

# Formación universitaria

*Humanismo y conocimiento*

Sergio González López  
Noé Héctor Esquivel Estrada  
Rubén Mendoza Valdés  
Coordinadores



UAEM | Universidad Autónoma  
del Estado de México



**UAEM** | Universidad Autónoma  
del Estado de México

Dr. en D. Jorge Olvera García  
*Rector*

Dra. en Est. Lat. Ángeles Ma. del Rosario Pérez Bernal  
*Secretaria de Investigación y Estudios Avanzados*

Dr. René Pedroza Flores  
*Director del Instituto de Estudios Sobre la Universidad*

Mtra. en Hum. Blanca Aurora Mondragón Espinoza  
*Directora de Difusión y Promoción de la  
Investigación y los Estudios Avanzados*



## Formación universitaria. *Humanismo y conocimiento*

Sergio González López  
Noé Héctor Esquivel Estrada  
Rubén Mendoza Valdés

Coordinadores



**UAEM** | Universidad Autónoma  
del Estado de México

## ÍNDICE

### Capítulo 1

Discusiones entre filosofía de la ciencia, epistemología y metodología en el marco de las ciencias humanas.....19

### Capítulo 2

Humanismo universitario en el siglo XXI.....65

### Capítulo 3

Formación universitaria compleja y transdisciplinar para incluir la cultura de los derechos humanos.....109

### Capítulo 4

El Conocimiento inter-transdisciplinario en la Universidad.....155

### Capítulo 5

Sobre la formación universitaria en desarrollo sustentable: Planteamientos y retos. ¿Una gran vía o tortuosos caminos?.....195

### Capítulo 6

La Universidad Pública en México: ¿Problemas con su autonomía?..... 225

*Formación universitaria. Humanismo y conocimiento*

Este libro fue positivamente dictaminado conforme a los criterios editoriales de la Secretaría de Investigación y Estudios Avanzados

1a edición, mayo 2015

**ISBN: 978-607-422-601-0**

D.R. © Universidad Autónoma del Estado de México  
Instituto Literario núm. 100 Ote., Centro, C.P.  
50000, Toluca, México  
<http://www.uaemex.mx>

Impreso y hecho en México  
Printed and made in Mexico

El contenido de esta publicación es responsabilidad de los autores.

Queda prohibida la reproducción parcial o total del contenido de la presente obra, sin contar previamente con la autorización por escrito del titular de los derechos en términos de la Ley Federal del Derecho de Autor y en su caso de los tratados internacionales aplicables.

Esta obra es producto de la investigación colegiada del Cuerpo Académico Estudios de la Universidad.

La universidad ha tenido como tarea, desde su origen como institución social, la formación del ser humano a partir de la ciencia y el conocimiento. Formar implica construir constantemente, y bajo el faro del saber, la condición de la humanidad en una interrelación social. Desde ese horizonte de sentido su tarea consiste en generar y promover en el universitario las posibilidades y condiciones para la formación social e individual de las personas, desde todo tipo de conocimientos y saberes. El propósito del presente libro está en propiciar una apertura a diferentes caminos que permitan pensar el ser y quehacer de la universidad en el siglo XXI. Los temas resaltan la necesidad e importancia de orientar la educación universitaria hacia una formación que le dé sentido a la existencia humana.

El libro está integrado por seis capítulos, los cuales representan el fruto de la investigación que desarrolla el Cuerpo Académico: "Estudios de la Universidad", adscrito al Instituto de Estudios sobre la Universidad (IESU), de la Universidad Autónoma del Estado de México.



**SIyEA**  
Secretaría de Investigaciones y Estudios Avanzados

ISBN 978-607-422-601-0



9 786074 226010

*Formación universitaria. Humanismo y conocimiento* fue impreso en los talleres de Editorial CIGOME, S.A. de C.V., Vialidad Alfredo del Mazo núm. 1524, ex. Hacienda La Magdalena C.P. 50010, Toluca, México, en el mes de mayo de 2015. Su edición consta de 300 ejemplares. La edición estuvo a cargo de la Dirección de Difusión y Promoción de la Investigación y los Estudios Avanzados.

Coordinación editorial: Patricia Vega Villavicencio  
Formación y diseño: Cristina Mireles Arriaga

## CAPÍTULO 1

Discusiones entre filosofía de la ciencia, epistemología y metodología en el marco de las ciencias humanas

---

*Noé Héctor Esquivel Estrada*

## Resumen

El presente ensayo tiene como propósito abordar aquella discusión polémica que, en el recuento de la historia, se suscitó entre las ciencias naturales (positivistas) y las ciencias sociales. No es mi intención presentar la demarcación que naturalmente existe entre estos saberes, sino apuntalar alguna posibilidad de encuentro entre ambas posiciones que enriquezcan el conocimiento. Para este objetivo he decidido externar algunas reflexiones enmarcadas en los siguientes puntos: 1. Filosofía de la ciencia; 2. Objetividad y verdad; 3. Fenomenología, hermenéutica y lingüística; y, 4. Positivismo. Todos ellos vinculados con las ciencias humanas.

Palabras clave: filosofía, ciencia, epistemología, hermenéutica, verdad y ciencias humanas.

## Introducción

Si queremos abordar el tema de *Filosofía de la Ciencia*, la cuestión primera que hemos de atender, "resolver", dialogar, consensuar, es *¿qué es filosofía?* y *¿qué es ciencia?* Después de descifrar tales asuntos, entonces podremos plantearnos la pregunta *¿qué relación existe o puede existir entre Filosofía y Ciencia?* La pregunta nos remite, necesariamente, a los orígenes tanto de la Filosofía como de la Ciencia. Es decir, no podemos aplicar un concepto fuera

de su contexto. Los saltos generan confusiones. Si por ejemplo nos referimos a Aristóteles y entendemos por Filosofía, la *ciencia* que estudia todas las cosas a través de sus últimas causas y primeros principios, entonces existe una relación muy estrecha entre Filosofía y Ciencia (al modo aristotélico). Pero no sucede así si tomamos como punto de referencia el pensamiento de un positivista moderno para quien el concepto de ciencia está determinado por una realidad positiva (empírica y comprobable, observable, mensurable, matematizable). Para no abismar más esta separación, hemos de advertir que la validez de los conceptos está arraigada en sus propios contextos, lo que nos permite, desde nuestra visión, recuperar y enriquecer esa conceptualización. Así, por ejemplo, desde la perspectiva de ciencia aristotélica no se pueden marginar las aportaciones de la modernidad, ni a la inversa. El problema entre ambas posiciones aparece cuando se asumen posturas restrictivas o absolutistas. Tal situación es la que debemos vigilar para no afectar el núcleo sustantivo de cada aportación.

La continuidad histórico-cronológica de los conceptos antes mencionados coloca ante nuestra mirada el período medieval que, para su comprensión, exige el análisis de las propuestas en las que se encuentran latentes dos tradiciones: la platónica, representada por el agustinismo y la aristotélica encabezada por santo Tomás de Aquino. Sin olvidar, en este período, la presencia de un acontecimiento, de no menor importancia, como lo es el Cristianismo.

Pero, haciendo a un lado esta cuestión, vayamos a la edad moderna que es el escenario donde intento abordar la problemática entre Filosofía, Ciencia y Metodología en su vinculación con las llamadas Ciencias del hombre.

## 1. Filosofía de la ciencia

A partir de la época moderna la idea de cientificidad ha perfilado su trabajo de investigación sobre la base de conceptos vinculados directamente con las ciencias naturales, ciencias duras o ciencias exactas. Indudablemente que este hilo conductor nos enfrenta con el gran problema de las ciencias sociales, humanas o del espíritu, como gustaba de llamarles Dilthey (1833-1911). En este período los criterios del conocimiento científico (evidencia empírica y racional) han sido establecidos por las ciencias naturales. Todo conocimiento que pretenda alcanzar la constitución de científico debe cubrir las exigencias de esas ciencias. Bajo este parámetro algunos *filósofos*, de corte positivista, han intentado elaborar modelos o propuestas que se adecuen a las exigencias de las ciencias naturales trayendo como consecuencia el menosprecio, la reducción o, en el mejor de los casos, el intento de construcción de un modelo válido también para las ciencias humanas. Es, precisamente, dentro de este “monismo metodológico” que surge el problema de la ciencia que pretende permear también el campo filosófico. Al interior de esta discusión se presenta la hermenéutica con una postura

reactiva (en oposición al reduccionismo fenomenológico, metodológico y cientificista) y con una propuesta nueva: comprender, interpretar y aplicar son formas propias para acceder y justificar el conocimiento de las ciencias sociales (que también constituyen una parte del conocimiento "científico"). No se trata solamente de una sustitución metodológica, sino de un verdadero *reconocimiento* del saber propio de las ciencias humanas. Ambrosio Velasco escribe un artículo, donde reflexiona sobre estos distintos saberes, y comenta:

La filosofía de la ciencia es una de las áreas de la filosofía que más se ha desarrollado durante el presente siglo. El propósito fundamental de la filosofía de la ciencia ha sido esclarecer la *racionalidad de las teorías científicas*, tomando en cuenta sus estructuras lógicas y semánticas, sus objetivos, métodos y criterios de justificación, así como los patrones de cambio teórico, entre otros aspectos.<sup>1</sup>

Es evidente que, en este sentido, la ciencia busca justificar el tipo de racionalidad sobre la que se fundamenta el conocimiento; pero, sin percatarse que las ciencias humanas operan bajo otro tipo de racionalidad: práctica (como lo expone J. Habermas). Para este propósito es importante diferenciar los tipos de racionalidades que subyacen a todo conocimiento.

<sup>1</sup> Ambrosio Velasco Gómez, "Filosofía de la ciencia, hermenéutica y ciencias sociales", en *Ciencia y Desarrollo*, volumen XXI (1995), número 125, p. 70 / México, CONACYT, (las cursivas son mías).

De la cita anterior, claramente, podemos extraer las notas características que persigue la filosofía de la ciencia en su orientación cientificista: estructuras lógicas y semánticas, objetivos, métodos y criterios de justificación. Así, por ejemplo, el positivismo lógico establece como criterios de validez la coherencia lógica y la verificación empírica, refutadas por K. Popper con su propuesta de la falsación (falsificación), y ésta, a su vez, por Thomas S. Kuhn al señalar que el procedimiento de la falsación no corresponde a la historia de las teorías científicas. Aunado al criterio de la verificación empírica se encuentra un criterio pragmático identificado por el éxito. Además, bajo esta orientación, la filosofía de la ciencia ya no constituye una parte de la filosofía, sino sus pretensiones son imponerse como la única filosofía y, consecuentemente, su racionalidad. Filosofía es, exclusivamente, filosofía de la ciencia.

De una manera muy esquemática y obviando importantes diferencias entre los positivistas lógicos, podemos resumir su concepción de la ciencia en los siguientes términos: el lenguaje científico está basado en términos observacionales, cuyo significado es invariable, claro y de aceptación universal. Este lenguaje observacional (protocolario, fisicista, lenguaje-cosa) es independiente de cualquier teoría y sirve para formular enunciados observacionales con los que *se refutan o verifican* las teorías científicas.<sup>2</sup>

Con un lenguaje de esta naturaleza se formulan los enunciados científicos, se confirman las leyes naturales, se ex-

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 70 (cursivas mías).

plican y predicen los hechos y eventos y se contribuye al progreso de las ciencias. Tal proyecto busca, también, reafirmar la *neutralidad* del conocimiento. En aras de un conocimiento riguroso, cierto, constatable, objetivo, debe prescindirse de la subjetividad y de toda valoración. Surge la pregunta: ¿es posible que el científico pueda anular su propia subjetividad para no “empañar” el conocimiento? Así aparece la otra característica de la ciencia moderna: su neutralidad.

La diversidad de las concepciones filosóficas de la ciencia nos remite a la evolución y progreso de la misma filosofía de la ciencia. No existe uniformidad conceptual respecto a la misma filosofía de la ciencia. El monismo científicista encuentra su oposición en el desarrollo histórico de la misma. Así lo ratifica Ambrosio Velasco:

Es importante enfatizar que este cambio de las concepciones filosóficas de las ciencias representa un progreso sustantivo en la filosofía de la ciencia. Los nuevos modelos filosóficos de la ciencia reconstruyen de manera más adecuada y objetiva las estructuras y funciones de las teorías científicas y los modos como éstas cambian en el tiempo.<sup>3</sup>

Sin embargo, uno de los peligros latentes para los filósofos de la ciencia (de corte positivista) es querer extrapolar este tipo de conocimiento y aplicarlo a las ciencias sociales, con la pretensión de hacer de ellas un “conocimiento científico”.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 71.

¿Es posible desarraigar un concepto de su propio ámbito y aplicarlo a un contexto diferente? ¿Cómo justificar este procedimiento? Problema que nos remite nuevamente al intento de *reducción metodológica*. Dicha pretensión de unificación metodológica nos hace caer en la cuenta de que el problema ya no radica en el mismo conocimiento científico, sino en el método. Con lo cual se provoca una inversión de los conceptos: ahora el conocimiento científico queda a expensas del recurso metodológico. El método determina la clase de conocimiento. Por tal motivo aparecen los filósofos de las ciencias humanas con una propuesta nueva: el conocimiento de las ciencias sociales no busca descubrir leyes universales que expliquen y predigan nomológicamente los acontecimientos sociales, sino se proponen interpretar su significado. Los hechos humanos son únicos e irrepetibles. Éstos son objeto de significación y sentido, mientras que los otros son objeto de descripción, explicación, comprobación, lo cual nos indica cómo debe ser su tratamiento. Surge así la hermenéutica que se propone dar fundamento epistemológico a las ciencias sociales con el recurso de la comprensión, interpretación, aplicación = círculo hermenéutico, que no es un método que nos permita validar ese conocimiento, sino el modo de acercarnos a esa realidad humana.

Tres de los grandes pensadores de este siglo: Heidegger, Gadamer y Ricoeur, exponentes de este quehacer filosófico, coinciden en algunos puntos fundamentales que

sirven de base al conocimiento en las disciplinas humanas. Me refiero específicamente a los siguientes aspectos:

- a) Comprender no es simplemente un modo de conocer, sino ante todo un modo característico de ser del hombre.
- b) Toda comprensión parte de ciertos supuestos o pre-judicios característicos de la situación y contextos mismos del intérprete.
- c) El significado de aquello que se comprende está siempre codeterminado por el intérprete y por el autor, y por ello el significado cambia al cambiar la situación y perspectiva del intérprete.
- d) El significado de una obra o una acción rebasa los límites puestos por su autor (intenciones, motivos, etc.) y adquiere una dimensión social e histórica autónoma.<sup>4</sup>

Podemos mencionar, de manera sintética, que estas coincidencias son indispensables para este ejercicio de experiencia hermenéutica. Es decir, partimos del hecho de que somos seres de comprensión; el hombre es constitutivamente comprensión, que se encuentra en un mundo de supuestos que le posibilitan para entender, vivir y relacionarse con el mundo. El mundo humano es un mundo de significación y sentido que le permite comprenderse e interpretarse a sí mismo, y comprender e interpretar lo otro.

Con estos elementos nos damos cuenta que el énfasis está puesto en el *sujeto* con la coincidencia de que: el objeto

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 76.

es el mismo sujeto de estudio. Se trata de un "objeto" humano, histórico, social. En estas condiciones el estudio ha de ser completamente distinto. Centremos la atención en el hombre o en su acción socio-cultural, objeto de este estudio e identifiquemos unas de sus características más sobresalientes: a) la *comprensión* es connotativa del ser humano; somos seres que comprendemos y, como tales, es lo único que nos identifica como seres comprensivos, no el modo de comprensión-conocimiento que es absolutamente propio de cada sujeto; no comprendemos del mismo modo, cada ser humano comprende de manera individual, en relación con su cultura, su formación, sus costumbres, su psicología, etcétera, que es el bagaje que nos acompaña individualmente; b) los *pre-judicios* forman parte de la condición ontológica del ser humano. El hombre es por naturaleza un ser pre-judicado (estado de pre-comprensión a partir del cual el hombre conoce). Son las condiciones culturales, histórico-sociales, de costumbres, en las cuales el hombre nace y a partir de las cuales empieza a "hacer" su propia vida, su propia historia. Esta concepción positiva (no positivista) de los pre-judicios se opone directamente a la orientación de la ilustración moderna. Los pre-judicios no constituyen un obstáculo o error para el conocimiento, antes bien posibilitan el mismo. Podemos conocer gracias a que somos seres de pre-judicios, seres en un estado de precomprensión. "El papel que le asigna Gadamer a la reflexión hermenéutica es importante no sólo en el campo de la historia, las humanidades y las

ciencias sociales, sino también en las ciencias naturales, ya que también ahí, los prejuicios o precomprensiones tienen un papel fundamental”<sup>5</sup>; de ahí que no sean sólo una característica propia del conocimiento de las ciencias sociales, sino también de las ciencias naturales. El investigador es un ser vinculado con su cultura, con sus intereses, con su formación; c) el objeto de estudio está “determinado” por la *significación* y ésta misma no puede ser concebida de manera solipsista, sino intersubjetiva, que se constituye en el lugar donde juegan un papel importante autor y lector. Las ciencias sociales recuperan este elemento rico que es la intersubjetividad.

Como se puede observar el campo del conocimiento hermenéutico no abarca sólo las ciencias sociales e históricas, sino se extiende a las mismas ciencias naturales. Sólo que el criterio de validez para el conocimiento hermenéutico ya no es el de la adecuación o correspondencia con el supuesto significado original, sino su criterio de validez está ligado a una noción heurística (investigación y conocimiento de la verdad) y pragmática (crítica y emancipatoria). Estas últimas vinculadas con propuestas de autores que orientan la reflexión hermenéutica al campo socio-político y exigen que el ejercicio sea crítico-emancipatorio, sin prescindir de la situación histórico-humana.

---

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 76.

En este marco de la discusión aparece un grupo de autores que, en común, manifiestan su oposición, en general, a la Filosofía Analítica (de corte estructuralista), al Positivismo Lógico y a toda pretensión que intente considerar como científica sólo las explicaciones que se adecuen al *Modelo* de las Ciencias Naturales y, más en especial, al *Modelo* de la Física-matemática. Esta oposición se debe a la visión reduccionista del conocimiento científico. Detrás de esta oposición existe una gran tradición que se remonta a Aristóteles, pero sus raíces más cercanas se encuentran en Hegel y en la corriente de la Escuela Historicista Alemana del siglo XIX. Con ellos resurge la revaloración del conocimiento.

La Escuela Historicista Alemana sostiene que las Ciencias del Espíritu surgen de manera espontánea y natural como un conjunto de conocimientos unidos por el mismo objeto de estudio: *el hombre*. Así aparece la ciencia histórica, la economía política, las ciencias jurídicas y políticas, la ciencia de la religión, el estudio de la literatura y de la poesía, del arte figurativo y la música, de las concepciones del mundo y de los sistemas filosóficos y, finalmente, de la psicología. El hombre como sujeto-objeto de estudio era desconocido por las llamadas ciencias positivas; a costa de su reconocimiento pretendían objetivarlo como “cosa empírica”.

El primer impacto de la consideración del hombre como sujeto-objeto produce que se diferencien las Ciencias Naturales de las Ciencias del Hombre (del Espíritu). Sin embargo, la diferencia no radica tan sólo en el ámbito objetual diverso, sino, principalmente, en los modos de comportamiento del sujeto cognoscente, es decir, en la actitud del sujeto con respecto a los objetos. En el ámbito de las ciencias del espíritu la relación es sujeto - sujeto. ¿Cómo objetivar al sujeto? Surge el Problema de la *objetivación*. ¿En qué medida o de qué manera el Sujeto es Objeto de conocimiento?

Si el objeto de las Ciencias Naturales es diverso del de las Ciencias Humanas se concluye que su manejo debe ser también diverso, apareciendo con ello el Problema del método. Así, cada una de estas Ciencias debe proceder con su Método propio.

Las Ciencias de la Naturaleza se apoyan en el principio metódico de la ausencia de la implicación del científico, con el propósito de salvaguardar la objetividad. Dice Mardones: "Renuncian a las visiones comprensivas a fin de obtener resultados precisos".<sup>6</sup> Delimitan el campo, aíslan elementos, a fin de ser rigurosos. "El único lenguaje significativo es el que tiene fundamentación empíri-

---

<sup>6</sup> José María Mardones, *Filosofía de las ciencias humanas y sociales. Materiales para una fundamentación científica*, Barcelona, Anthropos, 1991, p. 246.

ca y consecuencias empíricas."<sup>7</sup> En el contexto de este procedimiento las ciencias humanas deben asumir sus contenidos como objetos empíricos de conocimiento. El criterio de validez es la rigurosa objetividad empírica y la coherencia lógica.

Frente a esta concepción positivista se van alzando diversas actitudes y convicciones opuestas que buscan configurar una *racionalidad* distinta, un modelo de ciencia diverso y una metodología propia. Hablamos de una racionalidad práctica, distinta de la racionalidad técnico-científica. El criterio de validez será una de sus preocupaciones prioritarias; ciertamente, no será ni la objetividad empírica ni la coherencia lógica; ello no quiere decir que no sean aspectos a tomar en consideración, pero no son determinantes. A este proyecto original se asocian los nombres de Dilthey, Ranke, Windelband, Rickert, etcétera, con el propósito de configurar a las Ciencias Humanas con un estatuto científico propio.

Dilthey señala que, puesto que el objeto propio de las ciencias humanas es el mundo del hombre, y éste es un producto del espíritu humano, no se puede desligar al investigador del fenómeno; dicho de manera positivista en este acontecer histórico-humano se identifica sujeto-objeto. Desde esta concepción se derivan consecuencias metodológicas inevitables. La Comprensión es el Método

---

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 246.

adecuado para captar un mundo significativo-intencional (mundo humano). Surge así el problema de las diferentes conceptualizaciones acerca de la comprensión, que van desde Max Weber hasta Karl-Otto Apel.

Podemos adelantar que, quizá, el modelo que aún este mundo intersubjetivo es el mediado lingüísticamente. Señala Mardones que: “Los esfuerzos de hermeneutas, fenomenólogos y lingüistas no quieren desconocer la «racionalidad científica» tal como la entiende la tradición empirista; contradicen sólo su reduccionismo.”<sup>8</sup> La apertura de este nuevo horizonte de conocimiento –la comprensión- implica mayores retos y dificultades.

El camino de encuentro y solución a los problemas que enfrentan tanto el naturalismo filosófico (concepciones científicas) como la filosofía hermenéutica (relativismo subjetivista) es el diálogo. Diálogo que exige disposición y apertura de ambas partes con la finalidad de abrir horizontes de conocimiento más amplios, seguros y humanos.

## 2. Objetividad y verdad

Una teoría del conocimiento que se postule como científica no puede eludir el problema de la constitución del objeto y el problema de la validez. Es decir, no es lo mismo abordar el problema de la validez de un objeto constituido

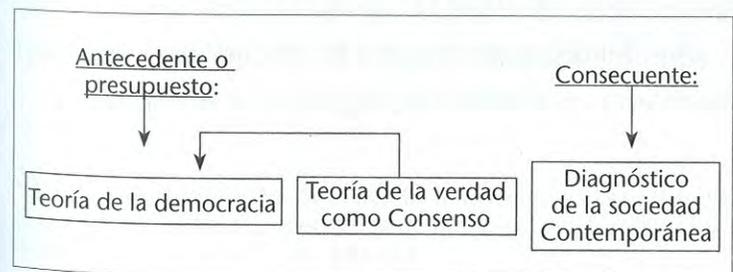
<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 247.

empíricamente, que puede ser constatado, del mismo modo que un «objeto» no constituido empíricamente, cuyo problema de validez se resolverá de manera distinta. Por tal motivo, Habermas diferencia entre el *sentido categorial* de los enunciados cuya objetividad y validez se resuelven empíricamente, y el *sentido resoluble discursivamente* cuya objetividad y validez de los enunciados no tiene que ver con hechos empíricos, sino con estados de cosas, por lo que esta problemática se soluciona a través de fundamentaciones argumentativas cuyas *pretensiones de validez, en estado problematizado, son criticables*.

Antes de abordar las cuestiones fundamentales de la verdad, a saber: a) la verdad como correspondencia y b) la verdad como teoría consensual, es necesario hacer algunas aclaraciones previas que nos permitan comprender el pensamiento de Habermas.

a) La teoría de la verdad se encuentra sustentada en la comunicación, en el acuerdo, en el discurso.

b) A la base de la teoría de la verdad consensual se encuentra la teoría de la sociedad democrática:



c) La racionalidad como intersubjetividad.

Habermas como interlocutor de la filosofía analítica: a) Se aleja de la Filosofía Analítica ortodoxa que tiene como objeto de estudio el lenguaje formal; centra su atención en el lenguaje ordinario; b) El lenguaje como punto de unión entre Austin - Strawson de donde extrae su teoría. ¿Cuáles son las condiciones de posibilidad del entendimiento o comprensión desde el lenguaje?

Austin establece la diferencia entre oración y enunciado.

a) la oración pertenece al ámbito de la sintaxis. En este ámbito no podemos preguntarnos sobre la verdad, sino sólo sobre la corrección o incorrección. b) el enunciado es la emisión de una oración en un contexto de habla real. Sólo aquí se plantea el problema de la verdad. Señala tres esferas del enunciado:

1a. El Acto Locucionario: es el acto de decir algo = pronunciar una frase con sentido y gramaticalmente correcta.

2a. El Acto Ilocucionario: es el modo en que se usa la locución. Realizar un acto locucionario es siempre realizar un acto ilocucionario pues siempre se usan los modos de preguntar, ordenar, describir un hecho, etcétera. Es el modo en que se realiza la pregunta por la verdad.

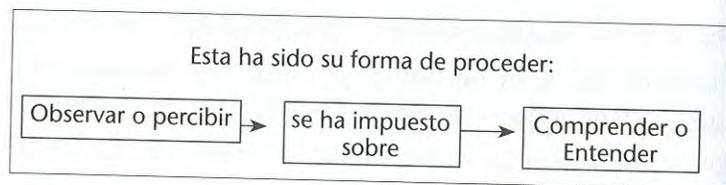
3a. El Acto Perlocucionario: constituido por las consecuencias del acto de habla: la persuasión, obligación, rechazo, etcétera.

Dice Habermas: "Los tres actos que distingue Austin pueden, por tanto, caracterizarse de la siguiente forma: decir algo; hacer diciendo algo; causar algo mediante lo que se hace diciendo algo".<sup>9</sup>

Las palabras pueden ser consideradas como instrumentos y con sentido. Comprender una palabra u oración es estar preparado para su uso. *El sentido de la palabra está en relación con el uso de la misma.* Por eso la pregunta por la verdad sólo puede ser planteada a los enunciados. Ningún enunciado refleja al mundo, por lo que es necesaria la convención y toda convención implica un acto de reflexión. Cuando se afirma o se niega algo se hace referencia al mundo, no al enunciado en sí mismo. El enunciado no reflexiona sobre sí mismo, por lo tanto requiere de otro enunciado para reflexionar sobre sí, lo que Habermas llama objetivación del enunciado.

La tradición nos manifiesta que la teoría de la percepción ha vencido, se ha impuesto, a la teoría del significado:

<sup>9</sup> Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa I. Racionalidad de la acción y racionalidad social*, Madrid, Taurus, 1990, p. 371. Para la ampliación del tema *cfr.* pp. 370-432.



No es propósito de Habermas centrar su atención en las ciencias del lenguaje a la manera de F. de Saussure = lingüística estructural = objetivación del lenguaje o cosificación.

- El lenguaje no es algo objetivo, no puede ser cosificado ni cosificable, observable; no es un objeto que se encuentre en el mundo.
- El lenguaje formal-científico pertenece a la primera corriente de la filosofía analítica.
- La teoría de la comunicación o del consenso, como posibilidad de la verdad, realiza la crítica y el análisis de la concepción solipsista de la verdad y se encamina hacia la verdad como intersubjetividad. La crítica a la concepción solipsista es porque la relación que establece se lleva a cabo entre sujeto - objeto sin posibilidad de análisis, crítica y, finalmente, de oposición. La cuestión de la verdad se enfrenta de forma dialógica; y, en sentido estricto, el diálogo no se da entre objetos; el diálogo sólo es posible y real de igual a igual, es decir, entre sujetos que tienen la misma posibilidad, en igualdad de circunstancias, para exteriorizar sus puntos de vista y hacer valer sus

razones. Cada una de las proposiciones de los dialogantes tiene pretensiones de validez, sin las cuales no sería posible el diálogo. Pretensiones de validez: *inteligibilidad, veracidad, rectitud normativa y verdad*, que son inherentes a los mismos actos de habla, al lenguaje; no se trata de disposiciones subjetivas, construidas por el sujeto, sino propias del lenguaje con el que el sujeto establece consenso. Cuando las pretensiones de validez se encuentran en situaciones problemáticas entonces se busca y requiere el acuerdo dialogal.

Iniciemos la discusión sobre las teorías acerca de la verdad. Retomemos principalmente las propuestas y el debate entre John Austin y Peter Strawson, pensadores que le permiten a Habermas analizar y enlazarse con su propia forma de concebir la verdad. La primera diferencia que conviene advertir es la hecha por Strawson entre cosas o acontecimientos y hechos. Las cosas o acontecimientos son objetos de experiencia posible; éstos están en el mundo como objetos. Los hechos son estados de cosas que existen pero que sólo afirmamos a través de enunciados; los hechos no son cosas que puedan datarse o localizarse en el mundo, se refieren a contenidos proposicionales. Sin embargo, se hace mención a «algo» en los hechos. Al respecto Habermas dice:

Me parece que la cuestión acerca del estatuto ontológico de los hechos está mal planteada: la suposición de que los hechos «son algo» de forma *análoga* a los objetos que experimentamos y tratamos es, estrictamente hablando, un sin-sentido.

Cuando *decimos* que los hechos son estados de cosas que existen, no nos *referimos* a la *existencia* de objetos, sino a la *verdad* de los contenidos proposicionales, con lo que *damos por supuesto* la existencia de objetos identificables, *de los* que afirmamos el contenido proposicional. ...Resumiendo, el sentido de «hechos» y «estados de cosas» no puede explicitarse sin hacer referencia a «discursos» en los que aclaramos las pretensiones de validez virtualizadas de las afirmaciones.<sup>10</sup>

Este texto nos exige estar vigilantes acerca de cada uno de los términos usados por el autor porque ellos nos darán la clave para su correcta comprensión; por ejemplo «decir» y «referir» son términos no compatibles; el decir nos remite a la expresión, el referir a la cosa; lo que no significa que no exista entre ellos relación; la verdad está en relación con el enunciado, pero el enunciado presupone las cosas. Además, se está hablando de pretensiones de validez en los enunciados.

...; los discursos están exentos de la coerción de la acción y de la experiencia. Se introducen informaciones en el interior de los discursos, y el resultado de éstos consiste en la admisión (reconocimiento) o disolución (rechazo)

<sup>10</sup> Habermas, Jürgen, *Conocimiento e interés*, Buenos Aires, Taurus, 1990, pp. 312-313.

de pretensiones de validez problematizadas. En el proceso discursivo no se genera otra cosa que argumentos. Los hechos quedan bajo reserva de existencia: objeto de discusión son los *estados de cosas*.<sup>11</sup>

La gran empresa que tiene Habermas, al respecto, es mostrar cómo la pretensión de validez en una afirmación no se garantiza mediante el éxito o cómo se lleva a cabo objetivamente a través de la experiencia, sino que las pretensiones de validez problematizadas se resuelve argumentativamente (mediante el discurso).

Como podemos observar los acontecimientos y los hechos difieren sustancialmente. Los primeros, se resuelven a través de constataciones sucedidas en el mundo y por medio de experiencias dadas en el mundo, su garantía es el éxito; los segundos, como no son acontecimientos dados en el mundo no pueden resolverse de manera constativa, sino la verdad ha de buscarse en el consenso alcanzado por argumentación, su seguridad está en el reconocimiento de la pretensión de validez.

La objetividad en las proposiciones constatables empíricamente no implica mayor dificultad; fácticamente se descubre la correspondencia entre el enunciado y la cosa; pero, ¿qué sucede con las proposiciones de carácter general o universal y su posible constatación empírica? Menciona Habermas: "Pero estas relaciones de paren-

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 313.

tesco entre objetividad y verdad se hacen más lejanas y complejas a medida que nos referimos a enunciados negativos o generales (que ya desde Platón se discuten como contraejemplos de una teoría de la correspondencia que confunde objetividad y verdad)".<sup>12</sup>

Las condiciones de la constitución de un objeto son constatables empíricamente, ello responde a la objetividad; en cambio, las condiciones de la verdad se resuelven de manera argumentativa, a través de una teoría de la verdad, que se desarrolla en la lógica del discurso. Interviene el carácter intersubjetivo. La intersubjetividad no anula la objetividad, antes bien ésta se ve asegurada por el consenso intersubjetivo. El problema se presenta cuando la balanza se ve determinada por la objetividad o por la subjetividad, aisladamente.

### 3. Fenomenología, hermenéutica y lingüística

La reflexión filosófica desde esta atalaya también asume como objetivo someter a crítica al positivismo por sus pretensiones científicas restrictivas. Las ciencias sociales han de ser contempladas desde su propio estatuto ontológico, epistemológico y metodológico, en fin, desde su peculiar racionalidad propia.

---

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 315.

Apelemos a la propuesta hecha por Max Weber y, a partir de ella, reconstruyamos un nuevo tipo de saber que desborde los límites de la racionalidad técnico-instrumental. El sujeto de la historia es el hombre, artífice de su mundo y su cultura; este mismo, ahora, se convierte en el objeto de estudio con pretensiones de científicidad.

Max Weber (1864-1920) preocupado por el estatuto científico de las ciencias sociales busca conciliar el aspecto empírico-positivo, propio de las ciencias naturales, con el procedimiento comprensivo, característico de las ciencias sociales. Se propone un modo distinto de acceder a este conocimiento, sobre la base de la significación de las acciones sociales. Afirma Mardones:

De aquí la necesidad de un *método comprensivo* en las ciencias humanas, históricas y sociales. Pero, contra la tradición idealista, Weber trata de introducir el rigor y conceptualización empíricamente derivada. Así surge un original análisis *hipotético*, donde el *tipo ideal* será el instrumento creado para esta mediación. Tanta importancia tienen los tipos ideales en la obra de Weber, que de su monumental *Economía y sociedad*, México (FCE, 1969) se dice que es una gigantesca construcción de tipos ideales.

Desde este intento de mediación entre idealistas y positivistas, son redefinidos para las ciencias sociales y culturales conceptos tan centrales como *ley*, *causa*, *objetividad* y *valor*.<sup>13</sup>

---

<sup>13</sup> José María, Mardones, *Op. Cit.*, p. 248.

¿Por qué el método de la comprensión? Porque los hechos sociales, históricos, culturales, están connotados por la significatividad (sentido), de ahí la preocupación de Weber por darle carácter de cientificidad a este procedimiento, atendiendo las consecuencias metodológicas; en este sentido es Max Weber el pionero de la sociología comprensiva.

Para nuestro propósito, consideramos que es suficiente el estudio de los tres aspectos siguientes: A) sentido y comprensión, B) leyes sociológicas y tipos ideales y C) ¿una ciencia sin supuestos?<sup>14</sup>

Al igual que otras orientaciones filosóficas la fenomenología no recorre la senda de la univocidad. La multivocidad es una de sus características distintivas. La recuperación del fenómeno como algo vivo que tiene significación o sentido actual. No hay cabida para el fenómeno como vestigio histórico inerte.

Nos encontramos con una conversación que sostuvo Klaus Held, registrada con el nombre: "Actualidad de la fenomenología. Una conversación con Klaus Held", publicada en el libro *Fenomenología viva*. En este diálogo el Dr. Held insiste en la relevancia de la fenomenología para los caminos del pensamiento filosófico. Considera que el núcleo de la fenomenología debería orientarse hacia la recuperación

<sup>14</sup> Cfr. *Ibidem*, p.p. 246-271.

de la visión husserliana de la misma, es decir, "a las cosas mismas"; situación que nos permite abrir horizontes nuevos de reflexión. Asume, también, que: "Desde Heidegger creo yo que el giro hermenéutico como complemento de la fenomenología es irreversible, y en ello, Husserl fue un poco ingenuo."<sup>15</sup> Reconoce que la postura fenomenológica de Heidegger dio origen a la amplitud de la comprensión de los problemas fenomenológicos posteriores a Husserl. Y, rechaza contundentemente las reflexiones que presentan a Heidegger, después de los años 30, alejado de la fenomenología: "Si el pensar después del giro (*Ke-hre*) no es entendido como un nuevo tipo de acceso a la «cosa misma», entonces uno cae en tales interpretaciones, y esto tiene como consecuencia, en lo que concierne al diálogo actual e intercultural de la filosofía, que con ello se cierra radicalmente las posibilidades de dialogar con los analíticos y los postanalíticos o con los filósofos influidos por la filosofía analítica."<sup>16</sup> Es la fenomenología, para Held, vinculada con la filosofía, el "medio" que abre los escenarios a nuevas visiones del mundo.

Frente a la postura rígida del lenguaje analítico que intenta posesionarse del saber filosófico, como el único camino de acceso a la verdad del mundo, ahí es necesaria la irrupción de la fenomenología con su irrenunciable

<sup>15</sup> Klaus Held, "Actualidad de la fenomenología. Una conversación con Klaus Held", en Ángel Xolocotzi, *Fenomenología viva*, Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2009, p. 35.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 37.

dirección "ir a las cosas mismas". "Y ya que la fenomenología justo desde y a través de Heidegger y sus seguidores, particularmente Gadamer y Ricoeur, ha llegado a ser hermenéutica, significa que justo este rompimiento es a la vez la nueva preparación de una tradición por interés en nuestro futuro."<sup>17</sup> Lo que da lugar a pensar en una fenomenología que se encarna en el mundo de la vida. No se trata solamente de una innovación que afecta el modo de conocer, sino fundamentalmente en el modo de vivir y asumir nuestro mundo. De esta manera podría pensarse cómo la fenomenología posibilita la recuperación de la tradición, la revitalización del presente y la proyección en el futuro. La orientación fenomenológica abre la ventana al estado de vigilancia que debe mantener el hombre para percibir la diversidad de voces latentes en la situación o realidad que tenemos frente a nosotros. Es decir, ella nos encamina hacia la voz de la "cosa misma" que nos habla e interpela, nos pregunta y cuestiona.

En esta dirección de apertura de campos que atañen a la fenomenología el Dr. Walton sostiene que el objeto que puede ser tematizado por la fenomenología es todo lo que se refiera a la correlación entre el mundo y la conciencia del mundo. "Se trata del desvelamiento de dimensiones de sentido siempre nuevas que resultan esenciales para el

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 39.

sentido del tema del cual se ha partido. El acceso a ellas nos revela un paisaje de horizontes olvidados."<sup>18</sup>

La diversidad de caminos transitados por fenomenólogos actuales es un referente importante dentro de este quehacer filosófico. Por ejemplo: "P. Ricoeur elabora una *fenomenología hermenéutica*. Toda comprensión está mediada por símbolos y textos, y el lenguaje puede reestructurar la experiencia de una manera creadora por medio del símbolo, la metáfora y el texto."<sup>19</sup> Se nota la relevancia que Ricoeur le da al lenguaje y al símbolo dentro de esta exploración fenomenológica.

Una de las preocupaciones básicas de las ciencias humanas (tema de este trabajo) vinculadas a la reflexión filosófico-fenomenológica es su intervención en problemas que atañen a la vida del hombre actual. Es decir, la reflexión e interpretación que hacen tanto el filósofo como el fenomenólogo acerca de los hechos históricos-sociales tienen que ver directamente con la vida práctica del ser humano –no son fenómenos ajenos o inertes a su existencia– que se orienta a la transformación del mundo, de donde se infiere su responsabilidad en orden a estos propósitos, tal y como se menciona en las siguientes referencias. Así, la idea expuesta por el Dr. Walton, de manera totalmente explícita, manifiesta cuál es la tarea

<sup>18</sup> Roberto J. Walton, "El horizonte de la fenomenología. Un diálogo con Roberto J. Walton" en Ángel Xolocotzi, *Op. Cit.*, p. 128.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 129.

o misión del fenomenólogo hoy. Dice: "Husserl considera al fenomenólogo como funcionario de la humanidad que ejerce una responsabilidad y una crítica orientada al rechazo del hombre viejo y a la búsqueda de un hombre nuevo y auténtico. En los primeros pasajes de sus escritos sobre la «Renovación» escribe: «Renovación es el clamor general de nuestro atribulado presente, y lo es en todo el ámbito de la cultura presente. [...] *Algo nuevo tiene que suceder*; tiene que suceder en nosotros como miembros de la humanidad»." <sup>20</sup>

Desde esta perspectiva descubrimos una estrecha relación entre la fenomenología y la ética que se expresa en el ejercicio de la responsabilidad solidaria. No se puede ser ajeno a la vida del otro. El mismo Dr. Guillermo Hoyos reconoce que la fenomenología de Husserl nace vinculada al tema de la responsabilidad humana. "Creo que la crítica de Husserl a la positivización de las ciencias sociales, en el marco del positivismo científico en general, crítica muy cercana a la de la teoría crítica de la sociedad o Escuela de Frankfurt, sigue vigente hoy ante intentos como los de la neurociencia de dar razón en términos científicos de la intencionalidad, lugar de la libertad misma." <sup>21</sup> Otra posibilidad de apertura a la fenomenología se revela en esta confrontación-exclusión que se expresa en el imperio de un saber sobre otro. "...la nueva comprensión

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 131.

<sup>21</sup> Guillermo Hoyos, "Fenomenología, ética y política. Una conversación con Guillermo Hoyos" en Ángel Xolocotzi, *Op. Cit.*, p. 262.

fenomenológica y genética de los trascendental debe ser completada por una psicología, una antropología, que para poder dar cuenta de su tema, lo anímico y espiritual propiamente dicho, renuncie a su fascinación por la actitud objetivante y se libere del cautiverio metódico del paradigma de la ciencia natural." <sup>22</sup>

#### 4. Positivismo

El positivismo, en general, sea empírico o lógico, pretende asegurar la verdad del conocimiento a través del método de verificación, el cual ha de extenderse a todo saber que se presente como saber científico. Método que se instituye como paradigma del conocimiento científico. De este modo, el problema del conocimiento se encadena directamente con el problema del método (como ya se ha mencionado).

La interrogante surge cuando se pretende aplicar el mismo método a ciencias tan distintas: ciencias de la naturaleza (ciencias exactas) y ciencias humanas (sociales o del espíritu).

El intento se ha hecho; el riesgo se ha corrido; ejemplo de ello es el estudio realizado tanto por A. Comte como por E. Durkheim. Crítica a esta postura es la propuesta hecha por Karl Popper. (Se sugiere la lectura de ambos

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 265.

autores para una visión amplificada del positivismo en el terreno de las ciencias sociales).

### Positivismo lógico

Dos de los filósofos sobresalientes de la primera mitad del siglo XX, Bertrand Russell y George Edward Moore, se inician por el camino del idealismo. Russell sostenía que las proposiciones, los números, los objetos imaginarios y las contradicciones subsisten independientemente del espíritu humano. En su obra: *La evolución de mi pensamiento filosófico* decía: "Imaginaba a todos los números instalados en fila en un cielo platónico."<sup>23</sup> Posteriormente abandona esta postura idealista y acudiendo a la argumentación de la lógica simbólica trata de demostrar que la ontología considera como objetos a aquellos que sólo tienen una existencia natural. En su *Introducción a la filosofía matemática* insiste en el sentido de la realidad a toda prueba para el análisis correcto de las proposiciones referentes a pseudo-objetos, por ejemplo: cuadrados circulares, unicornios, montañas de oro, etcétera.

Moore, por su parte, comparte el antisubjetivismo de Russell. Influenciado por el filósofo austriaco Franz Brentano, subraya cómo la forma de nuestro lenguaje nos puede conducir al error filosófico; por ejemplo cuando

<sup>23</sup> Yvon Belaval, *La filosofía en el siglo XX*. Historia de la filosofía vol. 10, México, Siglo Veintiuno, 1981, p. 24.

se integran en una misma categoría lógica proposiciones diversas, como: hablar de unicornios y cazar leones. Moore se declara en favor de una ontología pluralista. En su crítica a la metafísica pretende mostrar el origen lingüístico de tal o cual error metafísico, más que atacar a la metafísica en general.

En los años treinta los filósofos del positivismo lógico negaron la posibilidad de la metafísica. Este movimiento se origina en Austria entre los partidarios de lo que se ha llamado el "Círculo de Viena". En su propuesta señalan que una proposición tiene sentido sólo a condición de ser lógica o matemática, o ser verificable por los sentidos en el transcurso de la experiencia. Una proposición acerca de Dios, del Absoluto, de la nada, de la metafísica, de la ética, etcétera, no es ni verdadera ni falsa, ni probable ni improbable, simplemente carece de significado. Una vez establecido el criterio de la significación, sea lógica o empírica, cualquier tipo de proposición que no se someta a tal requisito es simplemente absurda. De este modo se rechaza en su totalidad la teología natural y la metafísica. El expositor somero de esta postura fue el filósofo inglés Alfred Ayer, en su obra: *Lenguaje, verdad y lógica*.

Simultáneamente, y a diferencia de esta postura, surge el lógico y matemático inglés Alfred North Whitehead con su sistema metafísico, en su obra: *Proceso y realidad*.

El positivismo lógico es heredero del pensamiento de Hume, según el cual los libros que contienen razonamientos abstractos, sin relación a una cantidad o número, y razonamientos sin fundamento en la experiencia, con relación a hechos prácticos o a la existencia, deberían ser arrojados a las llamas por no contener sino «sofismas e ilusiones» que, en el positivismo lógico, serán sustituidas por el sin-sentido y el absurdo.

El positivismo lógico, como teoría de la significación, engloba dentro de su investigación el campo de la lógica y de las matemáticas así como las hipótesis verificables empíricamente. Esta corriente contemporánea se enfrenta con varios problemas a resolver, entre otros: la verificación de las proposiciones universales, la verificación de las proposiciones pasadas que se ven garantizadas por la evidencia del presente, el carácter «a priori» de los principios matemáticos y lógicos (Ayer). El problema que tiene que resolver esta corriente positivista, con su teoría de la verificación, alcanza a la ética y a la estética. ¿De qué manera se puede verificar la verdad o falsedad de una acción moralmente buena o mala, justa o injusta? Ayer se convierte en defensor de la teoría emocional de los juicios de orden ético y estético.

Moore sostenía que afirmar que una cosa es buena o mala es lo mismo que decir que es amarilla; la diferencia estriba en que el amarillo es una cualidad sensible y la

bondad o maldad es una cosa no natural ni sensible. “La posición del positivismo lógico de cara a las cuestiones de orden moral no se explica a partir de un examen directo del problema ético, sino que se deduce indirectamente de un ataque contra la metafísica.”<sup>24</sup> Para el positivismo lógico la ética se enmarca dentro de los juicios de valor.

Moore con su método había mostrado que el abuso del lenguaje había llevado al error a los metafísicos. Por su parte, el positivismo lógico negaba todo significado a las conclusiones metafísicas.

La obra de Wittgenstein, estudiada atentamente por los pensadores del Círculo de Viena, sirvió de catalizador a la formulación de las primeras tesis neopositivistas. Es claro que cae dentro de este objeto de estudio lo que se ha llamado la obra del primer Wittgenstein (*Tractatus*); en cambio, la evolución de su pensamiento interesa más a la filosofía analítica que al neopositivismo. Este segundo Wittgenstein, revela su nuevo rostro en su obra póstuma: *Investigaciones filosóficas (Philosophische Untersuchungen)*.

La síntesis neopositivista originaria, que hace confluír los temas del empirismo, de la lógica moderna simbólica y del análisis wittgensteiniano, en la *Concepción científica del mundo (Wissenschaftliche Weltauffassung)* es obra en particular de Schlick y de R. Carnap. La constitución de

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 44.

los conceptos empíricamente significativos es ilustrada por R. Carnap en su obra: *Construcción lógica del mundo* (*Der logische Aufbau der Welt*), en la cual, partiendo de los elementos base, entresacados de la experiencia vivida, se construyen axiomáticamente mediante las estructuras lógicas, los conceptos usados en la vida cotidiana y en la ciencia.

Uno de los componentes fundamentales del neopositivismo es la concepción empirio-criticista de Ernst Mach. El empirismo de Mach se presenta como una anticipación a los cambios característicos de la ciencia del novecientos y, al mismo tiempo, como una posible apertura hacia una interpretación adecuada de éstos: la polémica contra toda forma de apriorismo, la reducción del significado de todos los conceptos científicos a los «hechos» de las sensaciones, etcétera, se sirven de conceptos definidos operativamente por su referencia directa a la experiencia. Es claro el empirismo radical de Mach, como punto de partida; sin embargo, es claro, también, que él mismo no había reconocido la función primaria de la matemática y de la lógica en la estructura de la ciencia.

Otros de los componentes teóricos del neopositivismo lo constituye el complejo de investigaciones en el campo de la lógica formal simbólica y sus fundamentaciones matemáticas. Aquí es indispensable señalar la influencia de B. Russell, con su «realismo lógico», y la vía lingüística de Wittgenstein en su *Tractatus*. Es indudable que una

de las corrientes más significativas de nuestro siglo es el «Neopositivismo» o también llamado «Positivismo lógico» o «Empirismo lógico». Su origen histórico se ubica entre las dos guerras mundiales. Este movimiento surge de la discusión de aquel grupo de pensadores, científicos y filósofos, que formaron el Círculo de Viena (1929) representado por Frege, Russell, Whitehead, Carnap, Neurath, Hahn, entre otros.

Entre las contribuciones más notables, para la constitución del neopositivismo, se encuentran los integrantes de la «Escuela de Berlín» sobretodo a partir de 1930, cuando Carnap y Reichenbach asumieron la dirección de la revista «*Erkenntnis*» que, hasta 1940, fue órgano oficial de este movimiento.

Ideas del positivista lógico Rudolf Carnap en su obra *La superación de la metafísica por medio del análisis lógico del lenguaje*.

Desde su nacimiento la Metafísica ha sido una disciplina ampliamente cuestionada. Razones para ello no han faltado. Hay quienes se oponen a ella sustentando sólo la validez del conocimiento puramente empírico, más allá de éste se considera todo esfuerzo como erróneo; otros, la juzgan como inoperante y estéril tomando en consideración que su temática se aparta de los intereses propios de la vida cotidiana del hombre; algunos más, la interpelan basados en la pretensión que ella se ha esta-

blecido al rebasar los límites propios del entendimiento humano, lo más que puede concedérsele es el ofrecer una propuesta incierta.

La lógica moderna aparece como una alternativa de solución a los problemas de la metafísica. Positivamente, el análisis lógico del lenguaje nos esclarece el contenido de las proposiciones científicas y el significado de las palabras. En las ciencias empíricas posibilita la demostración de los conceptos particulares. Negativamente, nos muestra que la metafísica y todas las disciplinas, con contenidos de esta naturaleza, están envueltas por proposiciones que carecen de sentido. Los intentos fallidos de anulación de la metafísica vienen a ser ratificados por el análisis lógico del lenguaje. A esta tarea se le reconoce en la historia como la superación de la metafísica a través del análisis lingüístico. De este modo la metafísica está constituida por pseudoproposiciones, es decir por proposiciones de significación errónea, o, por palabras que tienen significado, pero, por su relación antisintáctica forman una proposición carente de sentido.

Me parece que la significatividad de una palabra está determinada por un referente real, por su derivación de proposiciones protocolares, por el establecimiento de las condiciones de verdad y por su modo de verificación. Toda palabra que no cumpla con estos requisitos mínimos dará lugar a la elaboración de pseudoproposiciones.

El inventar una palabra que no satisfaga los elementos señalados nos asocia con imágenes y sentimientos, productos psicológicos: así lo deseamos pero no es real. Si la metafísica no cumple con los requerimientos señalados, sus proposiciones resultarán carentes de significado.

La crítica que Carnap hace a la metafísica va más allá de la postura que adoptaron los llamados antimetafísicos anteriores; así lo ratifica en su siguiente texto:

...nosotros no consideramos a la metafísica como una «mera quimera» o «un cuento de hadas». Las proposiciones de los cuentos de hadas no entran en conflicto con la lógica, sino sólo con la experiencia; ellas tienen pleno sentido aunque sean falsas. La metafísica tampoco es una «superstición»; es perfectamente posible creer tanto en proposiciones verdaderas como en proposiciones falsas, pero no es posible creer en secuencias de palabras carentes de sentido. Las proposiciones metafísicas no resultan aceptables ni aun consideradas como «hipótesis de trabajo», ya que para una hipótesis es esencial la relación de derivabilidad con proposiciones empíricas (verdaderas o falsas) y esto es justamente lo que falta a las pseudoproposiciones.<sup>25</sup>

Sin embargo, es conveniente poner atención en algunas palabras que se encuentran en este fragmento como por ejemplo “es esencial la relación”; lo esencial nos remite a la naturaleza de la cosa y la relación, a la que aquí se

<sup>25</sup> Rudolf Carnap, *La superación de la metafísica por medio del análisis lógico del lenguaje*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1961, pp. 466-467.

refiere, nos conecta con el concepto de causalidad necesaria, ambos son conceptos metafísicos.

Son muchos los problemas que se le plantean a la metafísica, desde la inapropiación del uso del término *ser* hasta la elaboración de proposiciones carentes de sentido, la confusión de términos, la aplicación inadecuada, la asignación de sentido, etcétera. Pero, en última instancia nos topamos con un tipo de conocimiento que no es accesible a la ciencia empírica. El criterio de validez de una proposición está determinado por el método de la verificación. Así lo sostiene Carnap: "Por ello una proposición, cuando dice algo, sólo puede enunciar un hecho empírico. Algo que estuviera en principio más allá de lo experimentable no podría ser dicho, ni pensado, ni planteado."<sup>26</sup> El análisis lógico establece normativamente que el conocimiento no debe suprimir ni exceder los límites de la experiencia. El mismo dictamen debe ser aplicado a las disciplinas que tienen por objeto de estudio los valores, la belleza y la existencia del ser supremo. "Pero entonces, ¿qué es lo que queda para la filosofía si todas las proposiciones que afirman algo son de naturaleza empírica y pertenecen por tanto a la ciencia fáctica? Lo que queda no son proposiciones, no es una teoría ni un sistema, sino exclusivamente un *método*, esto es, el del análisis lógico".<sup>27</sup>

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 472.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 474.

Esta tarea es reconocida por los analíticos lógicos como "filosofía científica" en oposición a toda metafísica.

El único puesto que estos autores conceden a la metafísica es el de ser un producto del deseo ante las expectativas de la vida o una especie de sucedáneo ante los infortunios que le aquejan (recordemos aquí la teoría de los tres estados de Augusto Comte).

### A modo de conclusión

Se entiende por *Filosofía de la Ciencia el análisis e interpretación filosóficos* de los procedimientos y resultados de la ciencia misma. Tarea ardua que se han echado a sus espaldas los filósofos de la ciencia, quienes buscan que la filosofía y la ciencia se den cita en esa difícil encrucijada. Bástenos mencionar que esta dificultad salta a la vista al constatar que es muy distinta la percepción y lectura hecha por un estudiante de la ciencia y la otra hecha por un estudiante de filosofía. Sus intereses, preocupaciones y procedimientos son diferentes.

Parece que el quehacer fundamental del filósofo de la ciencia, del epistemólogo o del metodólogo es buscar y presentar la "fundamentación" de las ciencias. Pero, tampoco en este quehacer tan delicado se han puesto de acuerdo. Lo que nos indica lo escabroso que es saber cuál es el objeto propio de cada uno de ellos. Serrano

nos dice al respecto: "El que no todos los actuales epistemólogos, filósofos de las ciencias, metodólogos, estén de acuerdo en la asignación del objeto de su disciplina puede explicarse muy bien –entre otras causas– debido a que entienden de diversa manera la fundamentación que la filosofía hace de la ciencia".<sup>28</sup>

*Epistemología.* En su sentido originario, etimológico, (επιστημη) significa: ciencia, arte, conocimiento. Para los griegos fue un tipo de conocimiento paradigmático al cual deberían asemejarse las demás formas de conocimiento. Esta concepción les permitió establecer la diferencia entre conocimiento verdadero (επιστημη) y conocimiento de opinión (δοξα), cosa que se puede constatar claramente en la obra de Platón. Las características que le asigna Velarde al auténtico conocimiento son: articulación (justificación) y verdad. "El conocimiento requiere, no mera consistencia, sino coherencia explicativa de fundamentación y, por tanto, verdad. La opinión puede ser verdadera; pero en tal caso son verdades sueltas no encadenadas (como las estatuas de Dédalo) en un sistema coherente".<sup>29</sup>

La diversidad de significados que se le han atribuido a la epistemología ha provocado su identificación con la teoría del conocimiento (gnoseología), con la teoría crí-

<sup>28</sup> Serrano, Jorge, *Filosofía de la CIENCIA*, México, Trillas, 1990, p. 27.

<sup>29</sup> Cfr. Muñoz, Jacobo y Velarde, Julián, *Compendio de Epistemología*, Madrid, Trotta, 2000, p. 205.

tica (Kant), con la teoría de la ciencia, etcétera. Veamos este ejemplo:

... en la tradición francesa, -dice Velarde- la relación entre epistemología y filosofía (o teoría) del conocimiento es la de inclusión: la epistemología se limita a una especie de conocimiento: el científico. Surgen, así, las epistemologías regionales: epistemología de las matemáticas, epistemología de la física, epistemología de la biología, epistemología de las ciencias humanas, etc. (Piaget, 1967).<sup>30</sup>

En estos mismos términos, la epistemología, como teoría del conocimiento, coincide con la doctrina de grandes filósofos, quienes la veían como una rama de la filosofía, al igual que la ética, metafísica u ontología; por ello es que trata con ideas específicas sobre un campo concreto del conocimiento o de las ciencias.

En cuanto a *Método* se refiere, parece que la mejor opción ha sido determinada por la seguridad (eficiencia, éxito) en la obtención de los "buenos" resultados. Y, como éstos están fuertemente vinculados con el procedimiento empírico, entonces éste parece ser el método más apropiado para la adquisición de conocimiento científico. Sin pretender menospreciar la validez de este procedimiento, justo para las ciencias naturales, también quiero expresar que, tanto para la filosofía como para las ciencias humanas y sociales, el método más pertinente es el que encuentra

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 208.

su justificación en el *rigor* de sus razonamientos, procedimientos y resultados, todos ellos en correspondencia con la realidad, objetividad y verdad.

Finalmente tengo que advertir que este conflicto (crisis) entre las ciencias naturales y las ciencias sociales tiene de fondo la crisis de la propia autocomprensión del hombre.

### Bibliografía

- Belaval, Y. (Coordinador) *La filosofía en el siglo XX. Historia de la filosofía vol. 10*, México, Siglo veintiuno, 1981.
- Carnap, R. *La superación de la metafísica por medio del análisis lógico del lenguaje*, México, UNAM (Centro de Estudios Filosóficos), 1961.
- Habermas, J. *Conocimiento e interés*, Buenos Aires, Taurus, 1990.
- Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa I. Racionalidad de la acción y racionalidad social*, Buenos Aires, Taurus, 1987.
- Mardones, J. M. *Filosofía de las ciencias humanas y sociales. Materiales para una fundamentación científica*, Barcelona, Anthropos, 1991.
- Muñoz, J. y Velarde, J. *Compendio de Epistemología*, Madrid, Trotta, 2000.
- Serrano, J. *Filosofía de la CIENCIA*, México, Trillas, 1990.

Velasco Gómez, A. (), "Filosofía de la ciencia, hermenéutica y ciencias sociales" en *Ciencia y Desarrollo*, núm. 125, noviembre-diciembre: México, CONACYT, 1995, pp.68-81.

Xolocotzi, Ángel, *Fenomenología viva*, Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2009.