la problemática fundamental del positivismo

lógico. La tradición filosófica contemporánea la hace remontar al *Tractatus* de Wittgenstein, de donde se extendió al Círculo de Viena. Se trata del problema del solipsismo. Ayer lo define como "el problema de efectuar el traslado de las experiencias privadas del sujeto a las experiencias de los demás y al mundo público" (Ayer, 1981, p. 19). Pero, naturalmente, su significado va más allá si tomamos en cuenta lo señalado en el apartado anterior. En el solipsismo, el aislamiento ontológico y la pérdida de contacto sensorial son correlatos de la incomunicabilidad.

a. El solipsismo antropológico o cultural

De acuerdo con Ayer, el problema del solipsismo se presentó temprano en el positivismo lógico y arremetió con mucha fuerza. La polémica estalló alrededor del fundamento gnoseológico de todo su sistema: la relación sujeto-objeto. Este problema se manifestaba en la noción de *enunciados elementales*, que constituía el núcleo de su modelo metodológico, o lo que llamaron el *criterio de verdad*. Los enunciados elementales y el método de verificación se refieren a experiencias sensoriales del sujeto. La percepción de objetos se refiere a las sensaciones, o a la percepción de datos sensoriales y estos, por definición, son privados (Ayer, 1981, p. 23).

La contradicción era evidente y, según Ayer, Carnap le prestó toda su atención. Su salida, al parecer, resultó desafortunada. Imposibilitado de dar una solución al problema, decidió que el solipsismo era un asunto metodológico; pero, según Ayer, esto no resolvía la objeción a la teoría y en nada modificaba el problema del solipsismo. En el intento de superar esta contradicción, muchas soluciones fueron propuestas. Una de ellas consistió en distinguir entre el contenido de la experiencia y su estructura. Lo importante es que la estructura de los *mundi solum* sea parecida: si hay proposiciones intersubjetivas en la ciencia es porque son descripciones de esa estructura. La comunidad de estructuras permite a los individuos coincidir. Según Ayer, ello conduce a la curiosa y contradictoria teoría del "solipsismo colectivo" o múltiple. *Sola sumus,* pero la estructura común me permite suponer que hay otros *mundi* tan cerrados y propios como el mío, pero tan existentes y reales como el propio. Al igual que el solipsismo metodológico de Carnap, el solipsismo "estructural" adolecía de las mismas fallas iniciales.

Como se sabe, este problema conmocionó profundamente al positivismo lógico durante su vigencia y creó las condiciones para las críticas posteriores de Popper y Habermas. No obstante, para Gutiérrez el solipsismo no es un problema, en el sentido de una situación final. Es, más bien, el punto de partida de su razonamiento y una condición necesaria para desarrollar su concepción filosófica. Sin él, toda la argumentación quedaría a la intemperie y perdería su razón de ser. Por ello, antes que rechazarlo, lo asume como una condición natural de los seres humanos y se esmera en demostrarlo. Su conclusión resulta contundente: "desde el principio, incluso antes de tener ciencia, los hombres han vivido separados en mundos diferentes, de acuerdo con sus lenguajes..." (Gutiérrez, 1978). Estos mundos diferentes han creado, también, seres diferentes. La radical separación resulta evidente si consideramos la relación del "hombre común" y el científico: la diferencia de lenguajes les hace "habitar mundos completamente diferentes, poblados por seres también totalmente diferentes" (Gutiérrez, 1978).

Ahora bien, el solipsismo ahoga a los seres humanos en el fondo de su individualidad. El individuo queda atrapado en los confines de su cuerpo y la incomunicabilidad resulta una cuestión del orden -podríamos decir- biológico. Indudablemente, la estructura orgánica constituye la base material del solipsismo. El vínculo exterior está determinado y condicionado por la capacidad sensorial de los individuos. Todo se reduce al sistema nervioso de los seres humanos y a las limitaciones cognoscitivas que imponen su imperfección. El *handicap* principal del empirismo, como dice Lenin, es que considera la sensación como un muro que separa al individuo de su entorno y no como un vínculo (Cf.: López, 1982). El solipsismo, pues, es una condición "natural" de los seres humanos.

Pero esta imagen resulta grotesca y groseramente naturalista. Según Gutiérrez, la antropología habría descubierto que el solipsismo no es sólo un factor biológico, sino básicamente cultural. El individuo es producto de las condiciones culturales en las que se desenvuelve su vida y eso lo lleva consigo cual si fuese una parte de su propio organismo. Es por eso que "cada persona viaja con su propio territorio personal, una especie de burbuja que rodea su cuerpo, que le pertenece tanto como sus manos o sus pies" (Gutiérrez, 1978). Esta conclusión resulta vital para el modelo filosófico de Gutiérrez y, probablemente, constituya un aporte a la corriente solipsista. No reparemos, por ahora, en la dificultad que

presenta la explicación de los orígenes y el desparrame de los elementos culturales que llegan a cada individuo. Lo importante del factor cultural en la concepción de Gutiérrez es que funda la posibilidad de romper el cerco del "solipsismo natural". Como veremos, se trata de una coincidencia de estructuras en el sentido que Ayer refiere y que da como resultado la paradójica concepción del "solipsismo colectivo". No obstante, como la cuestión no radica en un problema de métodos del conocimiento, como lo justificara Carnap, podemos decir que constituye un nuevo tipo de solipsismo, que con pleno derecho podríamos denominar *solipsismo antropológico* o *cultural*.

De esta forma, el análisis conduce a Gutiérrez a una situación, aparentemente, sin salida. Las consecuencias de esta realidad atomizada no dejan de ser acongojantes y nos imponen una serie de acuciantes problemas: "¿Qué relación hay entre la ciencia y la experiencia, si todo lo fundamental viene dado por el lenguaje? ¿Qué posibilidad tiene el hombre de escapar de sus marcos de referencia? ¿Podemos distinguir con propiedad entre teoría y observación? ¿Es posible avanzar en el desarrollo de las ciencias? ¿Es posible dialogar entre personas, especialmente entre científicos, formados dentro de marcos de referencia diferentes?" (Gutiérrez, 1978).

La respuesta a estas preguntas constituye la estrategia para salir de embrollo al que hemos llegado y todas ellas serían positivas. Para ello, nuevamente, Gutiérrez se inscribe de lleno en la tradición del positivismo lógico.

b. El salto hacia el lenguaje

Al igual que el caso del conocimiento, analizado más arriba, sin su base ontológica, los seres humanos pierden su base común: la realidad natural que comparten y de la que son producto. Ello conduce a una concepción eminentemente empirista del conocimiento, como actividad exclusiva de la experiencia. Volvamos a Ayer. De acuerdo con sus apreciaciones, todos los intentos del positivismo lógico por evadir el solipsismo resultaron inútiles, incluso para el gusto del propio Ayer. La solución radicaba en profundizar el análisis lógico del lenguaje y buscar los posibles contactos fuera del sujeto. Según Ayer, fue Carnap quien llevó más largo los intentos de reducir la filosofía a la lógica al postular su reemplazo explícito por ella. Al ser reducidas al lenguaje, las tesis filosóficas rivales aparecían como

modos de formación del lenguaje. Como en el lenguaje estas no aparecían como verdaderas ni falsas sino sólo como convencionales, el positivismo lógico dispone de un terreno en donde ensayar sus planteamientos sistemáticos.

De acuerdo con Ayer, más allá de Kant, la originalidad del positivismo lógico radica en que hace depender la imposibilidad de la metafísica no en la naturaleza de lo que se puede conocer, sino en la naturaleza de lo que se puede decir. Desde este punto de vista no importa el contenido del enunciado sino las reglas que un enunciado debe satisfacer para ser significativo (Ayer, 1981, p. 16). El lenguaje se convierte, así, en el objeto principal o único del conocimiento y en un instrumento esencial del razonamiento positivista lógico.

Este salto hacia el lenguaje es particularmente importante en la concepción solipsista de Gutiérrez, ya que representa la posibilidad de abandonar la cárcel del sujeto. No significa la superación del "solipsismo colectivo", sino que funda la posibilidad de establecer algún tipo de contacto, de establecer alguna comunicación entre los *mundi solum*. Y aquí es donde el autor quería traernos.

La lingüística, como ciencia antropológica, habría mostrado que los lenguajes empleados por los seres humanos son diferentes. La comunicación humana se basa en diversos *marcos lingüísticos* que no son simplemente traducibles, palabra por palabra, de un lenguaje a otro. Esto es así porque el lenguaje no se reduce a las palabras, sino que implica la totalidad de la vida humana y sus actos culturales: "el concepto de lenguaje aplicable aquí es aquél que considera como elementos del lenguaje todos los actos humanos, no sólo las palabras... Todo producto humano es significativo; es imposible entender las palabras fuera del contexto de los actos todos del hombre que las pronuncia. La vida humana toda es lenguaje y el lenguaje es inseparable del resto de la vida humana" (Gutiérrez, 1978).

Por esta razón, para representar la comunicación en el sentido señalado, se emplea el concepto de "polisemia", definido como pluralidad de lenguajes. Según Gutiérrez, la generalización filosófica de este concepto ha mostrado la importancia decisiva de contar con los *marcos lingüísticos***,** en los que las palabras adquieren sentido. También ha mostrado que los hombres usan distintos marcos lingüísticos y que un mismo hombre puede usar diversos marcos para distintos fines y ocasiones. El marco lingüístico establece las cosas de las que se puede hablar y de las que hay que callar y determina y crea un orden

de “realidad”. Por esta razón, para Gutiérrez, la importancia de estos marcos lingüísticos es fundamental y decisiva en la medida en que les atribuye valor ontológico: tanto los seres como las cosas existen en marcos determinados y dejan de existir en las transiciones lingüísticas. Y añade: “Es el mundo mismo el que cambia cuando pasamos de un lenguaje a otro: cada contexto crea su orden de realidad: las reglas del juego crean no sólo las movidas posibles sino también las fichas que habrá en el juego y el espacio en que éstas podrán moverse” (Gutiérrez, 1978).

Todo esto explicaría por qué la polisemia es la clave para superar el aislamiento y la incomunicación del individuo humano. Desde el punto de vista filosófico, esta designaría la “capacidad de dominar varios lenguajes”. La tarea de la educación es la de formar al individuo en los diversos usos que posen los distintos lenguajes en diversas circunstancias y para distintos propósitos. La adquisición de estos diversos lenguajes y el desarrollo de la capacidad de pasar de uno a otro, determinan el grado de flexibilidad intelectual de la persona y la posibilidad de romper las ataduras a un solo esquema lingüístico. De acuerdo con Gutiérrez, es en el paso de la monosemia a la polisemia donde radica la única posibilidad de establecer “algún contacto” con otros seres humanos.

No obstante la amplitud y la complejidad de la concepción contextualista de la filosofía y de la ciencia, al concluir este razonamiento no hemos avanzado ni un solo paso. En el contextualismo aún se mantienen intangibles y vivos los aspectos que dieron origen al razonamiento: el aislamiento que sufre el individuo humano a causa de la naturaleza individual, subjetiva y vacilante del conocimiento y su incapacidad de romper el cerco solipsista por otros medios que no sean la adquisición de múltiples lenguajes que le den mayores posibilidades de conexión con sus congéneres. Pero ningún contacto es seguro. Debido a la multiplicidad de ideas, juegos categoriales y lenguajes, quienes se propongan dejar el cómodo refugio de la seguridad del claustro y aventurarse hacia “afuera”, hacia el mundo de los equívocos y las contradicciones, deben dominar y ejercitar la polisemia, el manejo de muchos lenguajes. Como, naturalmente, estos son infinitos en virtud de que corresponde uno a cada ser humano y que no es posible dominarlos todos, la educación -principalmente la educación superior-, tiene la misión de prepararnos para el manejo eficiente de la mayor cantidad de lenguajes que nos sea posible. Ello no nos saca del piélago fantasmagórico en el que viajan esas “burbujas culturales” que son los individuos

humanos ni tenemos posibilidades de rescate. Pero, al menos, según Gutiérrez, nos convertiría en náufragos preparados para emitir mensajes y aprovechar cualquier contacto, aunque siempre presumamos que tal vínculo es hipotético y nunca comprobable.

En el planteamiento de Gutiérrez hasta aquí analizado, al menos dos aspectos caen en la órbita de las características atribuidas por Ayer al positivismo lógico: el esfuerzo por resolver el problema del solipsismo y la ubicación en el terreno del lenguaje de esta solución. Ambos aspectos se encuentran estrechamente vinculados y forman las dos caras de la misma moneda. A su vez, ambos aspectos están determinados por el problema cardinal del positivismo lógico, que se expresa en el principio de verificabilidad.

c. La cuestión de la verificabilidad

Como lo señala Ayer, el planteamiento inicial del positivismo lógico presentaba serios problemas irresolutos, que parecían vulnerar sus tesis fundamentales. Entre ellos resultaba particularmente importante el problema de la verificabilidad. Este presentaba dos vías de desarrollo contrapuestas: la primera conduce de la intraducibilidad de los enunciados de objetos físicos a enunciados de datos sensoriales, al problema del "traslado de las experiencias privadas del sujeto a las experiencias de los demás y al mundo público" (Ayer, 1981, p. 19), es decir, al solipsismo; la segunda vía, lleva hacia la flexibilización progresiva del principio de verificabilidad hasta adquirir un contenido más convencional. Según Ayer, esta segunda vía fue emprendida con mucha dificultad y en medio de amplias polémicas y autocríticas. Pero, pronto, la idea de que el enunciado fuera verificable o desmentible, fue considerada muy rigurosa. Se optó por un *criterio de significación* más débil, que tendía a romper la relación enunciado-hecho que limitaba tan estrechamente el conocimiento posible. Su tesis, basada en una vieja idea saussuriana, era el rompimiento con la idea ingenua de que las palabras referían directamente a hechos. Saussure había demostrado que tal relación era imposible, dado que los significados de las palabras siempre refieren a otros significados, y así sucesivamente; antes que una referencia inmediata a la realidad, los significados se encadenan en estructuras lingüísticas de gran complejidad denominadas *códigos.* En este mismo principio lingüístico es empleado para reinterpretar el principio de verificabilidad: este vincula enunciados con enunciados y

nunca con los hechos. Por tanto, la verificación es un elemento convencional y relativo a los marcos lingüísticos que le sirven de referencia.

Con todo y la importancia de esta conclusión para la supervivencia del positivismo lógico, aún más importante y fecunda resultaban sus consecuencias para la teoría del conocimiento científico. Según Ayer, con el convencionalismo, los enunciados elementales perdieron su posición de privilegio en el sistema gnoseológico positivista y abrió la posibilidad para que se aceptara la validez de enunciados de un orden más elevado de abstracción. La posibilidad de nuevas explicaciones, mediante el empleo de conceptos de mayor extensión lógica y de mayor alcance cognoscitivo quedó así justificada en el contexto del positivismo lógico.

El razonamiento de Gutiérrez guarda un innegable paralelismo con esta última preocupación del positivismo lógico. En efecto, el autor considera que la sistematicidad propia del pensamiento impide la consideración de elementos aislados. El científico nunca lleva "al laboratorio una opinión aislada, nunca comprobamos una hipótesis por sí sola. Lo que se somete a prueba es la hipótesis y todo el sistema teórico a que pertenece" (Gutiérrez, 1978). Siguiendo el mismo razonamiento de Ayer, sostiene que ante un resultado negativo en la teoría, no necesariamente debe cambiar o desechar la hipótesis, como en la vieja verificabilidad "dura". Puede ser que la hipótesis sea correcta y que haya que desechar alguno de sus enunciados de base. Aunque se declara partidario del principio de la correspondencia, su criterio de verdad está orientado por el más puro pragmatismo. En última instancia, la verdad está fundada en el "valor de supervivencia" de la especie humana. Condición que le permite a los seres humanos escoger espontáneamente los lenguajes más aptos para la supervivencia. Es lo que Gutiérrez denomina el "fundamento pragmático de los enunciados científicos" y que presenta así: "El hombre quiere, consciente o inconscientemente, sobrevivir; y los lenguajes que en definitiva elija, consciente o inconscientemente, serán aquellos mejor adaptados a las condiciones de su mundo y a las posibilidades de supervivencia" (Gutiérrez, 1978).

Todo este razonamiento sirve a Gutiérrez para introducir su juego de conceptos de *texto* y *contexto* y mostrar su utilidad como aporte de la filosofía contextualista. Esto lo logra transformando estos conceptos en categorías del conocimiento y homologándolas al análisis y la síntesis. Según él, y a partir de los criterios señalados más arriba, el proceso

cognoscitivo consiste en separar el texto del contexto mediante el análisis y la síntesis. El análisis consiste en seccionar una parte de la realidad y tratarla como si fuera el universo completo. Pero el análisis "sólo puede ser provisional y transitorio, porque todo análisis provocará en algún momento una síntesis" (Gutiérrez, 1978). Esta tensión dialéctica al par que produce la dinámica de la ciencia, es la fuente de sus contradicciones, ya que los opuestos se resisten a ser eliminados. Por esta razón, es de vital importancia el determinar los contenidos que presentan el texto y el contexto en la dinámica del conocimiento. Allí, precisamente, radica la clave de la comunicación y la posibilidad de superación del solipsismo cultural. De acuerdo con Gutiérrez esta consiste en el dominio de los marcos de referencia lingüísticos, que permiten el paso de un lenguaje a otro y, por tanto, de un juego de conceptos a otro. Sólo de esta manera es posible intentar la coincidencia de criterios entre diversos marcos conceptuales y lograr lenguajes comunes.

La conclusión, en consecuencia, no se hace esperar. El lenguaje, ya identificado con los conceptos, ya con la vida, constituye el fundamento de la realidad. Por tanto, la filosofía, particularmente la filosofía de la ciencia, tendría al lenguaje como objeto de estudio. Aunque Gutiérrez no refiere explícitamente a la filosofía en términos generales, está aserción se desprende de sus propias conclusiones: "el problema central de la filosofía de la ciencia es el de la relación entre lo sintáctico y lo semántico, la de decidir cuanto de lo que afirma la ciencia se debe al marco de referencia o juego de conceptos elegido (aspecto formal de la ciencia) y cuanto se debe a la adecuación de ese marco con la realidad (aspecto de contenido de la ciencia)" (Gutiérrez, 1978).

Pero la conclusión va más allá. El contextualismo trasciende sus propios límites y se proyecta al saber filosófico en su conjunto. No constituye una alternativa más, sino que representa una auténtica síntesis filosófica. De acuerdo con Gutiérrez, el contextualismo integra a la dialéctica materialista y al positivismo lógico, recogiendo lo mejor de sus aportes. Aunque Gutiérrez no lo dice así, este sincretismo filosófico debe ser considerado una verdadera revolución, que podemos vincular al nuevo paradigma de las ciencias cognoscitivas. Ello le permitiría "iluminar" eficazmente los problemas que nos hundían en el solipsismo y que él considera "la posibilidad de llegar a la verdad en la ciencia" (Gutiérrez, 1978). Especial importancia atribuye Gutiérrez al concepto de polisemia, en la consecución de ese fin. En ello se funda su capacidad explicativa y su vigencia filosófica.

Todos estos atributos, según él, han convertido al contextualismo en la corriente principal de la filosofía de la ciencia en el "mundo intelectual de Occidente".

6. Conclusiones

Como hemos visto, todo el razonamiento de Gutiérrez se basa en una estrategia reduccionista de amplias proporciones. El proceso consiste en la reducción de la filosofía a la filosofía de la ciencia y, de ésta, a la filosofía del lenguaje: filosofía es, pues, filosofía del lenguaje. No hay duda de que el itinerario ha sido muy variado. Hemos pasado por la disolución de la epistemología, la filosofía de la ciencia y la teoría de la ciencia y, a continuación, la reducción de la filosofía a la gnoseología y, de allí a las ciencias cognoscitivas. También, hemos mostrado cómo el entorno "gnoseologizado" es el resultado de la absorción de la ontología por la gnoseología y, ya sin su base objetiva, el conocimiento se transforma en una actividad básicamente subjetiva. Igualmente, las determinaciones de la realidad se han transformado en categorías lógicas y todos los conceptos, al perder su base ontológica, se tornan meras abstracciones. De esta manera, el solipsismo convierte la cognición en un ejercicio vacío y los conceptos en formas puras, sin contenido alguno.

La complejidad de este proceso es también de vastas proporciones, pero sigue el curso de la tradición filosófica y no constituye ninguna novedad en el campo de la historia del pensamiento. Si alguna hubiésemos de atribuirle sería la de reformador del solipsismo e ideólogo de una variante peculiar del positivismo lógico que Ayer denomina solipsismo colectivo. En efecto, la totalidad del edificio conceptual de Gutiérrez se funda conscientemente en ese solipsismo antropológico. Antes que un problema, el solipsismo aparece como la condición fundamental y necesaria para el desarrollo de su teoría contextualista. Así se explica la importancia capital que el problema del solipsismo adquiere en el conjunto de su concepción filosófica. En consecuencia, podemos caracterizar este modelo filosófico como una lucha tenaz por mostrar que el solipsismo es una concepción filosófica posible y que el contextualismo es la solución para seguir siendo solipsista con más tranquilidad.

Queda claro también que, en el contextualismo, el proceso de conocimiento no alcanza lo que Marx denominó el "recorrido a la inversa" y que en el materialismo dialéctico se denomina "la ascensión de lo abstracto a lo concreto" (Cf.: López, 1982). Su proceso es exactamente opuesto a éste. En el contextualismo, la dinámica cognoscitiva parte en un primer momento del sujeto hacia el objeto y, a continuación, del objeto al sujeto pero en calidad de "absorción". A partir de aquí, todas las operaciones mentales del conocimiento se ejecutan dentro del pensamiento mismo, sin alcanzar jamás la realidad exterior. Mediante este movimiento, dice Marx, toda representación conceptual se "volatiza" en determinaciones cada vez más abstractas y alejadas de la realidad. Por el contrario, la dinámica del conocimiento, según la dialéctica materialista, sigue una trayectoria en sentido opuesto: del objeto al sujeto y de éste, nuevamente, al objeto. Partir de lo concreto dado en la representación y, por la vía analítica, alcanzar las abstracciones y determinaciones más simples; pero, de aquí, iniciar el regreso, por la vía de la reconstrucción intelectual, nuevamente a lo concreto que aparece, "no ya como un todo caótico, sino como una totalidad rica en múltiples determinaciones y relaciones" (Cf.: Marx, 1979). Mediante el "recorrido a la inversa", el conocimiento regresa a lo concreto, pero esta vez reproduciéndolo como un concreto del pensamiento y nunca como un concreto real. Las diferencias entre ambas corrientes gnoseológicas no pueden resultar más contrastantes e irreconciliables.

Desde el punto de vista gnoseológico, la pretensión de Gutiérrez de integrar el materialismo dialéctico al contextualismo, resulta desproporcionada. Pero igualmente ilusoria es esta pretensión en el campo ontológico. Ya hemos visto que es posible cierta coincidencia, entre ambas posiciones filosóficas, en la cuestión de la existencia de la realidad; pero, no más iniciado el análisis se evidencian las contradicciones que hemos venido refiriendo en este trabajo. Lo cierto es que el contextualismo sólo da la impresión de ser materialismo y que, por el contrario, sus fundamentos ontológicos y gnoseológicos se hunden en el más craso subjetivismo solipsista. Entre el contextualismo y el materialismo dialéctico no existe un solo punto de contacto, ya que éste resulta ser una relación sólo aparente.

Finalmente, la ubicación de Gutiérrez en el positivismo lógico queda fuera de toda cuestión. No hay razón alguna para separarlo de sus legítimas fuentes filosóficas. También

su pretendido distanciamiento de esta corriente resulta, pues, ilusorio. El contextualismo se inserta coherente y consecuentemente, no sólo en la tradición del positivismo lógico tal y como es descrita por Ayer, sino en la más auténtica problemática del Círculo de Viena y de sus principales representantes. Como ya lo hemos señalado, la concepción de Gutiérrez retorna, incluso, a las fuentes originales ya que se propone conciliar el solipsismo con el conocimiento científico y se esfuerza en mostrar su plausibilidad mediante el contextualismo.

7. Bibliografía de Claudio Gutiérrez

La mayoría de las obras del autor fueron consultadas en formato electrónico y están disponibles en su Web Site personal en la dirección:

http://cariari.ucr.ac.cr/~claudiog/

a. Fuentes básicas:

Hacia una redefinición de la ciencia cognoscitiva (1998)

Epistemología e informática (1993).

Un nuevo paradigma para las ciencias del conocimiento (1985)

Nueve ensayos epistemológicos. Editorial Costa Rica, San José, 1982.

Educación y Lenguaje (1981)

Conocimiento científico y sentido común (1978)

Ambigüedad y comunicación (1977)

Una tesis epistemológica sobre la cultura (1977)

La abstracción y los límites de la imaginación paradigmática (1968)

b. Fuentes complementarias del autor:

Virtualidad y política (1997)

El libro: ¿especie en vías de extinción? (1997)

Ética y moral: teorías y principios (1997)

Sobre la libertad, diálogo interdisciplinario (1996)

La sociología de las computadoras (1988)

Reflexiones sobre el relativismo (1987)

Las teorías de la relatividad de Alberto Einstein y sus implicaciones ... (1979)

Nudos y vacíos (1975)

Teoría del método en las ciencias sociales (1971)

c. Bibliografía general:

Ayer, A. *The problem of Knowledge.* Penguin Books, Midlesex. England, 1956.

Ayer, A. *El positivismo lógico.* Fondo de Cultura Económica, México, D.F., 1981.

Bunge, M. *Ciencia y desarrollo*. Ediciones Siglo Veinte, Buenos Aires, 1983.

Bunge, M. *Epistemología*. Ariel. Barcelona, 1981.

Bunge, M. *Etica y Ciencia.* Ediciones Siglo Veinte, Buenos Aires, 1976.

Bunge, M. *La Ciencia, su método y su filosofía*. Siglo Veinte. Buenos Aires, 1977.

Bunge, M. *La investigación científica*. Ariel. Quinta Edición, Barcelona, 1976.

Bunge, M. *Materialismo y Ciencia.* Ariel, Barcelona, 1981.

Bunge, M. *Teoría y Realidad.* Ariel, Segunda Edición, Barcelona, 1975.

Camacho L., et alt. *Conocimiento y poder*. Editorial Nueva Década, San José, 1983.

Cerutti, H. *Filosofía nuestramericanista.* Departamento de Filosofía, Universidad Nacional, 1996.

Engels, F. *Dialéctica de la naturaleza*. Editorial Cartago, Buenos Aires, 1972.

Engels, F. *Anti Dühring. La subversión de la ciencia por el señor Eugen Dühring*. Editorial Cartago, Buenos Aires, 1975.

Feyerabend, P. *Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*. University of Chicago Press, 1970.

Harré, R. *Introducción a la lógica de las ciencias.* Editorial Labor, Barcelona, 1973.

Kedrov, B. *La clasificación de las ciencias*. (2 v). Editorial Progreso. Moscú, 1969.

Kedrov, B. et. alt. *La ciencia*. Grijalbo, México D.F., 1968.

Kosik, K. *Dialéctica de lo concreto.* Editorial Grijalbo, 1974.

Kuhn, T. S. *The Structure of Scientific Revolutions.* The University of Chicago Press, 1962.

Kuhn, T. S. *Segundos pensamientos sobre paradigmas* Tecnos, Madrid, 1978.

Lakatos, I. *Historia de la ciencia y sus reconstrucciones racionales*. Tecnos, Madrid, 1974.

Lakatos, I. et alt. *La crítica y el desarrollo del conocimiento.* Grijalbo, Barcelona, 1975.

López, J. D. *Epistemología: la asimilación filosófica de la ciencia*. Producto de investigación. Departamento de Filosofía. Universidad Nacional, Heredia, 1998. 62 p. Mímeo.

López, J. D. *"La revolución científico tecnológica y los medios de comunicación*". **Praxis** (27-28), Julio-Diciembre de 1983. Universidad Nacional, Heredia, pp. 15-25.

López, J. D. *Los elementos fundamentales de la dialéctica materialista.* Editorial Universidad Nacional. Heredia, 1982.

López, J. D.; Saxe, E. "La lógica de la obra de Marx y *el recorrido a la inversa*". *Praxis* No. 31-32, Universidad Nacional, Heredia, 1984.

López, J. D.; Saxe, E. "El recorrido a la inversa en la *Sagrada Familia*". *Praxis* No. 31-32, Universidad Nacional, Heredia, 1984.

Popper, K. *La lógica de la investigación científica*. Tecnos, Madrid, 19712..

Popper, K. *Conocimiento objetivo*. Tecnos, Madrid, 1974.

Saxe, E.; López, J. D. "La disertación doctoral de Marx y la "corrección" a Hegel". *Praxis* No. 31- 32, Universidad Nacional, Heredia, 1984.

Schaff, A. et alt. *El proceso ideológico*. Tiempo Contemporáneo. Segunda Edición, Buenos Aires, 1972.

Schaff, A. *Lenguaje y conocimiento*. Editorial Grijalbo. Primera edición. México D.F, 1967.

Schaff, A. *Introducción a la semántica*. Editorial Grijalbo. México D.F, 1981.

Swinburne, R., comp. *La justificación del razonamiento inductivo*. Alianza Universidad, 1974.

Varios. *La disciplina y los métodos científicos generales de investigación* (2 v) Editorial de Ciencias Sociales. La Habana, 1985.

JOSE ORTEGA Y GASSET

Alejandro Serrano Caldera

*DATOS BIOGRAFICOS**

- José Ortega y Gasset nació en Madrid, España el 9 de mayo de 1883 y falleció allí mismo el 18 de octubre de 1955.
- Realizó estudios de Bachillerato en el Colegio San Estanislao de los Jesuitas de Miraflores de El Palo, en Málaga.
- Realizó estudios universitarios en Derecho y Filosofía y Letras en la Universidad de Deusto, Bilbao, también de la Compañía de Jesús.
- Obtuvo la Licenciatura de Filosofía en la Universidad de Madrid, doctorándose en 1902.
- En 1905 marcha a Marburgo en Alemania, a estudiar Filosofía y realizó otros estudios en las Universidades de Leipzig y Berlín.
- Colaboró desde la edad de los veinte años en el Imparcial periódico madrileño.
- En 1912, a los veintisiete años ganó la Cátedra de Metafísica de la Universidad Central a la que renuncia en 1929.
- Promotor de la Revista España y su primer Director en 1915.
- Lanza la Revista Personal El Espectador dedicada únicamente a sus reflexiones personales.
- En 1923 fundó la Revista de Occidente, publicación del mayor rango intelectual que haya tenido España.

---

* Datos biográficos tomados de:

José Ortega y Gasset. *Origen y Epílogo de la Filosofía.* Colección Austral. Espasa-Calpe. S.A. Madrid, España

Gregorio Morán. *El Maestro en el Erial. Ortega y Gasset y la cultura del Franquismo.* TusQuets Editores. Barcelona, España

- Entre 1923 y 1929 la producción de Ortega y Gasset es la más abundante de su vida.
- Entre 1923 y 1930 escribe en el periódico El Sol y en la Nación de Buenos Aires.
- En el momento de la proclamación de la República en 1931, y habiendo ya partido el Rey, Ortega y sus seguidores lanzan "El Manifiesto". Ese es el momento en el que los políticos se dividen el poder y los grandes jefes de la elite intelectual española Ortega y Unamuno, entre otros, son dejados de lado.
- En 1932, un año después de la instauración de la República, el periódico y la revista van a ser limitados en su publicación y posibilidades y el libro retoma un poco el lugar principal.
- De 1936 a 1945 viajó por Francia, Países Bajos, Argentina y Portugal.
- En agosto de 1945 regresa del exilio a España a los sesenta y dos años.
- En 1946 creó en Madrid el Instituto de Humanidades

OBRAS FUNDAMENTALES:

- *Meditaciones del Quijote*, primer libro publicado por Ortega y Gasset, 1914
- *España Invertebrada*, 1921
- *El tema de nuestro tiempo,* 1923
- *La deshumanización del arte*, 1925
- *La rebelión de las masas,* 1929
- *Misión de la Universidad*, 1930
- *Estudio sobre el Amor*, 1941
- *En torno a Galileo.* Curso de doce Lecciones explicadas en 1933 en la Cátedra Valdecilla de la Universidad Central
- *Historia como sistema*, 1941
- *Meditación de la técnica.* Curso de lecciones que Ortega y Gasset profesó en 1933 en la Universidad Internacional de Verano de Santander
- *Decadencia del Imperio Romano*, 1941

- *Teoría de Andalucía*, 1942
- *El Espectador*. "El Arquero". En cinco volúmenes realiza la edición de los 8 números de *El Espectador*, publicados desde 1916 a 1934.

Después de su muerte aparecen varios de sus libros más importantes:

- *El hombre y la gente*, 1957
- *Goya*, 1958
- *La idea del principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva,* 1958
- *Meditación del pueblo joven*, 1958
- *Velásquez,* 1959
- *Una interpretación de la historia universal*, 1960
- *Origen y epilogo de la filosofía*, 1960
- *La caza y los toros,* 1960
- *Un pasado y un porvenir para el hombre actual*, 1962
- *Comentarios al "Banquete" de Platón,* 1962

LA RAZON VITAL

Algunos se preguntarán, ¿porqué escribir hoy sobre José Ortega y Gasset, filósofo tan controversial y discutido y que suscita las más contradictorias opiniones y los más encontrados puntos de vista?. Una primera respuesta sería: ¡precisamente por eso!.

Si esto no fuese suficiente, habría que agregar que Ortega es el filósofo que más influencia tuvo sobre el pensamiento y los pensadores latinoamericanos en la primera parte del Siglo XX, y aun algunas décadas después de pasada la mitad de la anterior centuria.

Es, también, el pensador de lengua española más conocido y apreciado, en su época, en los exigentes ambientes de la filosofía alemana, incluyendo al propio Heidegger, y por mucho tiempo el principal conducto, sino el único, por el que el pensamiento filosófico alemán pasó a la cultura de lengua española.

Además, no habría que olvidar, muchos de sus luminosos análisis de filosofía de la historia y filosofía política, en los que, ejerciendo una verdadera tarea de profeta y visionario, se adelantó a su tiempo describiendo y sugiriendo opciones y puntos de vista

que hoy son realidades del presente y propuestas de futuro, como es el caso de la Unión Europea, cuyos fundamentos filosóficos y políticos fueron magistralmente presentados en su obra *Meditación de Europa*, que recogió y amplió su conferencia de Berlín, en septiembre de 1949, "De Europa Meditatio Quaedam".

Pero sobre todo, la importancia de Ortega y Gasset para nuestra época, más allá de sus posiciones conservadoras y hasta reaccionarias en varias de sus obras entre las que habría de mencionarse, particularmente, *La Rebelión de la Masas*, radica, a mi modo de ver, en la vigencia que tiene la tesis central de su pensamiento, que es la idea de La Razón Vital.

En ella, el filósofo español corrige la perspectiva racionalista de la filosofía de Sócrates y de la filosofía griega, en general, sobre la que se fundará Europa y todo el Occidente, y de manera particular, invierte la perspectiva del racionalismo de Descartes, Spinoza, Leibniz y Malebranche, verdaderos creadores de la Era Moderna, al hacer de la razón un absoluto y de la vida una función de aquella supeditada a sus exigencias. A esas alturas el pensamiento de Ortega está fuertemente influenciado, más que por ningún otro, por la Filosofía de la vida de Wilhelm Dilthey y se aferra, al igual que el gran filósofo alemán, a reafirmar la primacía de la vida sobre la razón y a exaltar el milagro esplendoroso de ser.

"Hay una coincidencia casi general en que la obra de Ortega comprende tres períodos. Se admiten matizaciones a esta visión de conjunto. Para el profesor Alvarez Turiezo la primera se inicia con la Meditación del Escorial, la segunda con *El Tema de Nuestro Tiempo*, 1923 y la tercera responde a las incitaciones que en él provoca la lectura de Heidegger. Ferrater Mora, en su *Ortega y Gasset. Etapas de una filosofía*, divide la obra en otros tres estadios: el primero abarca de 1902 a 1914, al que denomina objetivismo; el segundo, de 1914 a 1923, al que llama perspectivismo, y el último el raciovitalismo, que va de 1924 hasta el año de su muerte". [1]

Sin perjuicio de lo acertado de las apreciaciones de los críticos y biógrafos de Ortega, y sin descuidar la importancia que la periodización de su obra tiene para la mejor comprensión de la misma, creo importante, no obstante, expresar que, al menos desde mi

[1] Gregorio Morán. *El Maestro en el Erial. Ortega y Gasset y la cultura del franquismo.* TusQuets Editores. Barcelona, España

punto de vista, la idea de la Razón Vital está presente de diferente forma a través de toda su obra, aunque, ciertamente, es en *El Tema de Nuestro Tiempo* en donde adquiere su más apropiada sistematización.

Habida cuenta de la naturaleza de este escrito, he considerado conveniente, centrar nuestra reflexión en *El Tema de Nuestro Tiempo* y en particular en sus ensayos sobre su teoría de la razón vital y sus ensayos sobre "El Ocaso de las Revoluciones" y "El Sentido Histórico de la Teoría de Einstein", particularmente en este punto, en el apartado sobre el Perspectivismo

La idea de la Razón Vital es pues en José Ortega y Gasset, el núcleo de su sistema filosófico y aunque esta idea atraviesa la mayoría de sus obras, es, probablemente, en *El Tema de Nuestro Tiempo* de 1923, en donde encuentra su desarrollo más sistemático. La obra toda es en sí la demostración de que la Razón Vital es el tema del tiempo del filósofo español, pero cabría preguntarse si efectivamente continúa siendo el tema de hoy, es decir, el tema de nuestro tiempo aquí y ahora.

A este respecto convendría decir que la idea de Razón Vital en Ortega y Gasset, se construye a través de un riguroso proceso de demostración de los límites de la Razón Pura. En el Capitulo VI de la obra, Las dos ironías, o Sócrates, y Don Juan, Ortega dice: "El tema del tiempo de Sócrates consistía, pues, en el intento de desalojar la vida espontánea para suplantarla con la pura razón... El socratismo o racionalismo engendra, por tanto, una vida doble, en la cual lo que no somos espontáneamente -la razón pura- viene a sustituir a lo que verdaderamente somos -la espontaneidad-. Tal es el sentido de la ironía socrática, porque irónico es todo acto en que suplantamos un movimiento primario con otro secundario, y, en lugar de decir lo que pensamos, fingimos pensar lo que decimos".

Más adelante, en el mismo capítulo, plantea de manera diáfana, la diferencia de su punto de vista con el de Sócrates y el toda la filosofía racionalista, incluida la del Siglo XVIII, en el que esta corriente alcanza la cúspide de su expresión. "Nuestro tiempo, dice, ha hecho un descubrimiento opuesto al suyo: el sorprende la línea en que comienza el poder de la razón; a nosotros se nos ha hecho ver, en cambio, la línea en que termina".[2]

"El tema de nuestro tiempo consiste en someter la razón a la vitalidad, localizarla dentro de lo biológico, supeditarla a lo espontáneo. Dentro de pocos años parecerá absurdo

[2] José Ortega y Gasset. *El Tema de Nuestro Tiempo*. Tecnos. Madrid, España.

que se haya exigido a la vida ponerse al servicio de la cultura: La misión del tiempo nuevo es precisamente convertir la relación y mostrar que es la cultura, la razón, el arte, la ética quienes han de servir a la vida". [3]

Algunos años después de escritas estas reflexiones, cuarenta y cinco, justamente, en mayo de 1968, y sólo a trece de su muerte ocurrida en 1955, la premonición de Ortega se cumplía, pues realmente a los jóvenes universitarios de Paris, primero, de Francia y todo el mundo después, parecía absurdo que la vida estuviese subordinada a la razón y la cultura y no éstas a la vida. En el fondo, su protesta fue un intento de corregir la perspectiva socrática y cartesiana que había creado, de alguna forma, los fundamentos teóricos que hicieron posible la sociedad de consumo que ellos querían abolir.

Aquellos lemas históricos aparecidos en los muros de Paris, "prohibido prohibir", "seamos relistas exijamos lo imposible", parecían, a su manera, con otro lenguaje, pero con igual intención, ser la forma de poner en práctica el mensaje de la filosofía de la Razón Vital de Ortega, aunque posiblemente ellos nunca oyeron hablar de él ni conocieron su obra, pues otros eran los filósofos que los inspiraban, Marcuse, Foucault, Althusser, Lefebvre, ... sin embargo, en el fondo de la rebelión de los jóvenes estudiantes estaba, explícito o implícito, un reclamo por la vida y la vitalidad frente a las formas racionales que habían creado la cultura, la ética, el Estado, el derecho y las costumbres.

EL OCASO DE LAS REVOLUCIONES

Una de las tesis más apasionantes de Ortega es la que se refiere al "Ocaso de las Revoluciones", escrito que se incluye como un apéndice a su obra *El Tema de Nuestro Tiempo*.

"El Ocaso de las Revoluciones" fue publicado en los folletones de El Sol en el mes de julio de 1923, cubriendo bajo ese título, además, temas como el alma tradicionalista, el espíritu revolucionario, así como el estudio de este ocaso en Grecia y en Roma, para finalizar con el Epílogo del Alma Desilusionada.

"Estos subtítulos desaparecieron en el paso como apéndice a *El Tema de Nuestro Tiempo,* donde simplemente se deja un espacio para señalar las secciones... Por su parte, en

[3] José Ortega y Gasset. Ob. Cit.

el diario La Nación se publica el 11 de marzo de 1923, con el título general de "El Ocaso de las Revoluciones" una versión resumida de las tres primeras secciones". [4]

La tesis principal, perfectamente coherente con su sistema de la Razón Vital, consiste en asumir que el espíritu revolucionario es parte consustancial al Racionalismo Moderno que se sustenta en el imperio de la razón y en el predominio de ésta sobre todos los demás órdenes de la vida.

El mundo que hasta entonces vivía sustentado sobre los sentidos y que entendía la Razón, como instrumento de apoyo al proceso cognoscitivo, se transforma de un medio para conocer la realidad, en la realidad misma y en el fin último de todas las cosas.

En un momento dado, que es el momento del discurso lógico cartesiano, "Sobreviene un extraño desdén hacia las realidades; vueltos de espalda a ellas, los hombres se enamoran de las ideas como tales. La perfección de sus aristas geométricas los entusiasma hasta el punto de olvidar que, en definitiva, la misión de la idea es coincidir con la realidad que en ella va pensada". [5]

Este cambio radical, esta inversión total en la relación entre la idea y la realidad, representa para Ortega la verdadera revolución.

"Entonces, dice, se produce la total inversión de la perspectiva espontánea. Hasta entonces se había usado de las ideas como de meros instrumentos para el servicio de las necesidades vitales. Ahora se va a hacer que la vida se ponga al servicio de las ideas. Este vuelco radical de las relaciones entre vida e idea es la verdadera esencia del espíritu revolucionario". [6]

La verdadera revolución se da cuando se reacciona contra los usos, contra el concepto y la función normal de las instituciones, y no contra el funcionamiento abusivo de las cosas, las instituciones o las personas.

Esto es normal que ocurra y está plenamente justificado, pero, no obstante, tal conducta o actitud no es suficiente para calificarla como una conducta o actitud revolucionaria.

---

[4]Nota de los Editores al libro de José Ortega y Gasset, *El Tema de Nuestro Tiempo*, Apéndices, El ocaso de las Revoluciones. P.143.

[5] José Ortega y Gasset. Ob.Cit.
[6] José Ortega y Gasset. Ob.Cit.

"Por esta razón digo que el hombre medieval se irrita contra los abusos (de un régimen), y el moderno, contra los usos (es decir, contra el régimen mismo)." "Quiere el temperamento racionalista que el cuerpo social se amolde, cueste lo que cueste, a la uadrícula de conceptos que su razón pura ha forjado. El valor de la ley es para el revolucionario, preexistente a su congruencia con la vida".[7]

Es importante señalar que Ortega conceptúa la utopía, no como una ilusión que escapa a la razón, ni como un sueño allende los alcances de la lógica, sino, precisamente, como una construcción de la Razón Pura.

"Ahora bien, dice, una idea forjada sin otra intención que la de hacerla perfecta como idea, cualquiera que sea su incongruencia con la realidad es precisamente lo que llamamos utopía. El triángulo geométrico es utópico; no hay cosa alguna visible y tangible en que se cumpla la definición del triángulo. No es, pues, el utopismo una afección particular a cierta política, es el carácter propio a cuanto elabora la razón pura.[8]

Ortega hace ver que en el desarrollo de lo ciclos vitales de la historia, el espíritu revolucionario corresponde a una etapa que sucede a la del alma tradicionalista y que antecede a la que denomina el alma desilusionada.

Cada uno de estos nombres corresponde a un significado, a un cuerpo de creencias, actitudes y conductas que conforman los diferentes ciclos históricos.

"El tema de este ensayo, expresa, se reducía intentar una definición del espíritu revolucionario y anunciar su fenecimiento en Europa. Pero he dicho al comienzo que este espíritu es tan solo un estadio de la órbita que recorre todo gran ciclo histórico. Le precede un alma racionalista, le sigue un alma mística, más exactamente, supersticiosa".[9]

El tiempo de Europa al momento de escribir su obra Ortega y Gasset, es para éste el que corresponde al tiempo del alma desilusionada. El espíritu revolucionario que florece con la revolución racionalista entra en mengua al tiempo que el racionalismo va declinando en Europa. La idea de la Razón Pura va dejando su espacio y su tiempo a la idea de la Razón Vital. Revolución es solo imperio de la Razón Pura. Es la idea y el concepto sobreponiéndose a la historia y a la vida y subordinando a ambas a su dominio.

[7] José Ortega y Gasset. Ob.Cit.
[8] José Ortega y Gasset. Ob.Cit.
[9] José Ortega y Gasset. Ob. Cit.

En ese sentido expresa; "No todo proceso de violencia contra el Poder público es revolución. No lo es, por ejemplo, que una parte de la sociedad se rebele contra los gobernantes y violentamente los sustituya con otros. Las convulsiones de los pueblos americanos son casi siempre de este tipo... Los mismos motivos que inducen a pensar que en Europa no habrá ya revoluciones, obligan a creer que en América no las ha habido todavía". [10]

PERSPECTIVISMO O LA TEORIA DEL PUNTO DE VISTA

Ortega y Gasset desarrolla de manera particular la teoría del Perspectivismo o del Punto de Vista, en su ensayo "El Sentido Histórico de la Teoría de Einstein", incluido en los apéndices de *El Tema de Nuestro Tiempo.* Su Estudio sobre Einstein fue publicado en La Nación los días 9 de septiembre y 7 de octubre de 1923, con el título "El sentido histórico de la teoría de la relatividad".[11]

El llamado perspectivismo de Ortega integra perfectamente con la tesis de la razón vital, la que constituye a mi modo de ver el hilo conductor de toda su obra. Aun en los casos en que este tema no es tratado explícitamente, la lógica subyacente que discurre a través de ella está determinada por esta idea central de su sistema filosófico.

La perspectiva es una propiedad que las cosas tienen de organizarse y presentarse ante el sujeto que las observa; es por ello, una propiedad de las mismas. No se trata de un subjetivismo relativista que hace que la visión de los objetos y de las cosas se modifique dependiendo de quien las mira, del sujeto que observa, sino de un cambio en la forma de organizarse y presentarse las cosas ante observadores situados en diferentes puntos de observación, o ante un mismo observador que cambia de un punto a otro su ligar de observación.

Las cosas no cambian porque cambia el sujeto que las percibe, cambian porque cambia el sitio, el punto de vista desde el que se las mira. La Razón Vital que, como ya vimos proclama la supremacía de la vida sobre la razón, no escapa a la perspectiva desde la que el sujeto individual o colectivo contempla y vive el drama histórico.

[10] José Ortega y Gasset. Ob. Cit.
[11] José Ortega y Gasset. Ob.Cit.

Los valores vitales cambian en la medida en que también cambia la perspectiva desde la que se mira a la vida. La altura de los tiempos, que vale tanto para una época como para el tiempo de dos o más generaciones, es también un sitio de observación como puede serlo en la geografía un valle, una colina o una montaña. Toda vida se sostiene en la plataforma que otras vidas dejaron. El punto de llegada de algunos, es el punto de partida de otros, la frontera o límite hasta donde llegó una vida, o una época es el lugar de observación hacia un horizonte inédito de otros.

La Razón Vital también tiene perspectiva, pues la propia vida la tiene y el conjunto de creencias, valores e ideas que rigieron un época son sustituidos por un nuevo conjunto de creencias, valores e ideas en otra.

En lo que concierne a la Teoría de la Relatividad de Einstein, Ortega señala el error de quienes creen confirmada la teoría del subjetivismo de Kant, la revolución copernicana de la filosofía, en la teoría de Einstein. Kant hace girar el objeto a través del sujeto y subjetiviza la realidad fenoménica. Einstein, en cambio, reafirma a la realidad a partir de un nuevo sentido de la misma.

El espacio y el tiempo son, en la Teoría de la Relatividad, "ingredientes objetivos de la perspectiva física, y es natural que varíen según el punto de vista" [12]

"La perspectiva, dice Ortega, es el orden y forma que la realidad toma para el que la contempla. Si varía el lugar que el contemplador ocupa, varía también la perspectiva. En cambio si el contemplador es sustituido por otro en el mismo lugar la perspectiva continúa idéntica. Ciertamente si no hay sujeto que contemple, a quien la realidad aparezca, no hay perspectiva. ¿Quiere esto decir que sea subjetiva?. Aquí está el equívoco que durante dos siglo, cuando menos, ha desviado toda la filosofía, y con ella la actitud crítica del hombre ante el universo...". [13]

Hay un pasaje en el estudio de Ortega sobre la "Teoría de la Relatividad Einstein", en el que se enlaza de manera admirable, en unidad indisoluble, lo que para mi es el núcleo de su sistema: La Razón Vital y la Teoría de La Perspectiva o del Punto Vista.

[12] José Ortega y Gasset. Ob. Cit.
[13] José Ortega y Gasset. Ob. Cit.

En la parte pertinente, dice lo siguiente: "La teoría de Einstein es una maravillosa justificación de la multiplicidad armónica de todos los puntos de vista. Amplíese esta idea a lo moral y a lo estético, y se tendrá una nueva manera de sentir la historia y la vida.

El individuo, para conquistar el máximun posible de verdad, no deberá, como durante centurias se ha predicado, suplantar su espontáneo punto de vista por otro ejemplar y normativo, que solía llamarse visión de las cosas subespecie aeternitatis.

El punto de vista de la eternidad es ciego, no ve nada, no existe. En vez de esto, procurará ser fiel al imperativo unipersonal que representa su individualidad.

Lo propio acontece con los pueblos. En lugar de tener por bárbaras las culturas no europeas, empezaremos a respetarlas como estilos de enfrentamiento con el cosmos equivalentes al nuestro. Hay una perspectiva china tan justificada como la perspectiva occidental".[14]

Pienso que Ortega y Gasset es un filósofo actual en tanto que el núcleo de su sistema filosófico, la Razón Vital, entendida como corrección de un racionalismo exacerbado que constituye a plenitud la modernidad, y en ese sentido como una reivindicación plena de la vida y sus valores, está en el centro de la realidad y del debate de nuestros días.

Más allá de sus disquisiciones sobre la teoría de las elites y de otros aspectos de una sociología de dudosa legitimidad, permanece, aunque un poco dispersa, la idea de sistema que sin duda guió su fecunda producción filosófica, y la anticipación visionaria de un tiempo, que, en el suyo, era todavía un anuncio y una premonición, pero que en el nuestro es ya una realidad plena, con sus realizaciones y frustraciones, con sus fracasos y esperanzas.

[14] José Ortega y Gasset. Ob. Cit.

BIBLIOGRAFÍA

1. José Ortega y Gasset. *El Tema de Nuestro Tiempo*. Tecnos. Madrid, España
2. José Ortega y Gasset. *Meditación de Europa*. El Arquero. Revista de Occidente. Madrid, España
3. José Ortega y Gasset. *La Rebelión de las Masas*. Colección Austral. Espasa-Calpe. S.A. Madrid, España
4. José Ortega y Gasset. *Meditaciones del Quijote*. Revista de Occidente. Madrid, España
5. José Ortega y Gasset. *En Torno a Galileo*. Revista de Occidente. Madrid, España
6. Gregorio Morán. *El Maestro en el Erial. Ortega y Gasset y la Cultura del Franquismo.* TusQuets Editores. Barcelona, España

FOUCAULT: ARQUEOLOGÍA, GENEALOGÍA Y ÉTICA.

Carlos Rojas Osorio

Michel Foucault (1926- 1984) fue un filosófico francés que se destacó por sus contribuciones al pensamiento en la segunda mitad del siglo XX, las cuales pueden articularse en tres áreas que él denominó: arqueología, genealogía y ética de la subjetividad. Foucault nació en Poitiers. Hizo su bachillerato en un colegio católico de su ciudad natal. En 1948 se graduó de filosofía de la École Normale de Paris. Luego estudio en la Sorbonne. También hizo una licenciatura en psicología, después permaneció tres años en investigaciones y observaciones de la practica de la psiquiatría en hospitales de salud mental. Dio clases de sicopatología en la École Normale (1954). Entonces publica su breve estudio *enfermedad mental y personalidad*. Foucault insiste en el hecho de que las llamadas enfermedades mentales no tienen el mismo estatuto que las e4nfermedades fisiológicas, pues en ellas interviene juicios y percepciones tomados del marco social. En 1951 rompe con le partido comunista, al cual se había afiliado desde la juventud. Luego se va a Suecia, a la Universidad de Upsala, donde acepta un puesto en el departamento de Francés. Parece ser que ahí aprovecho una rica colección de estudios psiquiátricos para adelantar su investigación que lo llevara a su famosa obra Historia de la locura en la época clásica. En 1958 pasa a Varsovia, como director del Instituto Francés. Por entonces le da a conocer a Jean Hippolite su trabajo sobre la historia de la locura. Éste lo invita a que lo presente como tesis doctoral. Bajo la dirección de Canguilhem es aceptada como tesis en historia de la ciencia. En 1969 vuelve a Francia al Departamento de Filosofía de la Universidad de Clermont Ferrand; allí permanece seis años. Posteriormente pasa a la Universidad de Túnez, y de nuevo, regresa a Francia como director del Departamento de Filosofía de la Universidad de Vincennes. En 1965 es nombrado al Colegio de Francia, máxima distinción académica en ese país. Su discurso inaugural se intituló “El orden del discurso”. En 1972 se une al grupo de investigación sobre las prisiones (GIP), actividad concorde con sus nuevas investigaciones sobre el poder y en especial sobre la historia de la prisión, la que concluye en *Vigilar y castigar*. Trabajó luego en los tres volúmenes de la *Historia de la sexualidad*.

Apenas acababa de terminar esta obra cuando falleció, de sida, a edad de cincuenta y ocho años.

Para entender mejor la perspectiva arqueológica de Foucault, voy a detenerme en un breve bosquejo histórico que no ilustra cómo él llega a la arqueología.

En el "Prólogo de la segunda edición" de la Crítica de la razón pura (1787)[i] Kant muestra tres casos de ciencias que advinieron al estatuto de ciencias rigurosas. Ahora bien, para la apertura de esta cientificidad fue necesario, según el propio Kant, de sendas **revoluciones**. El filósofo se refiere al establecimiento de la lógica y de las matemáticas como ciencias rigurosas en la Grecia antigua, y a la fundación de la física en la ciencia moderna. A las ciencias matemáticas y a la física le fue más difícil llegar a su objeto con toda la pureza que ello requiere, pero también lo lograron y para ello fueron necesarias sendas revoluciones. Kant destaca la idea de "historia de la razón" y "revolución" términos ambos denotan la ***historicidad*** de los eventos aquí reseñados: el nacimiento de las matemáticas y la física como ciencias rigurosas. Y es necesario subrayar esta **historicidad** de la emergencia de las ciencias a través de revoluciones por cuanto esa historicidad desaparece a lo largo y ancho de la *Crítica de la razón pura*. En efecto, para Kant las categorías y principios fundamentales del entendimiento son ahistóricos, pues constituyen un sistema a priori trascendental y en cuanto tal universal. Las categorías y principios se nos muestran en su validez atemporal y ajenos completamente al movimiento que los hizo aparecer en esa escena histórica de los conocimiento humanos. Es decir Kant, por un lado, presenta una atemporalidad trascendental para los conceptos a priori del entendimiento y las dos formas puras de la sensibilidad; por otro lado, en el famoso prólogo, presenta la historicidad de tres revoluciones mediante las cuales se constituyeron sendas ciencias como ciencias rigurosas. En último termino podría ser que esta doble perspectiva , aunque a primera vista sea, paradójica, no sea, sin embargo, contradictoria. De momentos lo que interesa es señalar esa doble perspectiva histórica. Importa destacar, como ha observado Robert Richards, que se trata de la primera vez que se utiliza el término "revolución"para aplicarlo al evento del surgimiento de una ciencia (en realidad de tres ciencias).[ii]

Kant ha logrado enunciar varias proposiciones fundamentales con respecto al surgimiento de un campo de cientificidad propiamente tal: i) no es fácil que surja el objeto propio de la ciencia en la pureza y rigor que les corresponde; ii) ese surgimiento es un

acontecer histórico y conlleva una *repentina revolución en el modo de pensar (eine schnlle vorgangene Revolution der Denkart* (:22); iii)la apertura de un campo de cientificidad implica un proyecto, un bosquejo que permita adelantarse mediante principios a lo que la naturaleza habrá de decir a nuestras preguntas; iv) este bosquejo que la razón adelanta constituye una determinación **a priori** de los objetos de estas ciencias; v) Kant invoca a Copérnico de su lado (p. 26) para decirnos que no es el sujeto el que rige por sus objetos, sino, por contrario, son los objetos los que rigen por los principios a priori que el sujeto pone. La critica de la razón consiste en asumir estas ideas directrices mediante las cuales sólo podemos comprender cómo es posible el conocimiento humano incluyendo en él sobre todo a las ciencias. Lo **a priori** no es sino lo que *nosotros mismos ponemos* en las cosas (:37) es bueno concluir esta sesión diciendo: para Kant existen ciertas condiciones a priori del conocimiento que son trascendentales y en cuanto tales, universales y que son atemporales, ahistóricas, si bien la manera como cada ciencia elabora el bosquejo mediante el cual abre a priori su objeto es una repentina revolución que acaece históricamente. Quedémonos con esta doble tesis, pues es acerca de ellas que la reflexión va a continuar para indagar cómo evolucionó esto en la historia epistemológica posterior.

Ahora bien, tanto Husserl como Heidegger retoman el famoso "Prólogo a la segunda edición" de 1787 de Kant. Importa, pues, detenernos en estos dos nuevos eventos de la historia epistemológica. Husserl dictó una serie de conferencias, entre 1911 y 1912, donde presenta la apertura de los campos de cientificidad de las matemáticas en Grecia y de la física en la Modernidad y luego incluye también la psicología. Nótese que, Kant, Husserl determina como a priori tanto la lógica como la matemática en su surgimiento en el mundo griego. Ambos están hablando de la emergencia de dos ciencias de un modo histórico pero que a la vez constituyen sus objeto de forma *a priori*. Husserl agrega que los matemáticos griegos fueron guiados por la filosofía platónica de las ideas. Esta observación es importante porque también él va a retomar el carácter ideal (*idealiter*) y *eidético* en el modo de proceder de estas ciencias. Husserl se refiere también a las ciencias físicas modernas y denomina "mutación" con respecto al mundo griego lo que ahora en la Modernidad surge. Este modelo había dado tan buenos resultados y era necesario extenderlo al mundo físico y así despegar de la plétora sensible y abrirse a la vía de las idealidades matemáticas que

resultan en leyes válidas para ese mundo físico. Husserl denomina a este nexo histórico una "mutación esencial."

Heidegger dictó una serie de conferencias en 1929 donde aborda la relación de la ciencia con la filosofía y comenta los textos de Kant sobre la revolución que abre el campo de inteligibilidad de una ciencia. Es muy probable que Heidegger también haya conocido la teoría de Husserl, contenida en las conferencias de 1911 y 1912, sobre el tema de la ciencia. Como Kant, Heidegger piensa que la ciencia depende de un proyecto, de un bosquejo, de un a priori. *La ciencia convierte al ente en objeto y sólo puede convertirlo en objeto mediante la proyección ontológica.* [iii] Luego continua: *en esa proyección ontológica amojona siempre ya un campo y con ello eo ipso fija ya a una ciencia a un determinado campo y restringe a él. Toda ciencia, en virtud precisamente de aquello que le da su esencia, (es decir de la proyección), ha de limitarse a un campo. (:226)* es el trascender de la existencia humana la que abre campos de entes susceptibles de ser objetos de una ciencia determinada. Este concepto es un *a priori* y constituye una apertura histórica; se abre una época. Ésta es concebida como desocultamiento del ser y concomitantemente un ocultamiento. El ser da o manifiesta "en el instante". La naturaleza de la ciencia moderna es pensada desde la matemática., *El logro de Galileo, es decir, lo que Galileo hizo, de un objeto físico* (: 200-201). Heideggerse remite aquí a la aseveración de Kant según la cual es ciencia sólo aquél saber que contenga matemática.

Estas reflexiones de Heidegger sobre la ciencia pertenecen al primer período; después de la vuelta (kehre)se queda con la poesía y la mística, y se aleja de la ciencia. Conviene tener en cuenta que el primer Heidegger dio importancia a la hermenéutica en la cual el comprender es un modo de ser de la existencia humana todo conocer queda incluido dentro del *comprender (verstehen)*. En el comprender hermenéutico también da importancia al lenguaje. El mundo se nos vuelve significativo en un plexo de significados. Pero lo último período radicaliza mas aún la posición del lenguaje y, siguiendo a Humboldt interpreta el lenguaje como apertura de mundo. Defiere de Humboldt en el hecho de que el lenguaje no depende de un sujeto trascendental. Mas bien es el lenguaje el que habla, y el ser humano pertenécela lenguaje. El lenguaje aquí es entendido como "casa de ser". O, como explica Cristina Lafont, el lenguaje es el *a priori* dentro de cuya apertura el mundo

nos es significativo. El ser se da en el lenguaje y funge como un a priori sin sujeto trascendental. El ser mismo es el *a priori* desde el cual comprendemos el ente.

Alexandre Koyré siguió el curso de Husserl de 1911-1912 en el cual, como vimos él explica sus tesis acerca de la historia *apriori*. "En Gotinga seguirá los cursos de Hilbert y Husserl. Al desplazarse a Francia actuará como uno de los eslabones de la influencia de la fenomenología de Husserl en Francia".[iv] Beltrán nos dice también que con Koyré la historiografía de la ciencia llega a su madurez. De modo que es partiendo de la idea husserliana de la ciencia como una mutación esencial que abre un campo de inteligibilidad para una ciencia determinada como Koyré da continuidad en Francia a esta manera histórico- epocal de entender la emergencia de las ciencias. Al igual que maestro Husserl Koyré rechaza todo psicologismo y todo relativismo histórico o sociológico. Por eso las explicaciones externalistas (sociales, políticas o económicas) no aparecen en sus estudios de las ciencias. Especialmente rechaza con vehemencia las explicaciones materialistas que afloraban en su inspiración marxista.

La convergencia entre Koyré y Husserl ha sido estudiada. [v] Como ya hemos citado los textos de Husserl, pasemos a Koyré. *De lo que se trataba no era de teorías erróneas o insuficientes sino de transformar el marco de la misma inteligencia; de trastocar una actitud intelectual, en resumidas cuentas muy natural, sustituyéndola por otra, que no lo era en absoluto*. [vi] La interrogación que el científico hace a la naturaleza la hace desde el presupuesto de un lenguaje con su propio vocabulario. *En cuanto a la experimentación – interrogación metódica de la naturaleza- ésta presupone tanto el lenguaje en que se formulan sus preguntas como el vocabulario que permite interpretar las respuestas*.(Ibid, p.3). es el lenguaje nuevo de la ciencia Galileana es, como se sabe, el lenguaje de la matemática y, especialmente, el de la geometría.

Gaston Bachelard se fija en las discontinuidades, no percibe el saber como una acumulación de descubrimientos. "No hay, pues, transición entre el sistema de Newton Y el sistema de Einstein. No se pasa del primero al segundo acumulando conocimientos, redoblando la atención en las medias, rectificando ligeramente los principios. Por el contrario se requiere un esfuerzo de novedad total".[vii] Koyré también se alineó en esta perspectiva de las discontinuidades. Así pues, tenemos la siguiente genealogía de las discontinuidades en las ciencias: Kant con la idea de las "revoluciones" que repentinamente

instauran una nueva ciencia porque alcanzan la claridad de su objeto; Husserl con la idea de las "mutaciones esenciales"que constituyen la ciencia moderna; Heidegger con la idea de la apertura histórica epocal; Bachelard con la idea de las descontinuidades y Koyré siguiendo tanto a Husserl, como a Bachelard, y Foucault siguiendo a todos ellos.

Foucault sigue a Koyré [viii] no sólo en esta tendencia de estudiar las estructuras de pensamiento que están detrás de la revolución, sino también de la discontinuidad entre una estructura y otra. *En Las Palabras y las cosas* se presentan los sistemas de pensamiento en su estricto carácter interno, sin la menor alusión a ningún factor social, económico o político. También en esto Foucault es perfectamente compatible con Koyré. Es cambio, es bien claro que en la *Historia de la locura en la época clásica* si están muy presentes los factores externos, me parece que este presencia de factores externos la comparte Foucault con el marxismo. Éste también estaba presente en libro anterior, después desechado, sobre *Enfermedad mental y personalidad*. Pero, en cambio, Las Palabras y las cosas es no-marxista e incluso critico del marxismo. Foucault volvera a introducir los factores exteronos inspirándose mas bien en la genealogía nietzcheana, donde las ideas saltan a la escena en la emergencia de fuerzas nuevas, aunque también n este período vuelve de nuevo a utilizar ideas de Marx como se muestra claramente en *Vigilar y castigar*.

En Foucault, como en Heidegger, el lenguaje se da como apertura del mundo. Y es desde esa apertura histórico- epocal como abrimos un mundo para el saber. El *a priori* de que nos habla Foucault es *histórico* porque es en cada época cuando abrimos un mundo para el saber; y es una priori *discursivo* porque el saber del lenguaje, en los textos que forman la red discursiva de una época. A priori histórico pero discursivo.

Por otra parte, Robert Richards ha distinguido entre quienes ven en la historia de la ciencia una única Revolución Científica, y que es la que en la Modernidad instaura la ciencia, especialmente la física y la astronomía. A partir de ahí la ciencia marcha por camino seguro, como había dicho Kant en el famoso prólogo de 1787. Richards ubica principalmente a los historiadores de la Revolución Científica en este grupo, especialmente a Rupert Hall, Koyré, Gillispie, etcétera. De acuerdo a la historia que aquí venimos haciendo es obvio que es necesario ubicar en este grupo a los filósofos Kant y Husserl. El otro grupo lo denomina Richards los **gestaltistas** y se diferencian por que no admiten una única revolución científica sino *varias* revoluciones científicas. El saber se organiza en

forma de **Gestalt** o estructura epistémica al modo de los paradigmas de Jun y al modo de las *epistemai*, de Foucault, y el saber cambia como los grandes discontinuidades o revoluciones, en que se abandona un marco gestáltico y se salta a otro. Richards ubica a Hanson, Kuhn y Foucault. "Los gestaltistas, sin embarga, subrayan la idea de multiples "revoluciones científicas", ninguna de las cuales logra una posición que sea científica o mas estables que las otras".[ix] Además, los gestaltistas rechazan la interpretación de la verdad a la que acabamos de aludir en los defensores de una única revolución científica. No hay un progreso hacia una verdad universal, sino que cada estructura epistemica epocal tiene su verdad; la verdad es epocal y radica en la coherencia de dicha estructura. Aquí debo hacer notar que Koyré encaja bien en el primer grupo porque concibe la verdad como un camino del hombre hacia ella, y *itinerarium mentis in veritatem*. Pero, en cambio, es **gestaltista**. Pues reconoce las estructuras de pensamientos epocales en que se insertan las ciencias. En cuanto a Foucault, aunque Paul Veyne dio una interpretación de la verdad como la que acaba de mencionar Richards, es discutible que sea así. Veyne interpreta a Foucault diciendo que *las futuras figuras del caleidoscopio no serán menos verdaderas que las pasadas*. Mi propia interpretación que he esbozado en otros trabajos es que la episteme en cuanto tal no es ni verdadera ni falsa, sino el campo de condiciones de posibilidad y realidad de las teorías, y serían estas las que son verdaderas o falsas no la episteme. Foucault reconoce que hay relaciones internas de la verdad y relaciones externas; estas ultimas las entiende como relación de la verdad y los poderes. En cuanto a la relación interna sólo dice lo siguiente: *ciertamente, si uno se coloca al nivel de una proposición, al interior de un discurso, la partición entre lo verdadero y falso no es ni arbitrario, ni modificable ni institucional, ni violento*. [x] En otra escala, la de las relaciones externas se puede establecer la relación, entre verdad y poder.

Aquí es necesario considerar a Heidegger a quien se puede ubicar también en el segundo grupo, el de la múltiples revoluciones. Pues él defiende la idea de la apertura histórica mediante la cual se abre el campo de una ciencia determinada, como ya vimos. Ahora bien, originalmente Heidegger interpretó la verdad como desvelamiento (*alethéia*), aunque ese desvelamiento no se da sin un concomitante ocultamiento. Es una mirada instantánea (*Augenblick*) la que abre una época histórica y en esa mirada se ilumina por un momento la verdad del ser sobre los entes. Iluminación instantánea como el rayo de Zeus

de que habla Heráclito. Iluminación que abre un campo de inteligibilidad y luego el Ser se retira y la época vive sólo de esa instantánea iluminación. Heidegger defendió esta teoría de la verdad durante mucho tiempo.

Pero Ernest Tugendthat escribió una tesis doctoral sobre la verdad en Hesserl y Heidegger, y mostró que la verdad como desocultamiento no es propiamente una definición de la verdad, sino que la apertura histórica es sólo la condición de posibilidad a partir de la cual se desarrolla el saber y que la verdad pertenece propiamente a las posiciones o enunciados como había dicho Husserl. Lo importante es que Heidegger reconoció esta crítica y hubo de retractarse de la definición de la verdad como develamiento.

En tanto se entiende la verdad en el sentido tradicional, natural, como la conformidad- probada en los entes- del conocimiento con los entes mismos, pero también en tanto se interpreta la verdad como la certeza del saber del ser, la aletheia, el desocultamiento en el sentido de la Lichtung, no debe equipararse con la verdad. Más bien es la alétheia –el desocultamiento pensado como Lichtung-la que garantiza ante todo la posibilidad de la verdad. Pues la verdad, al iguak que el ser y el pensar sólo puede ser ella misma lo que dentro del elemento de la Lichtung. La evidencia, la certeza de cada grado, todo tipo de verificación de veritas se mueve ya con esta Linchtung imperante. Alétheia, el desocultamiento pensado como Linchtung de lo presente, no es todavía la verdad.[xi]

Hemos visto el complejo entretejimiento de relaciones conceptuales que partiendo de Kant –quien invoca a Galileo- pasa por Husserl, Heidegger,Koyré y Foucault. Red conceptual que permite pensar la instauración de la ciencia moderna como una revolución, pero que se convierte con Foucault y Heidegger en series de revoluciones mediante las cuales se abre un mundo al saber de un época. Partiendo de estas consideraciones, continuemos ubicando a Foucault en esta compleja red conceptual.

Ya he dicho que la *Historia de la locura en la época clásica* se ubica en el modelo de una única revolución que hace entrar una ciencia en un campo de cientificidad bien delimitado. Es por ello que en esta obra hay sólo dos épocas, la época clásica que es el objeto de investigación, y lo anterior que se centra en el Renacimiento. Antes de la época clásica no hay una ciencia que tome la locura como "objeto" de investigación; es sólo a partir de la época clásica que ello ocurre. En la "información"de este "objeto" llamado "locura" interviene un hecho externo (social) –la liberación de locos de las prisiones en que

se hallaban amontonados con los delincuentes; y un hecho interno a la ciencia: a partir de la reclusión en casas de salud, comienza la ciencia a aplicar sus estrategias epistémicas; como ice Foucault, los locos comienzan a entrar en "el jardín de las especies". Comienza la manía taxonómica de los psiquiatras.

Este modelo de una única revolución que hace entrar una disciplina del saber en un campo de cientificidad llega hasta poco antes de *Las palabras y las cosas*, pero no a esta obra. En efecto, tanto en *El nacimiento de la clínica* como un artículo tan cercano a las *Palabras y las cosas* como es "Nietzche, Marx, Freud", se mantiene la estructura de dos épocas. En el caso de este último artículo Foucault habla de dos épocas, la hermenéutica del Renacimiento, y luego del cambio ruptural en la estructura del signo que se da justamente con Nietzche, Marx y Freud. En cambio, como se sabe, en *Las palabras y las cosas* se habla de tres épocas: el Renacimiento, la Época clásica y el siglo XIX (o episteme del hombre y la historia). En el esquema de dos épocas de Marx sobresale y halla en situación par con Nietzche y Freud. Pero con esto ya no ocurre en *Las palabras y las cosas*, donde Marx vive en la episteme del siglo XIX como el pez en el agua, y fuera de la cual deja de tener vida. Razón de las múltiples críticas que el marxismo dirigió desde entonces Foucault. Luego, en *Arqueología del saber* Foucault modera esta crítica y habla de Marx con alguien que opera una transformación epistemológica. Pero el hecho es que se ha operado un cambio conceptual en la arqueología fe Foucault. Ha dejado de hablar de una única revolución que implantara una ciencia, la psiquiatría, por ejemplo, y pasa a hablar de revoluciones que entre una época y otra transforman la totalidad del saber de una ciencia. Ya no esta vigente el modelo Kantiano de una revolución que hace entrar en una ciencia en campo de cientificidad, sino de distintas epistemai que se constituyen según épocas históricas, que nacen, se desarrollan y fenecen. Este modelo se parece por un lado más a Hegel y Heidegger que a Kant o Husserl. En otras palabras, la idea de una revolución significa que cada ciencia tiene comienzo revolucionario, pero que a partir de ahí se desarrolla dentro de ese campo de cientificidad, habiendo dejado la prehistoria anterior. Es histórico comienzo de una ciencia, pero a partir de entonces la verdad de esa ciencia se mantiene sólida, o como decía Kant, se mantiene el sendero cierto y riguroso de la ciencia. Esta visión Kantiana parece alejar todo relativismo puesto que superada la prehistoria entramos en el camino seguro de la ciencia. La otra interpretación parece avocada al

problema del relativismo histórico. Esta interpretación de varias épocas, cada una con su propia *episteme*, parece haberla tomado Foucault más bien de Heidegger, según la descripción que hice. El ser se revela en el instante, dice Heidegger, y con ello se abre una época; desde luego el ser se revela sólo instantáneamente y luego se oculta nuevamente, hasta esperar otro rayo de luz de algún divino Zeus. La instantaneidad con que Heidegger insiste en describir el revelarse del ser en la época converge con las discontinuidades de que había escrito Bachelard y Koyré, pero incluso Kant dice que la revolución se da como una "**repentina** revolución en el modo de pensar". Aunque Foucault insiste en las discontinuidades, sin embargo, insistirá en el hecho de que la transformación epocal no se da como un único cambio; se descarta pues la instantaneidad heideggeriana; más bien pueden ocurrir varias transformaciones que a largo plazo dan lugar al nacimiento de una época. *La idea de un solo corte que dividiera de una vez y en un solo momento dado todas las formaciones discursivas, interrumpiéndolas con un solo movimiento y reconstruyéndolas según las mismas reglas, es una idea inconcebible*".(1969, p. 228; trad. 294). Es así como Jun describe el nacimiento de la ciencia moderna a lo largo de cien años: desde Copérnico hasta Newton. Es así como el giro lingüístico de la filosofía implico una serie de transformaciones radicales: la lingüística de Humboldt; el giro semiótico de Peirce, el giro retórico de Nietzche y el giro hermenéutico de Heidegger. Todo lo cual se cumple a lo largo de casi cien años, y no en una sola movida instantánea.

La arqueología de que nos habla Foucault es, pues, un modo de problematizar los discursos. Las ciencias y los saberes se configuran desde determinadas prácticas discursivas. En su obra *Arqueología del saber* se desarrolla pormenorizadamente esta cuestión de la configuración del saber desde el discurso. El saber humano no es la descripción sin mas de lo que vemos o percibimos. No es el nivel de la experiencia inmediata o vivida – lo que Husserl denominaba la plétora sensible – que se da al punto de partida de la ciencia. Todo saber " forma" unos objetos, y de estos, y no de la realidad inmediata, es de lo que habla. Ya Kant había establecido que la ciencia no hablaba de las cosas en sí, sino de los fenómenos, es decir de los objetos constituidos a partir de un sistema categorial del entendimiento y la sensibilidad. El .científico no describe sin mas lo que ve, sino que interroga a la naturaleza desde el interior de determinados principios a priori, que para Kant son trascendentales y para Heidegger y Foucault son históricos-

epocales. La diferencia con Kant ésta demás en el hecho de que Foucault –y el pensamiento tardomoderno- pone en primer lugar el lenguaje. Kant se mantuvo en la tradición platoaristótelica según la cual la idea es primero y la palabra es la expresión sensible de la idea. Foucault piensa en la formación del saber desde el a priori del lenguaje, y sus principios a priori cambian epocalmente. Foucault denomina "episteme" al conjunto de relaciones que pueden unir en una época determinada las prácticas discursivas y las figuras epistemológicas que constituyen el saber de una época.

Foucault comienza constatando el hecho puro de la existencia del lenguaje: "hay lenguaje". Este reconocimiento del hecho del lenguaje es el equivalente del "yo pienso" en la modernidad que inaugura Descartes. "La verdad griega se estremeció, antiguamente, ante esta sola afirmación "miento". Hablo pone a prueba toda la ficción moderna[...] Estoy a buen recaudo en la fortaleza inexpugnable donde la afirmación se afirma, ajustándose a sí misma, sin desbordar sobre ningún margen y conjurando toda posibilidad de error, puesto que no digo más que el hecho de hablo [...] Es por tanto, verdad irrefutablemente verdad, que hablo cuando digo que hablo".[xii] E lenguaje existe desde el lenguaje conformamos todos los objetos de nuestros saberes y nuestras ciencias hablan. Los "objetos" de que hablan las ciencias y los saberes se configuran a través de prácticas discursivas. No se habla de las cosas sin más, sino de los "objetos" formados en esas prácticas discursivas. Se trata, escribe Foucault, "de sustituir el tesoro enigmático de las cosas previas al discurso por las cosas previas al discurso por la formación regular de los objetos que sólo en él se dibujan. Definir esos objetos sin referencia al fondo de las cosas, sino refiriéndose al conjunto de reglas que permiten formarlos como objetos de discurso y constituyen así sus condiciones de aparición histórica". (**AS**, 78-79; 65). En cada época de la historia no se habla de cualquier cosa, sino que se habla de los objetos formados por el discurso en una red compleja construida históricamente. Un discurso se caracteriza por la manera en que conforma sus objetos. En el discurso los objetos tienen su regla de formación y su ley de aparición. Es desde el discurso desde donde se establece la posibilidad de hablar de ciertos objetos y no de otros; en él se "determinan el haz de relaciones que el discurso debe efectuar para poder hablar de tales y cuales objetos, para poder tratarlos, nombrarlos, analizarlos, explicarlos, etc." (**AS**, 75) La formación de los objetos se determina por el con junto de reglas inmanentes a una práctica discursiva y que definen el objeto en su

especificidad. Así, las ciencias psiquiátricas hablan de la locura, pero esta locura es un objeto formado por el discurso de la época clásica. Es en la superficie del lenguaje en cuya consistencia se conforman los objetos del saber y de la ciencia.

El discurso es una familia de enunciados. Y las prácticas se constituyen por las reglas mediante las cuales se forman los objetos en el discurso. El discurso tiene una existencia material, es un texto escrito, una gráfica, etc. En su materialidad el discurso está sujeto a parámetros espaciotemporales que la arqueología debe poder analizar. Todo enunciado supone otros enunciados; forma parte de una serie o de una sucesión. Se trata de una descripción pura de los acontecimientos discursivos y de las unidades (los discursos) que en ellas se forman. "Restituir los enunciados a la dimensión del acontecimiento". (**AS**, 45) Las formaciones discursivas constituyen un campo finito por secuencia de enunciados. El enunciado puede ser descrito en la singularidad de su acontecer y en os límites dentro de los cuales existe.

La genealogía

Mientras que la arqueología consiste en la problematización de los discursos, la genealogía considera el discurso en la trama de las relaciones de poder. El saber y el poder no son ajenos el uno al otro. "Saber y poder se articulan en el discurso". Este aspecto mira más bien al funcionamiento de las comunidades científicas. La formación de los objetos de una ciencia o un saber es resultado también de discusiones en las comunidades científicas, y en ellas se establecen reglas, valores, prescripciones. Estas comunidades científicas funcionan normalmente dentro de las distintas disciplinas científicas, pero también ocurren procesos de exclusión; diferencias tan grandes en el seno de las mismas que llevan a rupturas y separaciones. La genealogía la desarrolla Foucault en las siguientes obras: *Vigilar y castigar; La verdad y sus formas jurídicas; Historia de la sexualidad I. (la voluntad de saber). Genealogía del racismo; Los anormales.* (Los dos últimos tomos de la *Historia de la sexualidad* pertenecen, en cambio, al período de la ética de la subjetividad, y el tema del poder se desdibuja.)

La genealogía considera que las colectividades humanas se constituyen como una trama de relaciones de poder. El poder es necesario estudiarlo en forma relacional, y no

como una sustancia o una propiedad de algo o alguien. Poder es determinación de la conducta de alguien. La consideración relacional del poder excluye un centro único del poder, pues el poder recubre todo el campo de lo colectivo. Gran parte de las teorías modernas acerca del poder se detienen sólo en el poder gubernamental, en el Estado y sus aparatos. Pero el Estado no es más que una de las modalidades del poder en un conjunto relacional mucho más amplio como son las colectividades humanas. Las teorías modernas han estudiado las relaciones macroscópicas del poder; a Foucault le interesa las relaciones microscópicas. Se trata de una microfísica del poder. En la trama de las relaciones sociales que constituyen lo colectivo todo puede ser considerado desde la perspectiva del poder. El discurso es poder; el saber es poder; la ciencia es poder. En las relaciones de poder es preciso reconocer que hay poderes dominantes pero también contrapoderes y poderes marginales. Los discursos son tan múltiples como las fuerzas que constituyen las relaciones de poder. Es preciso evitar el dualismo de sólo dominadores/dominados, pues la trama de poderes es siempre compleja. La trama de relaciones de poder en una colectividad dada y en un periodo determinado se constituye como un diagrama de fuerzas. Foucault estudió algunos de esos diagramas de fuerza. Por ejemplo, hay un "poder pastoral", un poder disciplinario, un poder biopolítico.

El poder disciplinario caracteriza a las sociedades modernas. Vigilar y castigar son procedimientos del poder disciplinario moderno. La vigilancia permite clasificar, calificar y castigar. "En todos los dispositivos de disciplina, el examen se halla altamente ritualizado. En él vienen a unirse la ceremonia del poder y la forma de la experiencia, el despliegue de la fuerza y el establecimiento de la verdad". El examen disciplinario es un método de objetivación. El examen es el procedimiento en el cual se constituye al individuo a la vez como objeto del saber y como efecto del poder. El examen fija las diferencias individuales y las registra en el documento que lo ritualiza. Hay una jerarquía de individualización: el loco está más que el sano; el delincuente más que el obediente a la ley/ "El individuo es sin duda el átomo ficticio de una representación ideológica de la sociedad; pero es también una realidad fabricada por una tecnología específica de poder que se llama "disciplina". (**VC**, 198; 195) El examen es una mirada normalizadora, una vigilancia persistente. El examen parece un procedimiento pobre, pero no lo es en su efectividad como medio de saber y poder. El mismo se difunde en la siquiatría, la pedagogía, la medicina y la gerencia

industrial. El poder funciona allí mismo donde se produce el saber, no le es exterior. el hospital se organizó en el siglo XVIII como aparato de examinar dando lugar con ello al umbral de epistemologización de la medicina. Se instituye el ritual de la visita en forma más generalizada y llamativa. Durante algún tiempo el hospital fue un lugar de asistencia pública; ahora se convierte en lugar de examen. También la escuela pasa a ser un aparato de examen generalizado. A partir del examen se formaron registros documentales que constituyen al individuo como objeto de descripción y análisis. Biografías criminológicas, estimación de desviaciones, descripciones de grupo, distribuciones de población. Cada individuo se convierte en un caso dentro del procedimiento del examen. El niño, el enfermo, el condenado, tendrán su expediente en el cual se individualiza el saber y el poder.

Ética de la subjetividad

Foucault en los volúmenes II y III de la *Historia de la sexualidad* desarrolla una ética de la subjetividad. Estos estudios son completamente históricos, y en ellos se estudia las tecnologías del yo entre los griegos, los romanos y en parte los cristianos. Existen tres tipos de gobierno: el gobierno de hombres (estado), el gobierno de las cosas (tecnología) y el gobierno de sí mismo (ética). El gobierno de los hombres es lo que Foucault ha estudiado como relaciones de poder; también hay algunas referencias a las tecnologías al mismo tiempo que se estudia el poder gubernamental, pues se constituyen al mismo tiempo. Por ejemplo, la prisión es una tecnología, una máquina panóptica y un modo de relación de poder: la vigilancia y el castigo. La óptica teórica y práctica es coetánea con este modo disciplinario del poder. Las tecnologías de una sociedad son solidarias de las formas de poder que pone en práctica.

En los últimos dos volúmenes de la *Historia de la sexualidad* Foucault desplaza casi por completo objeto de sus investigaciones del poder hacia el gobierno de sí mismo. Se dio cuenta que había dado ya suficiente énfasis al estudio del poder gubernamental y se trataba entonces de estudiar la forma como los seres humanos se constituyen a sí mismos como sujetos. El sujeto había sido un concepto severamente criticado tanto en la arqueología como en la genealogía. El sujeto puede pensarse como objeto del saber científico y como objeto del poder, pero ahora se trata más bien de ver cómo el sujeto se constituye a sí

mismo. Sin duda se cruzan estos dos modos de subjetivación, la que viene del ejercicio del poder y la que viene de sí mismo. Pero puesto que se había insistido suficientemente en la sujeción que se forma en las relaciones de poder, Foucault consideró necesario insistir en la última etapa de su reproducción filosófica en la subjetivación que viene desde sí mismo. En la ética política de Platón y Aristóteles el padre o el gobernante son llamados al dominio de sí mismo pero con el fin de mejor gobernar a los otros. En cambio, en la ética de los estoicos nos encontramos con unas tecnologías de subjetivación que ya no tienen como finalidad el dominio de los otros, sino el dominio de sí mismo. Foucault subraya el hecho de que toda la ética antigua se configuró como tecnologías del yo, como ética de la subjetivación. Sin dudas las técnicas de subjetivación varían del platonismo al epicureismo, o del estoicismo al cristianismo, pero en todas ellas el énfasis está en la constitución de un sujeto ético desde sí mismo. La mayor parte de estos son históricos, es decir, Foucault nos describe las distintas tecnologías del yo. Lo que queda como su propia perspectiva es más bien poco aunque bastante significativo. Enumeremos las tesis esenciales. 1. la filosofía tiene su centro en la ética y la ética es el estudio reflexivo que debe conducirnos al cuidado de sí y al cuidado del otro. 2. la ética tiene su fundamento en la libertad. Es la libertad en su momento reflexivo. La ética es la puesta en marcha de la libertad. 3. existen distintas tecnologías del cuidado de sí. Foucault no propone ninguna en especifico y las que estudia no las propone como modelo sino como ilustración histórica de lo que era el cuidado de sí en la ética antigua. La conclusión parece ser obvia: es cada uno quien puede y debe elaborar la tecnología de sí mediante la cual se constituye en sujeto ético. No hay un sujeto constituido, sino un proceso de subjetivación que toma su impulso en la libertad.

Filosofía y Ciencia en Husserl

por

Arnoldo Mora Rodríguez

La modernidad, esa época histórica que se inicia en Europa con el Renacimiento (s.XV) y que agoniza en el presente, se caracteriza en la historia de la filosofía occidental por el surgimiento y triunfo indiscutible del método científico experimental, lo cual representa un nuevo reto histórico para la racionalidad filosófica heredada de los griegos a partir del s. VII a.C.

Sin embargo, mas que como una acción, la filosofía nace como una reacción frente a concepciones y visiones del mundo que, de una u otra manera, enajenan al ser humano. Como decía Hegel, la filosofía no es primera sino segunda: supone la vida y nace en su seno como un intento crítico de justificar la propia existencia entendida ésta como nuestro ser-en-el-mundo, pero de una manera consciente, es decir, asumida como libertad y mediante una justificación que se expresa en razones mediante el "logos" como decían los griegos o, para decirlo en palabras de Platón por boca de Sócrates, lo importante de la vida no es el hecho de vivir sino las razones que se tienen para seguir viviendo.

De ahí que, desde sus orígenes, la filosofía se distingue de los otros discursos por su universalidad y radicalidad. Husserl lo dice en estos términos: "La filosofía es, sin embargo, por esencia la ciencia de los verdaderos principios, de los orígenes...La ciencia de lo radical también tiene que ser radical en su proceder y desde todos los puntos de vista" (La filosofía como ciencia estricta, pg. 72).

Por su naturaleza humanística, la filosofía se constituye en la conciencia lúcida de la humanidad entera, porta en sus entrañas su condición de amanuense o vocero, al decir de nuevo de Hegel, de la humanidad. Husserl lo dirá en estos términos de reminiscencias claramente hegelianas: "Hemos llegado a darnos cuenta, de modo mas general, que la significación que el filosofar humano y sus resultados tienen en la existencia humana global en modo alguno se limita a los simples fines culturales privados o en algún sentido restringidos. Somos, pues- ¿cómo podríamos ignorarlo?-, en nuestro filosofar, funcionarios de la humanidad. La responsabilidad enteramente personal por nuestro propio y verdadero ser como

filósofos en nuestra vocación personal mas íntima entraña y lleva también en sí la responsabilidad por el ser verdadero de la humanidad, que no es sino en cuanto ser tendente a un telos y que si puede ser realizado, lo puede únicamente por la filosofía, por nosotros, si es que somos seria y rigurosamente filósofos" (La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología transcendetal, pg.18).

¿Qué pretende con ello y, por ende, cómo se justifica el saber filosófico y cómo se hace necesario a través de las épocas? Husserl lo define en estos términos: "Lo que por primera vez irrumpió con la humanidad griega fue, precisamente, lo que como entelequia viene esencialmente insito en la humanidad como tal. Humanidad en general es, por esencia, ser hombre en humanidades vinculadas por la generación y la socialidad, y si el hombre es un ser racional (animal rationale) lo es solo en la medida en que su humanidad entera es una humanidad racional, una humanidad orientada de modo latente hacia la razón y de modo manifiesto hacia la entelequia accedida a conciencia de sì, clara al fin sobre sí misma, y dirigiendo ya conscientemente el devenir humano de acuerdo con una necesidad esencial. La filosofía, la ciencia, no sería, pues, sino el movimiento histórico de la revelación de la razón universal, connatural - "innata"- a la humanidad en cuanto tal" (La crisis de la ciencias europeas y la fenomenología trascendental, pg. 16).

En consecuencia, la filosofía es humanista por esencia y desde sus orígenes. Este humanismo es crítico, es decir, consiste en rescatar al ser humano, a lo humano del hombre de y desde su propio quehacer, como lo señaló Hegel con su concepto de "alienación" y del que Sartre extrae una ética políticamente comprometida. Nace la filosofía con la cultura griega y en su seno porque allí adquiere la humanidad conciencia de su propia capacidad de crearse creando. En sus orígenes helénicos, el saber filosófico surge como un intento sistemático y articulado, desde el punto de vista teórico, por rescatar la razón frente a las tradiciones y creencias ancestrales religiosas, o frente a los desplantes despóticos del poder político. En la Edad Media, la filosofía tuvo como reto principal el rescate de la razón aun frente a una revelación asumida por fe como revelación sobrenatural, es decir, como verdad absoluta.

En la modernidad el diálogo con la ciencia experimental dio origen a una nueva etapa histórica de la filosofía con el pensamiento de Descartes. De ahí la necesidad de hacer una revisión crítica de la filosofía en el mundo contemporáneo de asumir el legado cartesiano como punto de partida. Nadie mas consciente de eso que el propio Husserl, para quien la

fenomenología y su innovación integral en la metodología y la epistemología de la filosofía debe su nacimiento a la filosofía cartesiana. Es por eso que Husserl considera a Descartes el mas grande pensador de Francia (Méditations cartésiennes, pg.1) y afirma que solo se puede entender en sus alcances y limitaciones la filosofía de los últimos siglos a partir de las audaces intuiciones que dieron origen al sistema cartesiano.

Siguiendo las huellas de Descartes, Husserl considera que la filosofía solo puede comenzar por una crítica epistemológica y culminar en una metodología que abarque la experiencia del Cogito y dilucide sus implicaciones antropológicas y ontológicas. Partiendo de una intuición racional, la autoaprehensión del Cogito, la filosofía debe proceder siguiendo los pasos del autodespliegue de la razón pero procediendo de un modo formalmente riguroso ("more geométrico" decía el racionalismo cartesiano) pero buscando la descripción objetiva de la verdad como fenómeno que se despliega ante un sujeto que es creador de sí al mismo tiempo que observador objetivo de su propio autodespliegue. Por eso, mas allá de Descartes, Husserl asume el legado kantiano con no menos acuciosidad.

Pero la actitud de Kant difiere radicalmente de la Descartes. Si para Descartes las verdades metafísicas eran incuestionables y de lo que se trataba era de conciliarlas con el método científico moderno mediante una nueva filosofía que comenzara con la crítica epistemológica, es decir, con la descripción fenomenológica de los procesos mediante los cuales la razón llega a la evidencia como su punto de partida absoluto ("Cogito"), para Kant era lo contrario: la ciencia y, de manera particular, la física de Newton, se hacía evidente por sus resultados como incuestionable. A partir de esta realidad, asumida como verdad inconcusa, lo que correspondía la filosofía era, no solo demostrar desde la crítica epistemológica por qué la ciencia, entiéndase la física de Newton, era verdad y cómo debemos concebir nuestra razón para que la ciencia newtoniana esto sea posible y concebible y, finalmente, qué implicaciones tiene esto desde el punto de vista de las verdades consideradas como fundamento del saber metafísico,"verdades metafísicas" que, para Descartes, eran las "ideas innatas", a saber, la sustancialidad espiritual del yo, la existencia de Dios como idea de perfección absoluta y la inteligibilidad intrínseca de lo real entendida a partir de su reducción como extensión inteligible. Toda la metafísica se reduce de esta manera, según Descartes, a demostrar la sustancialidad del sujeto pensante o yo, la existencia de Dios y la fundamentación de la ciencia concebida como la físico-matemática del espacio como intelección del mundo.

De ahí que, si para Descartes, las ideas innatas eran las intuiciones primigenias, fundantes de la evidencia, es decir, de la verdad como presencia óntica, esto es, de lo real en sí, para Kant, por el contrario, las ideas eran tan solo ideales ("postulados") de la razón práctica fundamento de la libertad como su condición de posibilidad porque, epistemológicamente, no pasaban de ser probabilidades que solo se podían alcanzar por la fe. De ahí que la prioridad fuera dada en la filosofía a la descripción fenomenológica de la experiencia existencial asumida como pensar en acto ("Ich denke") asumida como autoposición del sujeto que, de esta manera, se trasciende a sí mismo. Por su parte, para Kant lo formal no solo va a ser primero en el conocer, sino normativo en el quehacer. La lógica, no solo es norma de pensar, sino también tribunal inapelable de una verdad que no nos es dada sino como proyecto a manera de un horizonte axiológico, dado que es la acción misma del sujeto la que debe construirla.

Es a partir de estas concepciones que se hace posible la fenomenología, cuya fundamentación es requerida por Kant para poder así explicar el conjunto del saber que sobre el cosmos nos arroja la ciencia. Pero será definitivamente Hegel quien le dé carta de ciudadanía al término "fenomenología" en el ámbito de la filosofía contemporánea, entendiendo por tal el auto despliegue del Logos en el devenir histórico, visto como experiencia existencial del sujeto autocreador. De esta manera, para Hegel la epistemología tal como la concebía Kant que recibió de Hegel una implacable crítica porque, según él, implicaba una contradictio in terminis pues cuestionaba lo que presuponía, se convierte en la epistemología misma y con, ello, en la puerta de ingreso al pensar filosófico.

Husserl asumirá esta concepción hegeliana pero volviendo al Cogito cartesiano y al pensar katiano, con lo que despoja a la fenomenología como la entendía Hegel de su dimensión histórica y la reduce a una subjetividad inmanentista rayana en el solipsismo y, por ello mismo, la vuelve sospechosa de incurrir en una interpretación idealista que despoja a la experiencia de nuestro ser-en-el-mundo de su mundanidad, como lo señala Merleau-Ponty.

No olvidemos, sin embargo, que, desde Descartes hasta nuestros días, la situación de la filosofía y, por ende, el punto de partida mismo del filosofar, ha cambiado sustancialmente. Es por eso que, para los efectos de lo que estamos exponiendo, la modernidad abarca dos periodos históricos: aquel que va desde el Renacimiento a la Revolución Francesa y aquel otro que se inicia con dicha Revolución y llega a nuestros días. El pensamiento cartesiano domina

el primer período y se caracteriza por sostener que el método científico debe, como gran innovación que tipifica esa época, asumir su propio lugar frente a los otros saberes, especialmente frente a la filosofía y a la teología. Quien más lúcidamente lo vio el primero, fue Galileo, quien no solo fundamentó la nueva ciencia, la física, en base a las leyes de la inercia, sino que tuvo lúcida conciencia de la diferencia del método científico respecto del saber filosófico y del teológico. De ahí que Husserl lo considere el creador del método científico experimental.

Pero fue Descartes quien mas lúcidamente comprendió, no solo la radicalidad de las innovaciones metodológicas de la "nueva ciencia" con sus implicaciones en todos los aspectos de la vida humana, sino su condición de irreemplazable y, por ende, su irreversibilidad histórica.

Estamos, en consecuencia, debido al descubrimiento del método científico o método matemático-experimental llamado "ciencia", ante la más grande y radical revolución que marcará con sello indeleble los destinos históricos de la humanidad por venir. A la época moderna solo se le puede comprender si asumimos que la ciencia se convierte en motor de la historia, en el factor cuya dinámica explica todos los otros factores de la sociedad. Es por eso que, en nuestros días, Heidegger va a decir que la ciencia y sus consecuencias prácticas en la tecnología, se han convertido en el "destino" de la humanidad, de modo que la humanidad está de tal manera ligada al desarrollo científico-técnico que, no solo no se puede comprender nuestra época sin dicho desarrollo, sino que la sobrevivencia de la humanidad depende del mismo. Hemos hecho la ciencia, pero hoy ella de alguna manera y, ciertamente, de una manera radical, nos hace a nosotros, determina nuestra suerte sobre el planeta, en breve, la ciencia y la técnica se han convertido en nuestro destino en el sentido griego de la palabra (cfr. HEIDEGGER, Martin: Die technik und die Kehre). Esto se debe a la revolución industrial que se inicia en Inglaterra a finales del siglo XVIII y a la subsiguiente revolución política en Francia. Es lo que Heidegger llama "die Kehre", la vuelta o curva que nos obliga a dar un viraje en el camino.

En efecto, en el periodo anterior la filosofía debía justificar a la ciencia o, mejor dicho, la ciencia se justificaba solo desde la filosofía y, en última instancia, frente a la teología. Tal fue la tarea titánica de la obra filosófica de Descartes. A partir de la revolución industrial en lo que se llama la Edad Contemporánea, las cosas suceden al revés: es la filosofía la que debe

justificar su razón de ser y su identidad frente al saber científico que lo abarca todo. La ciencia moderna comenzó históricamente en el Renacimiento con la física y la astronomía, es decir, con la explicación experimental y su formulación matemática de los hechos provenientes del mundo material inanimado.

Con el advenimiento de la Edad Contemporánea, la racionalidad científica se extiende no solo a la materia viviente, con lo que nacen con Lineo, Buffon y Cuvier las ciencias biológicas, sino aquella que trata de dar una explicación de los fenómenos propios de la vida y del quehacer humano como la historia, la cultura, la sociedad y la conducta individual. Con ello nacen en el siglo XIX, la historiografía y la crítica histórica, la sociología y la psicología y, a finales del siglo, la lingüística. Esta verdadera revolución se opera en la segunda mitad del siglo XIX dentro de una revolución aun más amplia: aquella que surge de la revolución industrial, que hace que la ciencia y la investigación científica se liguen de manera indisoluble con sus aplicaciones tecnológicas, que operan los mayores cambios en la vida social y política.

Como filosofía abarcadora de ese universo que emerge de la revolución industrial como justificadora de la misma, con Augusto Comte en Francia y luego con los ingleses J. Mill, su J. S. Mill y Herbert Spencer, surge una concepción que, partiendo de la epistemología, abarca igualmente una filosofía de la historia. Se trata del positivismo, filosofía que se convierte en una visión de mundo o ideología que abarca todos los aspectos de la vida humana y que se convierte en dominante durante los últimos decenios del siglo XIX y sigue vigente todavía bien entrado el siglo XX. A diferencia de Descartes y de Kant, por no decir de Hegel, que asumen la filosofía desde un supuesto antropológico, es decir, desde una concepción filosófica que presupone el a priori del sujeto humano como autocreador y comprende la ciencia como expresión de la razón y de la libertad creadora del hombre, el positivismo define la objetividad propia del saber científico, no como el resultado y la consecuencia lógica de la aplicación de las reglas de la razón raciocinante (Descartes) ni como una propiedad formal del discurso, como en Kant, o como una construcción histórica (Hegel), sino como la ausencia o puesta entre paréntesis del sujeto que Hussrl llama "reducción". Esta concepción tiene su raíz en la doctrina de la distinción, de origen cartesiano, entre cualidades primarias y cualidades secundarias de los datos de la experiencia y que permite a Descartes rechazar como no científicos las propiedades secundarias por ser subjetivas y retener solo las

primarias por pertenecer a la extensión, es decir, por ser solo ellas susceptibles del cálculo y descripción geométrica.

Locke ve en estas distinción un criterio último de verdad y da a la epistemología una función crítica según la cual la experiencia empírica es la única sede de la verdad y con ello reduce la razón raciocinante a suministrarnos una verdad que solo es científicamente fundada si se restringe a los límites de una explicación dentro de los límites fijados por la experiencia. De ahí a calificar como falso lo subjetivo no hay más que un paso que dará con todas sus implicaciones epistemológicas el positivismo, sin por ello llegar al pragmatismo norteamericano que ve la verdad tan solo en sus consecuencias prácticas. El positivismo, fiel en eso a la tradición cartesiana, ve en la ciencia un método y, por ende, su verdad está en el proceso y no en el resultado, en franca oposición con el empirismo radical de Hume precursor del pragmatismo norteamericano. Consecuente con esta posición epistemológica, el positivismo ve como obsoleta superstición el pensar metafísico y reduce toda la dimensión de lo subjetivo al ámbito de la creación en las artes, lo que por definición y a tenor de las doctrinas estéticas del romanticismo, abarca el ámbito de lo irracional, objeto mas de la pasión que de la razón.

Esta concepción propia de la filosofía positivista, parte de dos presupuestos no demostrados ni asumidos críticamente, sino dados como supuestas verdades absolutas, a saber, que la realidad se compone de hechos aislados y enteramente objetivos y que el modelo y arquetipo de todo saber científico está en la física. De la física, más que los resultados lo que interesa es su método, que consiste en la comprobación experimental y la formulación algebraica de las constantes y variables que explican los hechos observados y su concatenación causal. Aplicado a las ciencias humanas y, con ello, al mundo de lo específicamente humano, el positivismo reduce la objetividad a la cosidad, es decir, no distingue entre lo que es un hecho natural y un fenómeno cultural.

Es por eso que, a finales del siglo XIX y dentro del resurgir de la filosofía clásica alemana, concretamente de la tradición kantiana y hegeliana en las universidades dentro del marco de la conformación del Estado nacional germánico en torno al trono de Prusia, el positivismo se ve radicalmente cuestionado. Tal es la tarea que asumen, desde el ámbito académico de las universidades, los filósofos neokantianos y neohegelianos, pero especialmente estos últimos.

Dentro de los primeros se sitúa y se incerta Husserl. De ahí que asuma igualmente la tarea de repensar todo el desarrollo moderno de la ciencia, especialmente de las ciencias humanas desde la psicología, pero a la luz de la tradición racionalista que remonta a Descartes y tiene su mas elevada expresión en la filosofía alemana en la tradición kantiana. Si, como hemos visto, la crítica kantiana culmina en la autoposición del yo pensante ("Ich denke") entendiendo por tal la autoposición del sujeto pensante como "espontaneidad de la conciencia" en palabras del propio Kant, una filosofía de las ciencias humanas no puede sino partir de una afirmación de la subjetividad.

Esto le permite a los filósofos neokantianos establecer una diferencia ontológica entre el mundo natural y el cultural, a la manera como ya lo habían hecho los sofistas, que se traduce en un abismo epistemológico entre las ciencias que conciernen el mundo de la naturaleza y las ciencias de la cultura. De ahí la distinción entre ciencias de la naturaleza y ciencias de la cultura. Las ciencias de la naturaleza inspiradas ciertamente como decía el positivismo en la física, asumen lo real como un conjunto de hechos. Pero las ciencias humanas parten de una realidad diferente; lo real no está compuesto por hechos sino por actos. Esta es la diferencia entre un eclipse y un golpe de estado, por ejemplo.

La realidad como se describe y se explica en ambos fenómenos, es igualmente objetiva, pero no lo es de la misma manera. El hecho es enteramente espacial, como lo señala Sartre; el acto, por el contrario, posee una interioridad que Husserl llama "intencionalidad", término inspirado en la psicología realista de origen aristotético de Brentano. Un acto es un hecho animado de una cierta intencionalidad dada por el sujeto que lo produjo. Cómo se construye ese universo de la subjetividad, cómo se da esa descripción de la experiencia existencial de la conciencia autocreadora como donación radical de sentido, tal es el proyecto filosófico fundamental que se propuso Husserl llevar a cabo desde finales del siglo XIX y que denominó "Fenomenología o Filosofía Fenomenológica" (ver Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica). La fenomenología se inserta, por ende, en aquellas filosofías que, como Descartes y Kant, parten de un diálogo con la ciencia moderna, asumida esta desde la filosofía en el caso de Descartes para justificar desde la filosofía la ciencia galileana, o para explicar la ciencia newtoniana y sus implicaciones en el mundo de lo humano, como es el caso de Kant.

En breve, Descartes justifica la ciencia desde la filosofía, Kant justifica la filosofía desde la ciencia. Pero Husserl va mas lejos, porque su desafío es aun mas radical. En Descartes se enfrenta a la ciencia física, es decir, al método científico aplicado a la ciencia de la materia inanimada. Kant se enfrenta al nacimiento de la revolución industrial y, por ende, a la toma de conciencia del poder que la ciencia al aplicarse mediante la tecnología, le ofrece al ser humano dándole, por ello mismo, una autoconciencia de la libertad y de su capacidad autocreadora que, hasta entonces, no había descubierto en su milenaria historia. Husserl tiene un reto mas radical: las ciencias humanas ya plenamente conscientes de su propio ámbito y valer desafían a la filosofía al explicar el ser y quehacer del hombre. ¿Cuál es, entonces, el papel de la filosofía? ¿De dónde viene su carácter de imprescindible, según Husserl?

Siguiendo en buena medida a los neokantianos y neohegelianos, Husserl ve en el mundo de los valores, de la dimensión axiológica del quehacer humano y su capacidad de la creación de valores la verdadera construcción de lo humano, pero no al margen ni contra el desarrollo y aparte de las ciencias, sino yendo mas allá de ellas. Inspirada en Hegel, la filosofía de Husserl responde a la pregunta qué con el método fenomenológico entendido como descripción "objetiva", es decir, como libertad constructora de la objetividad, del sujeto pensante de la totalidad de lo dado a la conciencia en su experiencia existencial fundante pero, con kant la filosofía de Hussserl cambia la cuestión del por qué ("causa" según Aristóteles) por la pregunta del para qué, sin duda una de las mayores innovaciones de la filosofía kantiana. Como la ciencia experimental, la filosofía husserliana pretende ser "una ciencia estricta", lo cual quiere decir que no da verdades absolutas.

Pero como las filosofías anteriores a la revolución científica, la filosofía de Husserl también sostiene que tiene sus orígenes desde los griegos, para los cuales la tarea de la filosofía consiste en rescatar al hombre de sí mismo, en rescatar su humanidad desalineándolo no ya de la tradición mítica como entre los griegos, ni del dogmatismo teológico como entre los medievales, sino del reduccionismo de la interpretación positivista imperante como filosofía de la ciencia sin mas en el mundo contemporáneo, por una parte y, por la otra, tomando distancia crítica del historicismo por su enfoque relativista (polémica con Dilthey).

Así, según Husserl, la filosofía, sin renunciar al rigor formal del método científico, recupera su pretensión y su vocación original como saber humanístico, no ya desde un punto de vista moralista y normativo, sino desde el punto de vista propio de una filosofía sapiencial

consistente en el asumir la ciencia desde la capacidad creadora que define a lo humano en el hombre y su quehacer. Recupera, de este modo, Husserl el proyecto platónico de la filosofía y de toda la dimensión humanística que ha marcado profundamente toda la cultura occidental o, como él la llama, "europea".

La "crisis" como lo enuncia en el título mismo de una de sus últimas obras que aquí hemos citado, de la cultura europea está en haber perdido la dimensión humanística de la ciencia debido al reduccionismo inherente a la epistemología de inspiración positivista y al relativismo en que incurre el historicismo. Recuperar la concepción original de la ciencia es hacer de esta un saber universal que llegue a verdades en sí, como pretendía Platón. La contemplación de las ideas es para Husserl la contemplación de las esencias ("Wessenschau") nada mas que, contrario a lo que afirmaba Platón, para Husserl estas ideas no se encuentran en un universo ontológicamente distinto de lo humano, sino insertas en el devenir de la humana subjetividad. La contemplación de las esencias se da como descripción objetiva de la experiencia existencial, o como el autodesarrollo de la conciencia subjetiva mediante la aplicación del método fenomenológico consistente en asumir como punto de partida el arrojar una mirada crítica, que Husserl despliega en varios niveles gracias a que el método fenomenológico parte de la aplicación a la experiencia existencial de la reducción o "epoché", que nos recuerda en no poca medida a Francis Bacon y su "ídolos".

La femonenología y, con ello, toda la filosofía husserliana es fundamentalmente una epistemología, siguiendo las huellas de la tradición filosófica que inició Descartes y continuó Kant y que parte de la descripción de la experiencia existencial fundante de toda experiencia, es decir, de un cuestionamiento de lo que se entiende por "experiencia" y se despliega en un enfoque crítico que hace de la reducción un proceso que abarca la totalidad, no solo del conocer, sino de la experiencia de la conciencia existencial hasta reencontrar la naturaleza misma de la creatividad del sujeto racional: la "Sinngebung"o donación de sentido.

Para llegar hasta allí debemos partir del acto de conocer no en su autoconocimiento, sino en su proyección hacia fuera ("éxtasis" en el sentido etimológico que recupera el posterior pensamiento existencialista). Todo sujeto consciente supone al mismo tiempo un objeto que se conoce. La experiencia existencial de la conciencia es, desde sus orígenes, "mundana" como diría Merleau-Ponty, es decir, se da en una exterioridad o espacialidad que es fundante pues tal experiencia constituye el punto de partida del conocer. Esto es lo que Husserl llama la

"relación noético (intencionalidad del sujeto) noemática" (objeto hacia el cual se dirige como un telos el acto de conocer). La verdad no es mas que el poner de manifiesto o quitar el velo, dirá Heidegger al escrutar la etimología de la palabra griega "aletheia" que se suele traducir por "verdad". La verdad es la autenticidad de la experiencia existencial. Aquellas experiencias existenciales fundantes que nos permiten desplegar la existencia en sus dimensiones vividas se llaman "esencias".

Con ello, la filosofía recupera igualmente la radicalidad de su búsqueda que la caracteriza frente a todos los otros intentos del ser humano por explicar lo que le rodea, que no es mas que el intento sistemático del ser humano por explicarse a sí mismo como ser-en-el-mundo. Esto le permite a Husserl concluir que la fenomenología es el "verdadero positivismo" porque constituye un retorno "a las cosas mismas", partiendo de su manifestación o "fenómeno" en el sentido kantiano igualmente asumido por Husserl, pero visto desde su génesis ("conocimiento cierto desde sus causas" como solía decir Aristóteles).

La fenomenología, al igual que la filosofía crítica de Kant, deviene, en última instancia, una filosofía de la libertad, del sujeto como autocreador no ya de un discurso o Logos en el sentido helénico del término, sino como creador de sentido. Develar, por ende, la verdad es explicar el significado de la experiencia existencial desde la contemplación de las esencias como vivencias. Razón y vida se reconcilian; la razón no es mas que explicitación del sentido dado por el acto creador y que, en última instancia, expresa la búsqueda por el Ser, la dimensión ontológica de la existencia como interpretación radical de la existencia. Recupera, así, Husserl la dimensión ontológica de la filosofía y, con ello, da un fundamento último a su visión humanista, herencia la mas preciada de lo que él llama "la humanidad europea" como mejor legado de Europa a la humanidad entera.

Con lo dicho hasta aquí y luego de haber situado el pensamiento de Husserl en el contexto de la historia de la filosofía occidental, hemos trazado las grandes líneas de la filosofía fenomenológica, tal como su autor la excogitó. Ahora solo nos resta ver cómo Husserl con estas premisas, explica lo que es la ciencia moderna y su relación con la filosofía. Para ello, parte Husserl de una crítica al contexto filosófico de finales del siglo XIX dentro el cual él se formó académica mente y se desenvuelve.

Este procedimiento es normal en todo pensamiento original que primero procede a hacer un diagnóstico severamente crítico de la situación imperante para luego ofrecer una

propuesta alternativa, la suya, que, en su opinión, solventa o, al menos, enuncia pistas de solución a los problemas anteriormente expuestos. Cosa, por lo demás, totalmente congruente con la doctrina epistemológica de Husserl, cuya primera fase, como hemos visto, consiste en aplicar la "epoché", reducción o puesta entre paréntesis de los diversos niveles noéticos. Esta concepción corresponde a lo que con Descartes llamaríamos "la duda metódica" o el hemisferio de la duda, que en las Meditaciones metafísicas abarca las dos primeras meditaciones.

La primera reducción en Husserl es la "filosófica" muy en consonancia con el intento de Descartes de suspender todo juicio de valor sobre las doctrinas filosófica anteriores y que pretendían arrojar luz sobre el problema o asunto que estamos tratando. Descartes, incluso, aconsejaba poner todo en duda de manera radical al menos una vez en la vida ("semel in vita"). Husserl lo enuncia en este texto:" Pensar por uno mismo, ser un filósofo autónomo con la voluntad de liberarse de todos los prejuicios, esto exige de uno la elevación a conciencia del hecho de que todo lo que se tiene por obviedades son prejuicios, de que todos los prejuicios son oscuridades provenientes de una sedimentación tradicional y no solamente, pongamos por caso, juicios de verdad inserta, y que esto vale ya para la gran tarea, para la idea que se llama filosofía. Es a ella a quien vienen referidos todos los juicios que pasan por filosóficos" (L a crisis de las ciencias europeas y la fenomenología transcendetal, pg.75).

Consecuente con esta actitud, la mirada que arroja Husserl sobre la situación de la filosofía de la ciencia moderna es desoladora y preocupante por las consecuencias que esto trae aparejado y que involucra al destino mismo de la humanidad. En cuanto a lo primero, nuestro autor dice: " Mientras las cosas no fueron aún así, la ciencia pudo reivindicar una significación para la humanidad europea que desde el Renacimiento se configuraba de modo totalmente nuevo. Y pudo reclamar, incluso, como es bien sabido, el papel rector de este proceso de renovación. ¿Por qué perdió la ciencia esta función, por qué se llegó a una transformación esencial, a la restricción positivista de la idea de ciencia? Comprender esto en razón de sus motivos profundos es tarea de no menor importancia" (Ibidem, pg.7).

Pero Husserl no se cruza de brazos, ni asume desesperado una actitud de resignada pasividad. Lanza en forma de pregunta retórica un grito que es mas una consigna: "¿Podemos darnos por satisfechos con ello, podemos vivir en este mundo en el que el acontecer histórico no es otra cosa que concatenación incesante de ímpetus ilusorios y de amargas decepciones?"

(Ibidem). Esto le permite establecer cuáles son los retos de la filosofía y de la humanidad entera en estos tiempos de crisis. "Las verdaderas luchas de nuestro tiempo -afirma Husserl- las únicas significativas, son las luchas entre una humanidad ya desmoronada y otra que aun arraiga sobre suelo firme, pero que lucha por ese arraigo o, lo que es igual, por uno nuevo" (Ibid., pg.15). A reglón seguido aplica esta lucha al quehacer filosófico al afirmar que: "Las genuinas luchas espirituales de la humanidad europea discurren, en cuanto tales, como luchas entre filosofías, esto es, entre filosofías escépticas - o, mas bien, no filosofías, ya que de la filosofía solo conservan el nombre, no la tarea- y filosofías verdaderas, todavía vivientes, filosofías cuya vitalidad radica en que aún luchan por su auténtico y verdadero sentido y con ello, por el sentido de una humanidad auténtica".

Luego de considerar que el "positivismo decapita, por así decirlo, la filosofía" (Ib., pg.9) Husserl propone, como punto de partida, redefinir la filosofía devolviéndole al quehacer filosófico como algo esencial suyo, su función humanística. Estas son sus palabras: " No podemos renunciar a la fe en la posibilidad de la filosofía como tarea, esto es, a la posibilidad de un conocimiento universal. A esta tarea nos sentimos, en cuanto filósofos serios, llamados" (Ibid., pg. 17). La filosofía expresa la aventura espiritual por excelencia del ser humano, cual es, en palabras de Husserl: "La humanidad que lucha por su autgocomprensión" (Ibid., pg, 14). Si logramos esto, la filosofía habrá cumplido su verdadero objetivo que hermosamente Husserl expresa con estas palabras: "La filosofía, en cuanto teoría, no solo hace libre al investigador, sino a todos los hombres filosóficamente cultivados" (Ibid., pg.8).

A la luz de estas premisas, solo cabe preguntarnos cómo asume nuestro filósofo la tarea de interpretar la ciencia y cuáles deben ser, según él, sus relaciones con la filosofía? En primer lugar, pertenece a la filosofía dar una justificación de la ciencia. Esta es la principal tarea de la epistemología, dado que la ciencia no es una simple descripción directa e ingenua, una "experiencia natural" dice Husserl, del mundo, sino su reconstrucción racional mediante las figuras ideales de la geometría, como lo habían visto el Platón de los últimos diálogos en la Antigüedad y Descartes a inicios de la Modernidad.

Sin embargo, este saber nos da un saber solamente de lo universal, como lo señala agudamente Aristóteles. ¿Cómo llegar a lo concreto, dado que nuestro conocimiento solo se justifica como explicación de los datos la experiencia, como pretende la ciencia a partir del empirismo inglés? Es ahí donde la epistemología solo se justifica como explicitación de la

experiencia, como recuperación de la "experiencia" en su máxima radicalidad, tal como nos es dada de manera inmediata, es decir, como intuición, como punto de partida absoluto, como un no mas allá.

Esto nos lleva también a una nueva dimensión del quehacer filosófico en el que la filosofía no es solo recuperada en la epistemología al aprehender un punto de partida absoluto (lo que para Descartes era el Cogito) sino una dilucidación de lo que es la ciencia, es decir, una ontología de la ciencia, como pretendía Hegel. La ciencia no conoce de sí misma, es a la filosofía a la que corresponde explicitar su sentido último, como le corresponde explicitar el sentido último de todo, de la existencia, del Ser. Esto es lo que hemos llamado la dimensión ontológica de la filosofía de la ciencia. Es lo que en el lenguaje del primer Husserl llamaríamos pasar de la lógica formal a la lógica transcental, proceso que se encuentra dentro de la crítica epistemológica pero que abre el paso a la dimensión ontológica del saber científico. Esto fue lo que hizo Kant.

El saber de lo formal establece la razón como formal, es decir, como ordenadora de los datos de la experiencia, pero su dimensión transcendental o lógica transcendental, como la llama Husserl, establece lo que Kant llama "las condiciones de posibilidad". Ahora bien, dado que como la función de la razón estriba en el término "posibilidad", pensar es reducir lo real a lo posible, es ver lo real desde lo posible, es negar el dato como único horizonte del ser para verlo desde su negación, desde la "nada" dicen Hegel y Heidegger.

Esto nos remite a la subjetividad porque llamamos "conciencia" precisamente a ese existir propio del hombre que se afirma como nada al decir de Sartre en su obra mayor El ser y la nada, basado en el segundo libro de la Ciencia de la lógica de Hegel. Hemos llegado así a la subjetividad como suelo nutricio del pensar filosófico. El descubrimiento de la subjetividad nos permite ver al sujeto como autoposición absoluta, como donación de sentido y como experiencia existencial de la evidencia aprehendida como intuición primera e indepasable. Todo el saber se articula al asumir, desde la experiencia de la evidencia, la multiplicidad de lo que nos es dado como materia del y para el saber. La evidencia no es ya aquí ni formalismo matemático, como en Descartes, ni lógico como en Leibniz, ni axiológico como en Kant, sino todo a la vez como respuesta a la interrogante existencial por excelencia: como libertad en cuanto capacidad del hombre de asumir su destino como imposición ciega y hacerlo suyo y, con ello, humanizarlo.

Esta donación radical de sentido es unificante, pero supone por ello mismo la diversidad de la experiencia. Lo que une ambas esferas es una especie de concepto puente: la intencionalidad de la conciencia. El desarrollo o explicitación racional de cada intencionalidad constituye un campo o dimensión específica de la ciencia (las esencias en la terminología un tanto platónica de Husserl) que no expresa sino la dimensión en que se explaya la existencia humana y que nos da en su polifónica variedad la complejidad de la experiencia existencial. Esto es lo que ha servido de fundamento ("Grund") o punto de partida absoluto a toda la filosofía de tinte existencial posterior.

Desde el punto de vista de la filosofía de la ciencia, podemos entonces hablar de una intencionalidad constituyente de los diversos saberes o ciencias, de la física como de la psicología, por ejemplo. Describir estos saberes es, al mismo tiempo fundar filosóficamente la ciencia en general y cada una de las ramas de los saberes científicos en concreto. De esta manera, Huserl logra establecer la diferencia entre ciencia y filosofía y, al mismo tiempo, su indisoluble relación; la diferencia entre una y otra no es de oposición sino de complementariedad.

La unidad del saber se encuentra igualmente recuperada desde una concepción ampliada de la razón. Con Ladriére podríamos resumir el pensamiento de Husserl en estos términos: "La filosofía se justifica como fundamento de la ciencia y llega ser filosofía transcendental y, como tal, filosofía formal, ciencia de las formas transcendentales de la experiencia- y la ciencia positiva llega a ser, por el contrario, ciencia del contenido" (Nota: la traducción es de nuestra responsabilidad).

Esto nos permite comprender las relaciones entre ciencia y filosofía, lo que caracteriza a cada una, lo que las diferencia y las relaciones que entrelazan a la una con la otra. Ambas se ven animadas de un mismo aliento, inspiradas y enmarcadas por un mismo proyecto de exigencia de racionalidad radical, que busca ser, a la vez, saber de la totalidad y saber de lo concreto, iluminando la primera a la segunda y dando contenido la segunda a la primera. La intencionalidad es lo que incorpora al sujeto haciendo de la objetividad del discurso científico un constructum o propiedad del logos referido a la ciencia, como ya lo intuyera Kant.

La razón filosófica presupone el mundo como ya dado, pero busca establecer su fundamentación, tanto ontológica como epistemológica, gracias al concepto de "génesis". La filosofía es la maravillosa empresa que nos permite asistir a la génesis de todo lo que es, de

todo lo real, pero lo real en tanto que dado es su límite al mismo tiempo. A la filosofía no les dado constituir lo real por sí mismo, dado que este es tan solo un dato para la conciencia. La ciencia da su contenido a la filosofía pero recibe como recompensa su humanización. la ciencia es eficaz pero, abandonada a sí misma, se deshumaniza y termina por alienar a quien debería servir: al ser humano. Solo reconociendo la ciencia como un acto humano, esta se imbuye de su dimensión axiológica, de responsabilidad ética y de creatividad estética para, finalmente, dar respuesta a la pregunta que está al origen de toda inquietud filosófica, a saber, la pregunta por el sentido último de la existencia, por el ser y razón del ser del hombre. Ciencia y filosofía se ligan y se necesitan mutuamente, pues su meta es la misma: devolver al hombre su humanidad. la ciencia da el contenido y la filosofía su significación. Y entre ambas, hacen realidad a través del quehacer humano los valores supremos de la Verdad y del Bien.

BIBLIOGRAFIA

- Fuentes

- DESCARTES, René: Obras escogidas, Sudamericana, Buenos Aires, 1967.

- HEGEL, J.G.F.: Ciencia de la lógica, Hachette, Buenos Aires, 1968, 2da.ed.

- HEGEL, J.G.F.: Fenomenología del espíritu, Fondo de Cultura Económica, México, 1985, 6ta.reimp.

- HEIDEGGER, Martin: Die technik und die Kehre, Neske, Tübingen, 1962.

- HUSSERL, Edmundo: Recherches logiques, P.U.F., Paris, t.I, 1959, t.II-1, 1961, t.II-2, 1962, t.III, 1963.

- HUSSERL, Edmundo: Logique formelle et logique trasncendantale, P.U.F., Paris, 1965.

- HUSSERL, Edmundo: La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología transcendental, ed. Crítica, Barcelona, 1991.

- HUSSERL, Edmundo: Méditations cartésiennes, Vrin, Paris, 1966.

- HUSSERL, Edmundo: La filosofía como ciencia estricta, Nova, Buenos Aires, 1962.

- HUSSERL, Edmundo: Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, Fondo de Cultura Económica, México, 1986, 3ra.ed.

-KANT, Emanuel: Crítica de la razón pura (2 vol.), Losada, Buenos Aires, 1965, 2da.ed.

- MERLEAU-PONTY, Mauricio: La fenomenologìa y las ciencias del hombre, Nova, Buenos Aires, 1969.

- MERLEAU-PONTY, Mauricio: Phénoménologie de la percepction, Gallimard, 1957, 21 éd.

- SARTRE,J.P.: El ser y la nada, Losada, Buenos Aires, 1966.

- SARTRE,J.P.: La trascendencia del Ego, Calden, Buenos Aires, 1968.

-

- Obras de consulta

- CHATELET, François (dirección): Historia de la filosofía, t. IV, Espasa-Calpe, Madrid, 1984.

- DE MURALT, André: L'idée de la phénoménologie, P.U.F.,Paris, 1958.

- DE WAELHENS, Alphonse: Phénoménologie et vérité, P.U.F., Paris, 1953.

- LADRIERE, Jean: Philosophy and science, Rev. "Philosophical Studies", Dublin, t. VIII, 1958.

- LEVINAS, Emmanuel: En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, Vrin, Paris, 1967.

- MORA RODRIGUEZ, Arnoldo: Lógica trascendental y razón crítica en Kant, Rev."Comunicación", vol.11, año 21, no.2, T.E.C., Cartago, Enero-Junio 2000.

- MORA RODRIGUEZ, Arnoldo: Las filosofías del Cogito - Enfoque crítico, Rev."Comunicación", vol. 11, año 21, no.3, Julio-Diciembre 2000.

- QUINTANILLA, Miguel A. (dirección): Diccionario de Filosofía Contemporánea, Sígueme, Salamanca, 1979, 2da.ed.

- REALE, Giovanni-ANTISERI, Dario: Historia del pensamiento filosófico y científico, t.III, Herder, Barcelona, 1995.

- ROBBERECHTS, L.: El pensamiento de Husserl, Breviario del Fondo de Cultura Económica, México, 1968.

- SCHERER,René: La fenomenología de las "Investigaciones lógicas" de Husserl, Gredos, Madrid, 1969.

- SZILASI, Wilhelm: ¿Qué es la ciencia?, Breviario del Fondo de Cultura Económica, México, 1966, 4ta.ed.

- STEGMÜLLER, Wolfgang: Corrientes fundamentales de la filosofa actual, Nova, Buenos Aires, 1967.

CREDITOS:

Dra. Sonia Marta Escalante
Rectora de la Universidad Nacional

Dra. Rosa María Margarit Mitjá
Directora del Departamento de Filosofía

Lic. Carlos Morales Morales
Director Cuadernos PROMETEO

Consejo Editorial:
Dr. Carlos Molina Jiménez
Dr. Luis Rivera Pérez
M.Sc. Gerardo Cordero Cordero
Lic. Carlos Morales Morales
Lic. Gerardo César Hurtado Ortiz

Diseño de portada:
Rolando Cedeño de la Cruz

© Departamento de Filosofía
Universidad Nacional, Heredia,
Costa Rica
Teléfono: (506) 277 35 77 / Fax: (506) 277 34 05
Correo electrónico: mrodrig@una.ac.cr
Apartado postal: 86 – 3000 (Heredia, Costa Rica)

Este libro no podrá ser reproducido, ni total ni parcialmente, sin el previo permiso escrito del editor. Todos los derechos reservados.

[i] Manuel Kant, *crítica de la razón pura*, México, Editorial Nacional, 1973. (Trad. De Manuel García Morente).

[ii] Robert Richards, "El modelo de la selección natural y otros modelos en la historiografía de la ciencia"en : Sergio Martínez y León Oliveé, *Epistemología evolucionista*, México, Buenos Aires, UNAM / Paidós, 1997,p.153.

[iii] M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, Valencia, Cátedra, 2001, p.225 (Trad. De Manuel Jiménez Redondo).

[iv] Antonio Beltrán, *Revolución científica, Renacimiento e historia de la ciencia*, México, Siglo XXI, 1995, p. 11

[v] Godofredo Iommi Amunátegui, "La construcción de la ciencia clásica y la fenomenología. Una nota acerca de E. Husserl y A. Koyré", Instituto de física Universidad de Valparaíso, Chile. (Texto tomado de la Web./ Las citas de Koyré las aporta Iommi para mostrar la convergencia entre Husserl y Koyré)

[vi] Koyré, *Estudios galileanos*, México, Siglo XXI, 1980, p. 5. (Trad. De M. González Ambóu): Godofredo Iommi, p. 3.

[viivii] Gaston Bacherlard, *Le nouvel Esprit Scientifique*, Paris, Presses, Universitaires de France, 1971, p. 46. (citado en Beltrán, p. 34)

[viii] Hay una breve reseña por parte de Foucault del libro de Koyré, *La revolution astronomique*. Foucault, *Dits et écrits*, Paris, Gallimard, 1994, vol. I, p. 169-170.

[ix] Robert Richards, "El modelo de selección natural y otros modelos en historiografía de la ciencia", en: Sergio Martínez y León Olivé (comp.), *Epistemología evolucionista,* México, UNAM / Paidós, 1997,p.156.

[x] M. Foucault, *L' ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971, p. 16 (M. T).

[xi] Heidegger, Martín, *Zur Sache des Denkens*, Tubinga, 1988, p. 76; citado por Cristina Lafont, *Lenguaje y apertura del mundo. El giro lingüístico de Heidegger*, Madrid, Alianza Editorial, 1997, p. 209. La referencia a Tugendhat también la he tomado de esta obra de Lafont.

[xii] Foucault, *El pensamiento del afuera*, 1988, p. 11

BIBLIOGRAFÍA

OBRAS DE FOUCAULT

Historia de la locura en la época clásica, México, FCE, 1979
El nacimiento de la clínica, México, Siglo XX, 1972, 2ª. Ed.
Nietzsche, Marx y Freud, Barcelona, Anagrama, 1970.
Archéologie du savoir, Paris, Gallimard, 1969.
Arqueología del saber, México, Siglo XXI, 1972.
Theatrum Philosophicum, Barcelona, Anagrama, 1972.
Diálogos sobre el poder. Madrid, Alianza Editorial, 1985 (Edición a cargo de Miguel Morey).
Las palabras y las cosas, México, Siglo XXI, 1995, 23ª. Ed. (Trad. De Elsa Cecilia Frost).

Raymond Roussel, México, Siglo XXI, 1973.
El orden del discurso, Barcelona, Tusquets, 1980.
Surveillir et punir, Paris, Gallimard, 1975.
Vigilar y castigar, México, Siglo XXI, 1981.
El saber y la verdad, Madrid, La Piqueta, 1991.
La verdad y sus formas jurídicas, Barcelona, Gedisa, 1995, 4ª. Ed.
Historia de la sexualidad. La voluntad de poder. México, Siglo XXI, 1981.
Microfísica del poder, Madrid, La Piqueta, 1982.
Historia de la sexualidad. II. México, Siglo XXI, 1986.
Historia de la sexualidad. III. México, Siglo XXI, 1986.
El pensamiento del afuera, Valencia, Pretextos, 1988.
La vida de los hombres infames, Madrid, La piqueta, 1990.
Tecnologías del yo, Madrid/ Buenos Aires, Piados, 1990.
Sujeto y poder, Bogotá, Carpe Diem, 1991.
Genealogía del racismo, Madrid, La Piqueta, 1992. (Trad. De Alfredo Tzveibely).
Dits el écrits, Paris, Gallimard, 1994 (4 volms).
Hermenéutica del sujeto, Madrid, La Piqueta, 1994.
Qué es la Iluminación, Madrid, 1996.
"Justicia: naturaleza o poder", en: Ayer, Alfred. *La filosofía y los problemas actuales*, Madrid, Fundamentos, 1981.
"La lucha por la castidad". En: Bejín, A. *Sexualidades Occidentales*, Buenos Aires, Piados, 1987.

COMENTARIOS

Abraham, Thomas. *Foucault y la ética*, Buenos Aires, Biblos, 1988.
_____ *Por los senderos de Foucault*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1989.
Alvarez Yagüez, Jorge. *Michael Foucault: verdad, poder, subjetividad. La modernidad cuestionada*. Madrid, ediciones La Piqueta, 1996.
Caruso, Paolo. *Conversaciones con Lévi Strauss, Foucault y Lacan*. Barcelona, Anagrama, 1969.
Couzens, David (comp). *Foucault.* Buenos Aires, Nueva Visión, 1988.
Deleuze, *Foucault*, Buenos Aires, Paidós, 1987. (Trad. De José Vásquez Pérez).
Derrida, Jacques. *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989.
_____ y otros. *Pensar la locura*, Buenos Aires Piados, 1996.
Dreyfus, Humbert/ Rabinow, Paul. *Michael Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutic*, The University of Chicago Press, 1983.
Groz, Fréderic. *Michael Foucault*, Paris, Presses Universitaires de France, 1996.
Guedez, Annie. *Lo racional y lo irracional. Introducción al pensamiento de Foucault*, Buenos Aires, Piados, 1976.
Habermas, Jürguen, *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989.
Habot, Pierre. "Histoire de souci", *Magazine Littéraire*, (Núm. 345, 1996).
Lanceros, Paxti. "Dominio de sí, tecnología del yo y hermenéutica del sujeto", *Diálogos*, Río Piedras, (Núm. 68, 1996).

Lapointe F y Lapointe C. "Bibliography on M. Foucault", *Diálogos*, Río Piedras, (Núm. 26, 1974).
Larrauri, M. *Conocer a Foucault y su obra*, Barcelona, Dopesa, 1980.
Larrosa, Jorge. *Escuela, poder subjetivación*, Madrid, La Piqueta, 1995.

Mármol, José. "La genealogía política. La tríada poder-saber-cuerpo y la relación Nietzsche-Foucault", *Estudios Sociales*, Santo Domingo, (Núm. 71, 1988).
Meguil, Allan. *Prophets of extremity*, (Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida), Berkeley, University of California Press, 1985.
Merquior. J. G. *Foucault*. Berkeley, University of California Press, 1985.
Morey, Miguel. *Lectura de Foucault*, Madrid, Taurus, 1983.
Noiray, André (y otros). *La filosofía*. De Hegel a Foucault, Bilbao, Ediciones Mensajero, 1974.
Poster, Mark. *Foucault, el marxismo y la historia*. Buenos Aires, Piados, 1987.
Rabinow, Paul. *Foucault Reader. (An introduction to Foucault´s Thought)*, New York, Pantheon Books, 1984.
Rajchman, John. *Philosophical Events*, New York, Columbia University Press, 1991.
Rivera Nieves, Irma/Ramon, Francisco José. *Foucault. La historia de la locura como historia de la razón*, San Juan, Sociedad Puertorriqueña de Filosofía/Editorial Tal Cual/ Editorial Posdata, 2002.
Rojas Osorio, Carlos. *Foucault y el pensamiento contemporáneo*, Río Piedras, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1995.
_____ *Foucault y el posmodernismo*, Heredia, Editorial de la Universidad Nacional, 2001
_____ *La filosofía en el debate posmoderno*, Heredia, Editorial de la Universidad Nacional, 2003.
Schajowicz, Ludwig. *Los nuevos sofistas*. Río Piedras, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1979.
Sheridan, Allan. *The will to truth*, New York, Tavitosk Pub. 1982.
Valencia, Hernando. "El Nuevo príncipe. Introducción a la política de Foucault), *Cuadernos de Filosofía y Letras*, Bogota, Universidad de los Andes, (octubre 1978).
Varios. *Análisis de Foucault*, Madrid, Tiempo Contemporáneo, 1970.
Varios. *Foucault, filosofo*. Madrid, Gedisa, 1990. (Trad. De Alberto Bixio).
Viene, Paul. *Cómo se escribe la historia*. Madrid, Alianza Editorial, 1984.
Wahl, Jean. *Qué es el estructuralismo?* Buenos Aires, Losada, 1971.