

Perfil de la nueva EPISTEMOLOGÍA

Segunda edición

Mauricio Beuchot Puente
Luis Eduardo Primero Rivas



**PUBLICAR
AL SUR**

EDITORIAL
UN PROYECTO COPIS



Mauricio Beuchot Puente

Mauricio Beuchot, creador de la hermenéutica analógica y del nuevo realismo analógico. Investigador Emérito de la UNAM y del Sistema Nacional de Investigadores; filósofo de reconocido prestigio internacional con una gran cantidad de libros, artículos y conferencias impartidas en múltiples foros y espacios. En la UNAM se desempeña en el Instituto de Investigaciones Filológicas.

Portada

Hércules lucha contra la Hidra de Lerna

Imagen tomada del cuadro de Francisco de Zurbarán pintado en 1634 y exhibido en el Museo del Prado, Madrid, España.

Perfil de la nueva epistemología
Segunda edición

Consejo editorial

DR. BEUCHOT MAURICIO -
*Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM),
México*

DR. CASTRO SIXTO -
Universidad de Valencia, España

DR. CÚNSULO RAFAEL ROBERTO -
*Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino,
Tucumán, Argentina*

MTRA. ESMENIA PACHECO DA SILVA BARBARA -
Brasil, São Paulo, padê editorial

DRA. GANEM ALARCÓN PATRICIA - MÉXICO -
*Secretaría de Educación Pública y Grupo
"Loga Escuelas en Red".*

DR. GRONDIN JEAN -
Universidad de Montreal, Canadá

DRA. GUERRERO MC MANUS SIOBHAN FENELLA -
UNAM - *Centro de investigaciones interdisciplinarias en
Ciencias y humanidades*

DRA. PONTÓN RAMOS CLAUDIA - UNAM -
*Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la
Educación*

DR. PORTER LUIS - MÉXICO -
*Profesor jubilado de la Universidad Autónoma Metropolitana
Xochimilco, Ciudad de México.*

MTRO. SANEN LUNA ALBERTO - MÉXICO -
Hospital Psiquiátrico Infantil Dr. Juan N. Navarro

Mauricio Beuchot y Luis Eduardo
Primero Rivas

Perfil de la nueva
epistemología
Segunda edición



Beuchot Puente, Mauricio

Perfil de la nueva epistemología / Mauricio
Beuchot Puente y Luis Eduardo Primero Rivas.

– 2ª ed. – México : Publicar al Sur, 2022.

193 p. ; 21 cm.

Incluye bibliografía.

ISBN: 978-607-99662-3-2

1. Teoría del conocimiento. I. Primero Rivas, Luis
Eduardo, coaut.

CDD: 121

LC: BD175

Segunda edición: enero de 2022

© Derechos reservados por los autores

D. R. © 2022 Sello Editorial Publicar al Sur

Publicar al Sur, Calle Xaxalco Mz5 lt4 san Miguel
Topilejo, Tlalpan, Ciudad de México, c. p. 14500.

El dominio en la Web es <http://publicaralsur.com/>

Usuario del registro nacional de editores:
Pis200305196

Este libro se publica luego de un dictamen por el
sistema de doble enmascaramiento (“doble ciego”),
según los criterios vigentes en la política editorial
actual.

Diseño y cubierta: Equipo editorial de Publicar al Sur.

Impreso en México / Printed in Mexico

ÍNDICE

Presentación de la segunda edición	9
Introducción	23
Capítulo 1 Recuento del positivismo: bosquejo de su historia y tendencias hasta finales del siglo XIX, Luis Eduardo Primero Rivas	29
Capítulo 2 Epistemología en la filosofía analítica y en la postmodernidad, Mauricio Beuchot	73
Capítulo 3 La revolución científica contemporánea: el giro hermenéutico, Luis Eduardo Primero Rivas	95
Capítulo 4 Hacia un realismo analógico, Mauricio Beuchot	123
Capítulo 5 Epistemología y educación, Luis Eduardo Primero Rivas	145
Capítulo 6 La nueva epistemología analógica en el marco de la filosofía actual, Mauricio Beuchot	167
Bibliografía	187

PRESENTACIÓN

Luis Eduardo Primero Rivas

La edición inicial del libro *Perfil de la nueva Epistemología* se publicó en el mes de junio del año del 2012, hace diez años considerando la difusión de su segunda edición; su publicación produjo muchos y buenos resultados. El volumen se presentó poco después de su divulgación en la Universidad Pedagógica Nacional de México (UPN), en su Unidad Central Ajusco, iniciando un viaje productivo.

En aquel entonces se realizaba un evento académico anual en la Unidad Central Ajusco de la UPN —la *Jornada Pedagógica de Otoño*— y en la del 2012 me invitaron a ofrecer una conferencia sobre el libro que simultáneamente produjo como resultado que las autoridades de ese tiempo me pidieran fundar un seminario sobre el tema. De aquí surgió el Seminario Permanente de Investigación sobre la Nueva Epistemología, cuya sigla es SPINE. Este sitio de encuentro académico también creció rápidamente al punto que las autoridades ofrecieron crear un Portal Web para el seminario, mismo que comenzó a funcionar en el año 2014, y en la actualidad se mantiene activo. Puede visitarse en <http://spine.upnvirtual.edu.mx>

En este portal difundimos¹ las actividades del seminario y gratuitamente muchas publicaciones, informes de investigación, convocatorias, difusión de eventos y actividades de diversos tipos. Simultáneamente van quedando registradas las “bajadas” de los textos. A la fecha en que inicio la redacción de esta “Presentación a la segunda edición de *Perfil de la nueva epistemología*”, son 1957 las *bajadas* de la edición original, lo que amerita más que sobradamente que se publique una segunda, que ofrece algunas partes novedosas destinadas a la mejor redacción de algunas pequeñas partes de los capítulos originales, actualización de ciertas aseveraciones y referencias y un capítulo de Mauricio Beuchot especialmente escrito para esta ocasión —el sexto, titulado “La nueva epistemología analógica en el marco de la filosofía actual”— que redondea las tesis ofrecidas en el libro, con una magnífica ubicación en la filosofía

¹Escribo “difundimos” apegándome a la campaña de la «e» que impulso desde hace muchos años, y así evito escribir “difundimos”, término tradicional y patriarcal. Puede consultarse sobre este asunto, del lenguaje incluyente y/o inclusivo, el desarrollo detenido que presento sobre este tema en el primer capítulo de mi libro *Las malas palabras de la pedagogía de lo cotidiano* (Ed. Publicar al Sur, 2020), titulado “Buscar un lenguaje incluyente para la mejor convivencia colectiva: la campaña de la «e»”. El asunto del lenguaje también se asocia a la manera de conocer, y desde la nueva epistemología se recupera los aportes del feminismo histórico, para hacer cambios en el lenguaje, especialmente en el dominante: el patriarcal. Este volumen se obtiene gratuitamente en <https://publicaralsur.com/>

contemporánea, lo cual es muy importante, pues incluso Beuchot la lleva a la poscolonial.

La edición original ofreció como “Anexo” la “Bibliografía sobre el positivismo en México”, y en esta segunda difusión omitimos difundirla pues actualmente es muy fácil obtenerla, incluso actualizada, gracias a los recursos de búsqueda por la Web.

Al releer los capítulos de la primera edición, Mauricio Beuchot y quien esto escribe, concluimos que siguen siendo vigentes, productivos y pueden continuar impulsando la producción asociada a la nueva epistemología analógica, la cual ha generado una serie continua de libros, tesis de licenciatura y de grado, artículos en revistas... que van conformando una historia aún por escribir. Para dar una idea de ella, presentamos enseguida y exclusivamente, la lista de los libros publicados hasta la fecha en el ámbito de la epistemología perfilada hace diez años:

Libros publicados en el contexto de la nueva epistemología analógica

1. *Perfil de la nueva epistemología* (2012), en coautoría con Mauricio Beuchot, Publicaciones Académicas CAPUB (Col. Biblioteca de Filosofía y Educación # 1), México.
2. *Desarrollos de la nueva epistemología* (2015), L. E. Primero Rivas y M. Beuchot, Sello Editorial de la Universidad del Cauca, Popayán, Colombia.
3. *El ABC de la nueva epistemología* (2017), Ulises

Cedillo Bedolla y Diana Romero Guzmán, Editorial Torres Asociados, México.

4. *La nueva epistemología y la salud mental en México* (2017), co-cordinado por L. E. Primero Rivas y Marcela Biagini Alarcón, coedición UPN-MX e Instituto Nacional de Psiquiatría Ramón de la Fuente Muñiz, México.

5. *Cuadernos de epistemología # 8* (2018), co-cordinado por Mauricio Beuchot y L. E. Primero Rivas, Sello Editorial de la Universidad del Cauca, Popayán, Colombia.

6. *Nueva epistemología, sentido común, vida universitaria* (2018), co-cordinado entre Luis Eduardo Primero Rivas y Magda García Quintanilla, Editorial Torres Asociados, México.

7. *Hermenéutica analógica y nueva epistemología: nexos y confines* (2019), co-cordinado entre L. E. Primero Rivas y M. Beuchot, Editorial Torres Asociados, México.

8. *Crítica o teoría del conocimiento – El realismo analógico* (2020), de Mauricio Beuchot Puente, Publicar al Sur, México.

9. *Hermenéutica analógica: nuevo humanismo e inclusión ética* (2021), L. E. Primero Rivas, coordinador, Editorial Publicar al Sur, México.²

²Es importante indicar que estas publicaciones se obtienen gratuitamente en <http://spine.upnvirtual.edu.mx> o en el portal de la editorial: <https://publicaralsur.com/>

Apuntes para una historia sin escribir

La historia contenida en el impacto de la primera edición del libro *Perfil de la nueva epistemología* está aún sin redactarse y para hacerlo deberían recuperarse sus acontecimientos, participantes, resultados, contextos de creación de su extensa producción, así como hacer el recuento de los significados senso-simbólicos generados por las tesis de la nueva epistemología analógica, incluso de las resistencias producidas y que generan, toda vez que el cambio epistemológico posee opositores, surgidos desde diversas fuentes operadas por agentes que prefieren mantenerse en sus posiciones antes que disponerse a la transformación histórica en marcha.

La historia por redactar debería recobrar las referencias de lo acontecido así como sus consecuencias en las personas involucradas, toda vez que el cambio epistemológico actual es un proceso vigente, dinámico y que seguirá dando resultados, pues se asocia con transformaciones mayores vinculadas a modificaciones políticas de los países, que pueden impulsar cambios profundos en las formas de vivir nacionales, favorables a las mayorías de sus poblaciones y perjudiciales a las minorías que han detectado los poderes convencionales y ven en peligro sus ganancias desorbitantes e inmorales, junto a una pérdida creciente de su poder tradicional.

La historia por escribir de las consecuencias de la primera edición de *Perfil...* también deberá recobrar los logros en la titulación y graduación de estudiantes incorporados en el SPINE tanto a

nivel de licenciatura, maestría y doctorado, pues el seminario se convirtió en un semillero de investigadores; también deberán registrarse los vínculos internos entre las diversas áreas académicas de la UPN, y las asociaciones interinstitucionales e internacionales del seminario, que ha dado y generan procesos de producción cada vez más intensos y valiosos. Estos vínculos se pueden identificar con un recorrido del Portal del SPINE.

Este crecimiento de la propuesta formulada en el año del 2012 amerita examinar por qué se ha dado, y favorece presentar una síntesis del contenido básico de la nueva epistemología analógica, mostrada en el siguiente apartado final, que sugiere las razones de su crecimiento.

Recapitulación de las tesis primigenias de la nueva epistemología analógica

1. La nueva epistemología es una propuesta histórica inspirada en la obra de Thomas Samuel Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, que a mitad del siglo XX percibió los cambios epistemológicos en marcha desde aquel entonces, que modificaban al positivismo realmente existente, surgido desde las tesis iniciales de A. Comte.
2. Esta propuesta epistemológica es una construcción sintética que aglutina sin amalgamar diversas epistemologías surgidas a mitad del siglo XX, convertidas en alteradoras de diversas tradiciones favorables al capitalismo.

Los primeros tres capítulos del libro reconstruyen estas tendencias epistemológicas.

3. La epistemología analógica es transformadora y, como norma del trabajo realizado por quienes hacen la ciencia, impulsa una producción científica favorable a las personas —y no al capital, al comercio, al mercado—, que fundada en una nueva conciencia histórica, lucha contra los destrozos generados por la ciencia capitalista —comercial— que dejó de prever el calentamiento global del planeta Tierra, la contaminación de sus aguas, tierras, aires y de la vida misma, en todas sus expresiones, para ser favorable a una buena vida de las personas y sus colectivos.
4. La propuesta resaltada al ser favorable a la vida en general y a la humana en particular, recupera el sentido y significado del ser humane, bajo el supuesto primigenio que el trabajo científico es su producto y tiene consecuencias para la vida humana y la vida del conjunto del planeta. Por esta situación es indispensable asociarla a una antropología filosófica explícita, capaz de concretarse en una antropología de la ciencia, apta para identificar a los agentes científicos, sus maneras de organización, de actuación, trabajo, vida y producción, para que así se puedan especificar los intereses de los trabajadores de la ciencia: si se asocian a los propios del capital o a los benéficos al ser humane y al planeta Tierra.
5. La nueva epistemología analógica por estos contextos se asocia ineludiblemente a la ética,

bajo el supuesto primigenio de que ella debe estar al servicio de la vida humana y lejos de los intereses de los capitalistas, que siempre optan por su beneficio privado, dejando de lado el interés común y el buen vivir.

6. Estas especificaciones conducen a tesis más precisas, presentadas en este apartado:

La nueva epistemología posee estas características especiales:

- I. Es comunicativa (por hermenéutica y dialógica). Desde esta analogía surge la importancia de la antropología de la ciencia, construcción conceptual vinculada a la obra de Larissa Adler Lomnitz y hoy pensada como la “práctica” científica por relevantes investigadores contemporáneos.³
- II. Surge de un ejercicio (o realización) de un conocimiento adulto. De aquí que se la asocie a una antropología fi-

³Sobre la antropología de la ciencia puede revisarse el ensayo “La producción del conocimiento desde la antropología de la ciencia”, escrito por mí en coautoría con R. A. Díaz Ramírez, publicado en la Revista *Analogía filosófica* (ISSN 0188-896X), Año 29, julio-diciembre del 2015, No 2, ps. 45-62. Puede obtenerse gratuitamente en: <http://spine.upnvirtual.edu.mx> Sobre la práctica de la ciencia véase a Sergio F. Martínez y Xiang Huang en *Hacia una filosofía de la ciencia centrada en prácticas*, México, Bonilla Editores / Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, 2015.

losófica y por derivación a una teoría de la personalidad, para recuperar la maduración de la persona, recordando los aportes de las psicologías del desarrollo, en concreto la de Jean Piaget (y simultáneamente la de S. Freud). La psicología del desarrollo a su vez suscribe y/o reconoce, la realidad de la construcción humane. Condición que simultáneamente supone o avala:

- III. La conciencia, conceptuada como un eje central, prioritario e indispensable de la práctica adulta. La conciencia es la capacidad de significar deliberada y discernidamente lo que entra en la atención de la persona, y es tanto individual como social y/o colectiva. De aquí que haya que especificar que:
- IV. La conciencia individual surge en la vigilia, al estar despiertes, y nos sirve para orientarnos en el día a día, en la vida cotidiana. Como capacidad para actuar intencional y sensatamente, nos orienta en el hacer y su programación. En general es útil para el gobierno de nuestra acción e incluso de nuestra autopercepción, y central o definitoria para programar nuestra actividad y por derivación nuestra vida y, claro, nuestro saber o el ejercicio de nuestro conocer. Esta línea de realidad y reflexión se puede

asociar a la ignorancia e incluso a El Mal, situaciones también investigadas en el SPINE.

- V. La conciencia social es la capacidad de un colectivo y/o sociedad para discernir o gobernar su actividad común, y engloba la conciencia de las personas que integran el colectivo, siendo de todas maneras mayor que los saberes individuales y/o singulares.
- VI. Las conciencias —individual o colectiva— tienen otra característica primigenia y en extremo significativa: son genéticas e históricas. Esto es: tienen un proceso de conformación que produce una historia. Es decir: es el saber pensado y descifrado de los devenires de la persona y/o su sociedad, para situarse en su mayor momento de construcción; lo cual conduce a conocer según un desarrollo para ubicarse en una frontera temporal. Esta condición, proporción y/o analogía, asociada a la teoría de la personalidad referida, conduce a la maduración de la persona, el culmen de su construcción infanto-adolescente. Dicho de otro modo: la conciencia individual surge al final del desarrollo infanto-adolescente y brota de la capacidad de manejar y operar las abstracciones formales

establecidas por Piaget para el término de la adolescencia.

VII. Por el contexto significativo de la nueva epistemología analógica, importa distinguir particularmente la conciencia personal sobre nuestro saber o el ejercicio de nuestro conocer, para significar cómo conocemos y en particular, de qué manera sabemos que conocemos referencial, científica o profesionalmente. Sobre entendiendo que poseemos una capacidad adulta para conocer, esto es que tenemos una maduración psico-cognitiva adecuada, entonces podemos saber conscientemente cómo significamos lo conocido, y aquí es imprescindible desplegar las virtudes epistémicas al conocer.⁴

VIII. Sin embargo, para llegar al ejercicio de las virtudes epistémicas es imprescindible saber sobre nuestra maduración psico-cognitiva, para estar al tanto de nuestras condiciones y/o circunstancias psicológicas al conocer, distinguiendo factores como estos:

- a) La capacidad individual y/o personal de descentrarse del sí

⁴En el capítulo sexto de este libro, Mauricio Beuchot presenta nuevos desarrollos sobre las virtudes epistémicas al referir a E. Sosa.

- mismo, superando el auto centrismo infante-adolescente, y conociendo o significando como un adulto.
- b) Derivado de lo anterior se desprende el reconocimiento de los otros que me rodean, y de este saber de las demás personas de mi entorno, el tratarlas como adultos —o personas en la infancia y/o adolescencia, que requieren de un trato especial— ejerciendo una buena disposición cognitiva para identificarles, significarles, respetarles y escucharles en su comunicación, buscando dar con su realidad, la que simultáneamente nos alberga.
 - c) De tenerse esta disposición para dar con lo real en donde nos encontremos, es viable también contener una buena actitud comunicativa y de vinculación interpersonal, favorable a una adecuada moral. Esta circunstancia nos conduce a otro factor —proporción, elemento, determinación o analogía—, indispensable para el buen vivir: normar el comportamiento personal con una ética útil para la buena vida.
- IX. Como resultado de lo dicho se puede obtener esta primera conclusión: la nueva epistemología se asocia ineludible e íntimamente con una teoría del conocimiento, que en realidad es previa a la misma epistemología,

pues ésta, al asociarse con el saber científico, es derivada del conocer en general, vinculado a factores como los destacados, en especial a los procesos de formación de la persona, su correlativa adultez y/o maduración, que conlleva las simultáneas capacidades cognitivas destacadas, que de realizarse o existir, pueden conducir al saber y hacer del trabajo científico, el espacio pragmático y significativo de la epistemología.

- X. Esta circunstancia nos lleva de nuevo a pensar sobre nuestras capacidades gnoseológicas, y en el supuesto de tenerlas en sus determinaciones adultas, nos permitirán poseer la actitud o disposición de ejercer una característica primordial de la nueva epistemología, constituida como un impulso epistemológico y ético: dar con la realidad.
- XI. El asunto de la realidad nos conduce a destacar que el conocimiento científico (así como el filosófico) se ocupa de descifrar la situación que se desea conocer; y también nos lleva al asunto de la ontología; esto es, del ser de la realidad.

Simultáneamente este factor nos dirige a la definición de la realidad, y en consecuencia a cómo

la significames. Como es un asunto de especial atención en la nueva epistemología analógica, adelantemos que las reflexiones que encontrará en esta segunda edición del *Perfil de la nueva epistemología* le conducirán al asunto del *nuevo realismo* y los desarrollos de la filosofía contemporánea, tal como los presentará Mauricio Beuchot en el capítulo final de esta edición.

Ajusco, Ciudad de México, 6 de enero del 2022

INTRODUCCIÓN

Mauricio Beuchot

En este libro Luis Eduardo Primero Rivas y yo tratamos de concentrarnos en los problemas de la epistemología o teoría del conocimiento. En un principio se habló de crítica, luego de gnoseología y recientemente de epistemología. Se decía que la epistemología general era la teoría del conocimiento en cuanto tal y la epistemología especial era la filosofía de la ciencia o de las ciencias. Por eso la epistemología es usada tanto para la crítica del conocimiento como para la lógica de las ciencias. Aquí le daremos sobre todo el sentido general de una teoría crítica del conocimiento.

Para abordar ese tema tan vasto y difícil es necesario acudir a su historia, por eso tratamos de aportar una breve historia de la epistemología, en la que se pueda ver cómo surgieron los problemas del conocimiento y se desarrollaron las soluciones que se han aportado para ellos. De esta manera quedará más claro por qué se han planteado y resuelto dichos problemas, sobre todo en la historia más cercana, en el positivismo y en la postmodernidad.

Estos aspectos o momentos de la historia suelen ser bipolares: el primero, el del moderno positivismo, es el reinado de la univocidad, con sus pretensiones de un conocimiento claro y distinto, y el segundo, el de la postmodernidad, es el

imperio de la equivocidad, con su deriva hacia un relativismo exagerado.

Por eso ha hecho falta una postura intermedia en el tema del conocimiento, y es la que nos daría la analogía o el equilibrio proporcional, ya que la analogía significa proporción. Es el intento de equilibrar el deseo del conocimiento dentro de los límites que tiene, sin el ideal incumplible del conocimiento unívoco ni la derrota desesperanzada del conocimiento equívoco. Se coloca en medio de los dos y trata de asegurar lo que es humanamente alcanzable.

Siempre se ha soñado con unos alcances ilimitados del conocer, como en la actitud unívoca; y, como esto es inalcanzable humanamente, la reacción ha sido caer en la decepción del conocimiento, que es la actitud equívoca, la de un relativismo extremo, que conduce al subjetivismo y acaba llevando al escepticismo y al nihilismo.

Para evitar esos extremos, el de un univocismo paranoide y un equivocismo esquizoide, proponemos un analogismo que nos centre en el equilibrio de fuerzas; y, después de la sana humillación de ver los límites del conocer, podamos aceptar sus alcances con un optimismo moderado y realista.

Es, en el fondo, una actitud realista la que proponemos aquí. Pero no la de un realismo ingenuo que raye en el univocismo y sus pretensiones desmedidas, como tampoco la de un relativismo extremo que conduzca al escepticismo del equivocismo, sino la de un realismo moderado que es el propio del analogismo que tratamos de construir.

Tenemos la confianza de que esta epistemología analógica, con su realismo analógico, ayude a muchos a transitar en el camino de la crítica del conocimiento, y les dé una teoría del conocimiento más segura y adecuada. Por lo demás, es la postura epistemológica que corresponde a una hermenéutica analógica y a una pedagogía analógica de lo cotidiano, que es lo que ambos autores sostenemos y hemos querido desarrollar a lo largo de ya muchos años.

Al adentrarse en la lectura encontrará que el primer capítulo —Recuento del positivismo: bosquejo de su historia y tendencias hasta finales del siglo XIX—, escrito por Luis Eduardo Primero Rivas, permite reconstruir una historia básica del positivismo, remontándose hasta sus orígenes en Condorcet y Saint-Simon, y ofreciendo su desenvolvimiento en el siglo XIX, hasta llegar a comienzos del siglo XX, cuando se ha conformado lo que Primero Rivas denomina el *positivismo realmente existente*.

El segundo capítulo, llamado *Epistemología en la filosofía analítica y en la postmodernidad*, escrito por mí y referido a la epistemología en el siglo XX, recupera el positivismo en el pasado siglo, ofreciendo sus desarrollos y las consecuencias producidas en la segunda mitad del siglo, cuando surge la postmodernidad, y la epistemología se abre a nuevos desenvolvimientos que buscamos presentar en este libro.

El tercer capítulo, escrito por Primero Rivas, se titula *La revolución científica contemporánea*:

el giro hermenéutico, y hace un recuento de las variaciones epistemológicas y metodológicas producidas por la hermenéutica filosófica, y las demás epistemologías alternativas al positivismo, vía una recuperación de autores clásicos, que van desde H-G Gadamer y los hermeneutas de la sospecha, pasando por epistemólogos como G. Bateson, y F. Varela, autores que favorecen las nuevas epistemologías, al tiempo que permiten fortalecer la hermenéutica, como opción filosófica de la contemporaneidad.

El capítulo siguiente, el cuarto (*Hacia un realismo analógico*), escrito por mí, presenta la epistemología analógica, y permite conformar el *Perfil de la nueva epistemología*.

El capítulo final, el quinto, llamado *Conclusiones: epistemología y educación*, recupera el análisis de largo plazo de la formación histórica de la ciencia contemporánea, para ubicar el efecto del positivismo en su concepción, vía su influjo en los sistemas nacionales de educación de la época, y su significado histórico en la construcción del mundo actual, al cual se lo presenta en su crisis contemporánea.

El capítulo concluye perfilando la epistemología que presentamos como nueva, y que anuncia una nueva forma de entender, comprender y hacer el conocimiento científico, concebido desde la hermenéutica analógica y los aportes de las diversas epistemologías recuperadas en el recuento realizado en este libro, seguramente sugerentes para aquellos que buscan ir más allá del positivismo y sus efectos.

El libro concluye con un Anexo que ofrece la bibliografía sobre el positivismo encontrada por Luis Eduardo Primero Rivas en las bibliotecas mexicanas, y constituye un valioso material para continuar escribiendo la historia que desentrañe el surgimiento, conformación, consolidación, apogeo y decadencia de esta filosofía, que nos ha acompañado por largo tiempo, pero que ahora va quedando desplazada por un nuevo paradigma, como desde hace tantos años pronosticó T. S. Kuhn, con premoniciones que han confirmado sus tesis¹.

Les invito a adentrarse en la lectura del libro, que seguramente resultará benéfica.

Abril del 2012

¹Téngase en cuenta que esta es la “Introducción” a la primera edición, y que en esta segunda dicho “Anexo” fue excluido. Nota del Editor.

Capítulo 1:

Recuento del positivismo: bosquejo de su historia y tendencias hasta finales del siglo XIX

Luis Eduardo Primero Rivas

La filosofía comenzada a estudiar es la conformada como predominante en el mundo Occidental desde el inicio del último cuarto del siglo XIX —digamos sobre el paradigmático año de 1875—, y es la comprensión del mundo, la vida y la historia construida como hegemónica en la edificación del mundo contemporáneo, vigente hasta aproximadamente un siglo después —asumamos el 1975 como otro año de referencia—, cuando de ser el paradigma prevaleciente, comienza a ser desplazado por la emergencia de nuevos modelos de entender el hacer científico, paradigmas emergentes en confrontación con el positivismo, que pueden ser entendidos según las dinámicas estudiadas por Th. S. Kuhn en su libro clásico *La estructura de las revoluciones científicas*.

El positivismo tiene antecedentes lejanos y cercanos, vinculados por su formalización matemática, o su apego a la cuantificación de las proporciones, característica histórica surgida de la necesidad moderna por cuantificar, recurso intelectual requerido para dominar el hacer sobre

la naturaleza, destino indispensable de la clase social post-medieval, necesitada del control del medio ambiente para trazar puentes, mejorar caminos, construir barcos, rutas marítimas de navegación, conservación de alimentos, teñido de las ropas requeridas por el incesante movimiento del cambio histórico-social que promovían y llamarán *progreso*; entre otras muchas cosas.

Los modernos —para el caso burgueses— igualmente estarán requeridos de conocer la fisiología animal y humana, así como las mejores aleaciones para construir los ejes de sus carretas y los cañones y armas cortas requeridas por las guerras de conquista a realizar, para ir construyendo la modernidad a sangre y fuego, según las consecuencias intencionales e inintencionales del *progreso* moderno, centrado y referido a la cuantificación de la naturaleza y del mundo.

La parte científica más luminosa y conocida del Renacimiento —la revolución copernicana—, está paradigmáticamente asociada a la matematización y su triunfo histórico se asienta en el impacto social causado por la comprensión de las órbitas planetarias, intelección realizada gracias a la matemática moderna, sistematización que comienza a conformarse como el gran recurso para hacer ciencia, y el paradigma inspirador del conocimiento requerido en la modernidad: aquel que podía alcanzar con grande precisión las proporciones componentes de la naturaleza a considerar, tomada desde la inmensidad del cosmos —saber requerido para trazar las rutas marítimas—, o la pequeñez de las sustancias químicas

de los alimentos, que debían ser cuantificadas propendiendo su conservación, ante la carencia del frío controlado, recurso técnico-científico alcanzado hasta muy avanzada la modernidad, al inventarse los refrigeradores *modernos*, un subproducto del dominio de la energía eléctrica.

La matemática moderna, y su poder cuantificador, será el hilo conductor que recorre la modernidad y la referencia básica para entender al positivismo, filosofía que tendrá un antecedente directo en Claudio Enrique de Saint-Simon (1760-1825), quién será una de las inspiraciones de su padre histórico —Augusto Comte—, y un medio para arribar al filósofo inspirador del positivismo:

Juan Antonio de Condorcet (1743-1794)¹

Saint-Simon es el antecedente intelectual directo de Augusto Comte, pero ambos se enmarcan en una tradición nacida en el siglo XVIII, y especificada en Juan Antonio de Condorcet, autor francés por estudiar para ver en él los elementos después desarrollados en la línea socio-filosófica que empezamos a estudiar.

Los filósofos, como las ideas, son producto de su momento histórico, y ambos se concretan en una nacionalidad dada, en otras palabras, en una formación social específica. Condorcet y Saint-Simon, los autores que nos ocupan, son franceses, como Kant, Hegel y Marx son alemanes. Es decir:

¹Marie-Jean-Antoine-Nicolas de Caritat Marqués de Condorcet.

en los dos grupos de filósofos mencionados actúan prácticas sociales distintas que van a dar productos filosóficos diversos; si la línea dialéctica es filosófica y desemboca con Marx en el tema socioeconómico, la línea francesa es sociológica desde el principio y el tipo de filosofía que elabora es en general menos abstracta que la alemana. Justamente su tendencia a lo preciso, diáfano, ordenado o simple conformará su positividad² que encontrará su forma especial de manifestación en el lenguaje de la matemática, modelo intelectual encontrado desde Condorcet cuando plantea su *matemática social*, antecedente de la *física social* comtiana. Quizá, en el fondo, se puede entrever la presencia de Renato Descartes³.

Condorcet vive el cambio social en su intensidad al ser juez y parte de la revolución francesa de 1789. Los acontecimientos relativos a los cambios histórico-sociales sucedidos durante los siglos XIII al XVIII, se resuelven en términos cotidianos cuando estos procesos afectan las relaciones de producción existentes y el poder económico queda en manos de la burguesía, la clase social que llamamos post-feudal o post-medieval. A fines del

²Esto es: su ser claro, evidente, tangible, preciso, cuantificable y de ahí susceptible de ser nombrado y tasado. Por derivación, es lo eficaz y eficiente en la matematización, y por tanto lo bueno y deseable. El positivismo es el reconocimiento y usufructo de lo positivo.

³Esta idea quizá puede fortalecerse si tenemos en cuenta que Condorcet refiere a Descartes en su *Bosquejo...* en “Novena época: desde Descartes hasta la formación de la República francesa”, ps. 146 y ss., de la edición citada.

siglo XVIII esta clase social controlaba económicamente la sociedad mas no lo hacía políticamente, sufriendo en carne propia la dictadura de clase de la aristocracia. La revolución francesa de 1789 es el inicio de la toma del poder político en Francia, movimiento revolucionario que acabará con el orden aristócrata-feudal de la sociedad, afectando a todos los *nobles*, que verán su mundo desordenado y en caos.

Condorcet, *noble* por sus títulos, refleja en su obra y en su práctica la situación de clase que vivía la aristocracia y no puede más que reflexionar sobre los movimientos sociales, suponiéndoles un continuo *progreso* que debe tender a una ordenación, similar a la lograda con las matemáticas.

El tema del método en la línea positivista inicial será diferente al tratamiento dialéctico —alemán— y se concentrará mucho más en una filosofía de la historia que en una explicación teórico-epistemológica de la realidad, e incluso *metodológica*. Los positivistas post-comtianos piensan en términos de hechos —de cosas tangibles—, y se niegan a reflexionar sobre el origen o fundamentos del conocimiento histórico, afirmando que esa es una posición metafísica, sin ningún valor científico para ellos. Esto será claramente perceptible en E. Durkheim.

Diez grandes épocas históricas

Condorcet inaugurando la línea de pensamiento positivista, divide el desarrollo social en diez grandes épocas que tendían al perfeccionamiento de la razón humana y al enriquecimiento del saber humano. Este francés situado en medio del cambio social construye una filosofía de la historia en los significados de su tiempo y su deseo de clase social de una ordenación racional del mundo, y con ello determina desde un inicio la filosofía que después se llamará *positivista*, atribuyéndole al desarrollo social un necesario *progreso*, lineal y a la postre ilusorio, como concluirá demostrándose en la historia actual.

Condorcet fue un político activo de la aristocracia que acaba su vida en las prisiones burguesas, y piensa que este *progreso* indefinido es susceptible de alcanzarse a partir de la conquista de la cultura científica y técnica, y con ello hace honor a su siglo ilustrado y enciclopedista; e inaugura con su concepción una línea de pensamiento floreciente en el siglo XIX, que dará el carácter científico al comtismo y al positivismo.

Condorcet en el año de su suicidio —1794—, escribe su obra fundamental —*Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*⁴— y plantea los principios de su matematización: según Condorcet el ser humano no puede alcanzar

⁴FCE (Sección de Obras de Política y Derecho), México, 1997, 404 ps. (ISBN 968-16-5194-4).

todo el saber pero puede progresar de un modo continuo hacia la obtención de este, mediante una serie de sucesivas reducciones de los fenómenos a leyes generales cada vez más simples. Para lograr este fin se precisa una educación intelectual y moral que conduzca al *espíritu* a la conciencia de este progreso.

Puede destacarse que esta idea estará presente en todo el sistema positivista y conformará gran parte del pensamiento de los políticos liberales del siglo XIX, dando un gran impulso a la educación, sobre todo —para nuestro contexto— en las jóvenes naciones latinoamericanas. Curiosamente, el gran arrastre inicial del positivismo comtiano se quebrará a finales del siglo XIX, cuando el método de Comte sea remplazado por lo planteado por sus epígonos, de donde surge el ecléctico planteamiento que conocimos como *Método Científico de Investigación*, una desviación neo-empirista del método comtiano.

Condorcet hace pues los planteamientos esenciales de la principal filosofía francesa del siglo XIX, estableciendo las bases para que Saint-Simon construya su pensamiento, y en sus palabras podemos apreciar sus tesis.

El decir de Condorcet

En *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, encontramos frases de este filósofo francés, claramente indicadoras de sus tesis, e ilustrándolo ofrecemos esta apretada selección.

“Si el hombre puede predecir, con casi entera seguridad, los fenómenos cuyas leyes conoce; si puede, aun cuando le sean desconocidas esas leyes, apoyándose en la experiencia del pasado, prever, con notable probabilidad, los acontecimientos del porvenir, ¿por qué habríamos de considerar quimérica la empresa de trazar con cierta verosimilitud el cuadro de los destinos futuros de la especie humana, de acuerdo con los resultados de la historia?”⁵.

“Mostraremos de qué manera estos acontecimientos [los propios del proceso “civilizatorio”] serán consecuencia infalible no sólo de los progresos de Europa, sino incluso de la libertad de comercio con Asia y con África que tanto interesa realmente establecer a la República Francesa y a la de la América septentrional, así como el poder de hacerlo; cómo deben nacer también necesariamente, o de la nueva sabiduría de las naciones europeas, o de su apego obstinado a sus prejuicios mercantiles”⁶.

“Existe otro progreso de estas ciencias [las “sociales”, en su expresión del “arte social”, p. 208] no menos importante, y es el del perfeccionamiento de su lenguaje, tan vago aún y tan oscuro. Pues bien, a este perfeccionamiento podrán deber la ventaja de tornarse verdaderamente populares, incluso en sus primeros elementos...”⁷.

⁵Cito el inicio del apartado “Décima época: De los progresos futuros del espíritu humano”, ed. cit., ps. 185-6.

⁶Ídem., ps. 189-190.

⁷Ídem., p. 201.

Luego de apreciar la palabra de Condorcet, planteada con una apretadísima síntesis quizá indicadora del sentido de su filosofía, podemos examinar a:

Claudio Enrique de Saint-Simon

Éste, noble por sus orígenes y sabiéndolo plenamente⁸, se aleja sin embargo, de la práctica y la ideología aristocráticas realizando una vida de neto corte burgués.

Saint-Simon presenta en su pensamiento características importantes que pondrían en aprietos un juicio apresurado sobre su sistema filosófico como determinado por sus orígenes de clase. *Noble* por nacimiento, se torna burgués por su práctica y socialista utópico por su teoría. Sin embargo, no estudiaremos aquí su pensamiento socialista sino sus planeamientos metodológicos que nos brindarán una idea importante: su método, como en todo gran filósofo, es un camino para interpretar el mundo en totalidad y comprenderlo por su explicación y/o hermenéutica.

Comenzando a desarrollar sus investigaciones filosóficas a la edad de 37 años, Saint-Simon busca crear un camino general para llegar a la ciencia que denomina la *sico-política*. Esta doctrina se

⁸Saint-Simon afirma en su autobiografía que es descendiente del emperador Carlomagno. Véase al respecto la *Vida de Saint-Simon* escrita por él mismo, tomada del *Catecismo político de los industriales*, obra de Saint-Simon publicada por la Ed. Aguilar (Colección de iniciación filosófica No. 69), Bs. As., (1960), 1964, p. 33.

fundamenta en una teoría de la historia explicada por la ley del progreso continuo de la razón humana, y en una epistemología basada en la búsqueda del conocimiento científico, mediante el estudio de la “física de los cuerpos brutos” y la “física de los cuerpos organizados”: la psicología.

Este planteamiento total para llegar al saber del mundo se basa a su vez en un fundamento que para Saint-Simon es absoluto y es el reconocimiento que todos los fenómenos de la naturaleza se rigen por la ley de la gravitación universal. Planteamientos de este tipo potenciarán que Comte —y el positivismo en general— reduzcan posteriormente las leyes de la sociedad a las leyes naturales, postulando su “cientifismo” y haciendo gala de un reduccionismo epistemológico que termina unificando las ciencias sociales y las naturales, haciendo depender a aquellas de éstas.

Saint-Simon centrará sus esfuerzos en una línea histórica del progreso humano que cumplirá dos grandes etapas —el politeísmo y el teísmo— y desembocará en una tercera y definitiva que denomina *fisismo*.

Este *fisismo* es el “estudio de la misma realidad” y es sinónimo de su *sico-política*, doctrina que basada filosóficamente como se reseña, echa mano a la experiencia práctica del hombre para elaborar el conocimiento; y por ser prudente, dejemos la palabra al propio Saint-Simon para que nos explique su método:

“Por último, resulta de la naturaleza de las cosas que para dar un paso capital en filosofía es preciso reunir las siguientes condiciones:

1. Llevar, mientras la edad lo permita, la vida más original y activa que sea posible.
2. Adquirir conocimientos, con cuidado, de todas las teorías y de todas las prácticas.
3. Recorrer todas las clases sociales y situarse personalmente en las posiciones sociales más dispares, e incluso crear relaciones que jamás hayan existido.
4. Por último, emplear la vejez para resumir las observaciones sobre los efectos resultantes.

De las propias acciones, tanto en los otros como en uno mismo, y de dicho resumen establecer principios”⁹.

Lo anterior quizá nos muestra el componente más esencial del método que esta escuela filosófica desarrollará y que definen como *experiencia*. Es conveniente anotar que ella no es entendida por Saint-Simon en términos especulativos, abstractos, sino que la comprende como acción práctica. No por nada el socialismo utópico francés será una de las fuentes en las que se nutre Carlos Marx.

La idea práctica de la experiencia, la visión unitaria del mundo y la teoría de la historia de Saint-Simon, son las partes básicas que conforman su método filosófico. Augusto Comte va a conocer estas

⁹Cfr. El tercer fragmento de la autobiografía; en la edición de Aguilar, véase las páginas 46 y 47.

conceptuaciones y a desarrollar su teoría en los límites de esta tradición. Veamos entonces el pensamiento de Comte.

Augusto Comte (1798-1887)

Por lo regular —influidos inconscientemente por las doctrinas empiristas— tendemos a pensar que el método es una serie de recetas para realizar una investigación, suponiendo que este es el “método positivista”. Un estudio del pensamiento de Comte nos revelará que este autor francés no concibe al método como una serie ordenada de “técnicas de investigación”, sino como un planteamiento filosófico para concebir la realidad, en consonancia con la actitud de todo gran filósofo.

Sobre el método comtiano existen muchos malentendidos y conviene precisar que si bien Comte es el padre del positivismo, este, en el siglo XIX lo debemos dividir al menos en tres vertientes, que abarcarían a Comte mismo, a sus discípulos directos —Littré y Laffitte, sobre todo— y a los empirios positivistas: Émile Durkheim, J. S. Mill, H. Spencer.

Con Comte sucede lo mismo que con Marx: sus “discípulos” modifican tanto su planteamiento que en vez de aclararlo lo mistifican.

Comte se alejó tanto del empirismo como de la metafísica y buscó fundar su método específico, para resolver problemas sociales y filosóficos.

Antonio Rodríguez Huescar, prologuista de la edición española del *Discurso sobre el espíritu positivo* de Comte, hace notar el aspecto señalado en los siguientes términos:

“El positivismo, después de Comte, abandona la perspectiva intelectual insinuada en lo más vivo del pensamiento de aquél, para seguir rígidamente la línea anti-metafísica y pseudo-científica. Evaporadas sus mejores esencias comtianas, el positivismo va a serlo todo —empirismo, sensualismo, psicologismo, materialismo, agnosticismo, biológico evolucionista (...), el positivismo va a serlo todo menos lo que hoy entenderíamos por un pensamiento efectivamente positivo”¹⁰.

Como se puede apreciar es necesario aclarar convenientemente el pensamiento de Comte sobre el método para destacar sus aspectos principales, fundamentados en una teoría de la historia —que postula el progreso de la razón humana— y en una teoría del conocimiento que busca lo positivo, lo útil, lo cierto, lo preciso y lo relativo, en contraposición a lo negativo (como quimérico o especulativo), lo inútil, lo indeciso, lo vago y lo absoluto.

Comte va a ser preciso al respecto y escribirá en el *Discurso del espíritu positivo* sobre el tema,

¹⁰Cfr. El *Discurso del espíritu positivo*, A. Comte, Ed. Aguilar (Biblioteca de iniciación filosófica), Bs. As. (1953), 1975., p. 32.

con frases de un rico contenido doctrinal como la siguiente:

“Desde que la subordinación constante de la imaginación a la observación ha sido unánimemente reconocida como la primera condición fundamental de toda sana especulación científica una viciosa interpretación ha llevado con frecuencia a abusar mucho de este gran principio lógico para hacer degenerar la ciencia real en una especie de estéril acumulación de hechos incoherentes, que no podrían ofrecer más mérito esencial que el de la exactitud parcial. Importa, pues, darse bien cuenta de que el verdadero espíritu positivo está, en el fondo, tan lejos del empirismo como del misticismo...”¹¹.

Con frases como esta se pueden hacer fructíferas hermenéuticas y destacar por ejemplo los postulados lógicos que supone Comte para el método positivo. Si se recuerda que Saint-Simon utiliza a la experiencia como base de su método se comprenderá cómo en Comte ya está elevada a categoría lógica. La experiencia como “primera condición fundamental de toda sana especulación científica” le servirá a Comte para sustentar su método y a su vez atacar a todos aquellos que sustentan el empirismo o el misticismo, ya que estos hacen gala de una “vana erudición que acumula inútilmente hechos sin aspirar a deducir unos de otros”¹².

¹¹Ídem, ps. 57, 58

¹²Ídem. p. 58.

Comte va pues a tomar a la experiencia práctica como categoría del conocimiento sólo en los límites de una lógica que permite la “previsión racional”: “La verdadera ciencia, lejos de estar formada de simples observaciones, tiende siempre a dispensar, en lo posible, de la exploración directa, sustituyendo ésta por esa previsión racional que constituye, en todos los aspectos, el carácter principal del espíritu positivo...”¹³

En consecuencia ¿cómo se puede entender este “racionalismo” que parece determinar el método comtiano?

La teoría de la historia que postula el dogma del progreso está presente en las doctrinas de Condorcet, Saint-Simon y Comte, pero con matices diferentes. En Saint-Simon y Comte recibe un carácter específicamente burgués, mientras que en Condorcet aún mantiene elementos de la Ilustración conservadora, respetuosa del orden feudal que apoyaba el “despotismo ilustrado”. Esta diferenciación es importante ya que Saint-Simon y Comte creerán profundamente que el progreso burgués es “positivo” y a partir de esta creencia postularán una “racionalización” que ordene al mundo dentro de los límites del orden y el progreso del modo de producción capitalista.

El racionalismo propugnado por Comte es pues la expresión del orden y del progreso implícito

¹³Ídem.

en la moral de su época y no —como en el idealismo clásico alemán— una condición metafísica que extra-histórica y absoluta, ordenara el mundo con su supuesta realización, como lo formuló la filosofía de Hegel.

Las primeras crisis del capitalismo

Al momento de aparecer históricamente la obra comtiana el modo de producción capitalista sufría sus primeras grandes crisis. Comte escribe su *Curso de filosofía positiva* de 1829 a 1842, época convulsa en toda la Europa de la Restauración. En 1830 se realiza la primera gran insurrección popular europea y el mundo burgués comienza a “desordenarse” como antes se había desorganizado el aristocrático. Las crisis cotidianas siempre tienen consecuencias en el mundo simbólico. Comte piensa en unos términos de “racionalidad” distintos a los de la Ilustración conservadora. Para Comte la razón debe consistir en el orden que el espíritu positivo logra después de haber pasado por los períodos *teológico* y *metafísico*, orden que se expresa en una última etapa que es denominada *positiva o científica*.

Comte buscaba con su método una reforma de la sociedad para ordenarla conforme a las leyes “eternas” de la naturaleza, que invariables podrían dar una “física social” —una “sociología”—, orden tan inmutable como el natural, reflejo de la positividad de la época.

El saber positivo logra este orden mediante la aplicación de un método que fundamentado en

tres principios lógicos, posibilita la confirmación y desarrollo de la racionalidad que mencionamos, cordura que es una simple prolongación del orden natural. Dice Comte:

“Finalmente, en lugar de dejar la ciencia social en el vago y estéril aislamiento en que la sitúan aún la teología y la metafísica, la coordina [el orden, el método] irrevocablemente con todas las demás ciencias fundamentales (...) Logrando crear “una verdadera disciplina mental, propia para perfeccionar radicalmente” las discusiones acerca de la naturaleza moral de las cuestiones dominantes; de “la manera de tratar” estas cuestiones y las “condiciones previas de su elaboración”. “Estas grandes garantías lógicas son luego plenamente confirmadas y desarrolladas por la apreciación científica propiamente dicha, que, con respecto a los fenómenos sociales y a todos los demás, presenta siempre nuestro orden artificial como un orden que debe siempre consistir en una simple prolongación razonable, espontánea primero, sistemática luego, del orden natural...”¹⁴.

Aún con un estudio muy somero podremos concluir que Comte postula tres grandes garantías lógicas para crear la “disciplina mental” necesaria al camino a recorrer para que, utilizando convenientemente

¹⁴Cfr. *El discurso del espíritu positivo*, ed. cit. ps. 109-110; segunda parte, capítulo 1 numeral 44.

las ciencias, se arrije por fin a la ciencia social —la “sociología”¹⁵— y por lo tanto a la culminación de todo el proceso de comprensión, de concepción de la realidad. Este proceso total es enciclopédico y constituye el método.

Ya que las tres garantías lógicas que mencionamos son la esencia del método comtiano, nombrémoslas y estudiémoslas someramente por separado. Las garantías lógicas son “la naturaleza de las cuestiones dominantes”, “la manera de tratarlas” y “las condiciones previas de su elaboración”.

El lector que quizá consulte la obra de Comte referida, verá que del contexto del que desprendemos estos enunciados, se concluye que Comte se refiere a la moral y sus implicaciones, más que a cualquier otra cosa; el siglo XVIII había entendido a la moral como un hecho total, esencialmente constitutivo de la realidad, y pareciera ser que Comte retoma esta idea. Dice Comte: “En efecto, por una parte demuestra [el método] que las principales dificultades sociales no son hoy esencialmente políticas, sino sobre todo morales...”¹⁶.

Afirmando lo que enunciamos, completémoslo con lo siguiente: “de suerte que su posible solución depende realmente de las opiniones o cos-

¹⁵Hay que recordar que A. Comte es el padre del término moderno “sociología”, que hoy designa a una ciencia social particular que tiene como objeto propio de estudio la “sociedad”.

¹⁶Ídem. p. 109.

tumbres mucho más que de las instituciones...”¹⁷. Concepción que nos sitúa en una amplia definición de moral que es al mismo tiempo muy precisa: la moral es una cuestión constitutiva dominante de la época y en cuanto tal fundadora de la realidad. Comprendiendo esto se aclaran automáticamente los otros puntos ya que “haciendo prevalecer la apreciación racional del pasado” es decir, la apreciación de cómo se formó la moral se logra “el examen actual de los asuntos humanos”, los cuales piden una manera adecuada de tratar los aspectos técnicos o instrumentales del método.

Comte propuso un sistema total de clasificación y estudio de las ciencias para cubrir el último requisito enunciado, situando a la sociología en el escalón final, culminación del estudio enciclopédico realizado, finalización del camino que en su totalidad constituye el método.

Se puede apreciar que los planteamientos metodológicos de Comte crean una complicada estructura de razonamientos que tienen poco que ver con la simpleza posterior de los “positivistas”. El caso más patético de esta incomprensión lo vemos en Émile Durkheim sociólogo francés que critica a Comte “el no haber sistematizado un método”. Demos por bien finalizado este bosquejo sobre Comte redondeando el tratamiento propuesto sobre su pensamiento; Comte —Isidoro Augusto Francisco María Javier Comte—, está preocupado por ordenar en definitiva el mundo que para su gusto está “desordenado”

¹⁷Ídem.

y postula su metodología; el problema del desorden del mundo es tal, piensa Comte, que afirma: “en el estado presente de las inteligencias, la aplicación lógica de esta gran fórmula de la filosofía positiva es aún más importante que su uso científico puesto que en nuestros días, el método es más esencial que la doctrina misma, y por otra parte, lo único inmediatamente susceptible de una completa regeneración...”¹⁸; la frase anterior es apoyada por la siguiente, importante en el pensamiento comtiano, que nos sirve para terminar:

“Hemos explicado bastante, en todos los aspectos, la capital importancia que tiene hoy la universal propagación de los estudios positivos, sobre todo entre los proletarios, para establecer en lo sucesivo un indispensable punto de apoyo a la vez mental y social, de la elaboración filosófica que debe determinar gradualmente la reorganización espiritual de las sociedades modernas”¹⁹

Habiendo ofrecido un panorama básico de A. Comte, debemos continuar estudiando a los:

Positivistas franceses: Littré, Laffitte, Durkheim

Al comenzar a estudiar a Comte dividimos al positivismo en tres vertientes que abarcaban a los

¹⁸Ídem. p. 163, tercera parte, capítulo III, numeral 74.

¹⁹Ibidem. p. 157, tercera parte, capítulo III, numeral 68.

discípulos directos de Comte —Littré y Laffitte—, a los aquí denominados empiro-positivistas —É. Durkheim, J. S. Mill, H. Spencer— y a Comte mismo. Habiendo estudiado el creador de esta escuela veamos sintéticamente a Littré y a Laffitte.

Émile Littré (1801-1881) fue discípulo directo de Comte y un publicista de su obra, habiendo escrito con ese propósito los siguientes libros: *Augusto Comte y la filosofía positiva* (1863); *Fragments de filosofía positiva* (1876), y *Sociología contemporánea* (1876). Littré en las anteriores obras interpreta al desarrollo histórico como resultado de la actividad espiritual de los hombres, considerando al individuo como un ser aislado, y a la “ciencia pura” como más importante que la actividad práctica²⁰.

A pesar de haber sido uno de los discípulos más fieles y entusiasta de Comte, se separa de éste en 1852 cuando el padre del positivismo convierte al movimiento en religión positiva; sin embargo Littré sigue propagando las doctrinas filosóficas, científicas y morales de Comte, derivando, *tendiendo*, paulatinamente al idealismo.

Pierre Laffitte (1823-1903) continúa bajo la dirección de Comte en 1852 y sigue a éste en sus

²⁰Refiero a estos autores franceses a través de una historia de la filosofía seguramente olvidada, pero que alguna vez deberíamos de reconsiderar, incluso para ver el influjo del positivismo en ella, y en general en el marxismo, especialmente en el ruso-soviético. Cfr. *Historia de la filosofía*, varios redactores (M. A. Dynnuk, B. M. Kedrov, etc.), Academia de Ciencias de la URSS., Editorial Grijalbo, México, 1962, p. 422 del tercer tomo.

intentos de construir una “religión de la humanidad”, aun cuando en metodología se aparte de él importantemente. En su obra *Programa de un curso de sociología* va a darle una importancia creciente a la cuestión biológica, entendiendo a la sociedad como un organismo y postulando que su estudio debe hacerse en abstracto siguiendo los estados consecutivos de los “organismos sociales” realmente existentes.

Encontramos en las teorías de Laffitte una exposición de postulados que revelarán el “clima” biologista que predominará en gran parte de la cultura europea de la segunda mitad del siglo XIX; en cuanto lo anterior es importante a nuestro estudio metodológico, cabe destacar que estas posiciones —productos de una época que se tornaba confusa— pasan rápidamente a la enseñanza universitaria con sus consecuencias metodológicas pertinentes. En 1892 Laffitte es nombrado profesor de Historia de la Ciencia en el *Collège de France* logrando transmitir desde su cátedra concepciones que se alejarán cada vez más de los postulados teóricos de Comte.

Pierre Laffitte fue nombrado por Comte en 1857 “Gran sacerdote de la Iglesia Positiva” y por lo tanto su sucesor; con estos antecedentes Laffitte publica entre 1889 y 1895 dos volúmenes de su curso de filosofía primera, donde expone, resume y sistematiza el pensamiento de Comte logrando con ello una vasta exposición de su visión del pensamiento comtiano. Laffitte muere en 1903 dejándonos en las puertas del siglo XX,

un siglo que se abrirá arrastrando la confusión metodológica de finales del siglo XIX, que con un marcado eclecticismo nos presenta —salvo contadas y honrosas excepciones— distorsiones importantes de los padres del positivismo y el marxismo, que en nada benefician ni a Marx ni a Comte.

El autor que abonará en este camino es:

Émile Durkheim (1858-1917)

Hemos mencionado que Comte, buscando la precisión y la certeza en el método, recurre al modelo natural para explicar la sociedad, aclarando también convenientemente su “racionalismo” que nos lo sitúa tan alejado del empirismo como de la metafísica. Conviene recordar lo anterior en cuanto aquello que conocemos como “método científico” no viene directamente de Comte, sino de uno de sus seguidores, el filósofo y sociólogo francés É. Durkheim.

Durkheim trabaja la filosofía comtiana llevándola hasta sus últimas consecuencias al postular una matematización de la investigación social a partir del modelo de la ciencia física, esquema que es por excelencia el de la ciencia natural. Michel Löwy, autor brasileño residente en Francia, nos dice al respecto: “Más que Comte, Durkheim será el verdadero guía del pensamiento de la sociología positivista moderna. Su naturalismo sociológico es de origen comtiano «recurriendo» muchas veces a los modelos

naturalistas para «explicar» los fenómenos sociales”²¹.

Löwy en el ensayo citado examina críticamente a Durkheim, mostrando el carácter de clase de su pensamiento y caracterizando correctamente el intento de “matematización” de la investigación social que hace el autor francés ahora estudiado. En efecto, Durkheim piensa que Comte tiene razón en su intento de reducir la ciencia social a la natural y postula que en consecuencia los fenómenos sociales no son más que “cosas, pues no hay más que cosas en la naturaleza”²² siendo por lo tanto susceptibles de ser expresadas en un sistema matemático.

Durkheim reconoce sus orígenes en Comte pero piensa que éste no sistematizó un método científico, por lo tanto que semejante tarea le corresponde a él. Durkheim, en el desarrollo de esta labor autoimpuesta, elabora una serie de premisas que le servirán para basar sus conclusiones, siendo la más importante de ellas, el rechazo a toda fundamentación del origen de la sociedad, y en segundo término el que de la sociedad hay que tomar sólo lo empíricamente existente, lo dado en cada época.

²¹ Cfr. Michel Löwy, “Objetividad y punto de vista de clase en las ciencias sociales” En *Sobre el método marxista*, varios autores, ed. Grijalbo (colección Teoría y Praxis No. 3), México, 1974, p. 12.

²²Cfr. E. Durkheim, *Las reglas del método sociológico*, Ed. La Pléyade, Bs. As., 1978, p. 44. En adelante esta obra se citará como *Las reglas*.

Esta falta de fundamentación histórico-filosófica hace que el método de Durkheim carezca de firmes lineamientos, tornándolo al mismo tiempo especulativo y neo-empirista. El autor norteamericano Don Martindale²³ evoca este aspecto empirista de Durkheim y nos dice: “En general, y de un modo que recuerda bastante a los viejos empiristas, que trataron de derivar toda idea básica de los pasos de la experiencia, Durkheim trata de derivar toda gran forma social de las representaciones colectivas...”

Representaciones referidas a una época y a un grupo social, y desconocedoras de la génesis histórica de la época y la sociedad, con lo cual caían de hecho en un neo-empirismo que poco tiene que ver con el gran despliegue teórico del método comtiano. Durkheim, partiendo de los dos grandes principios reseñados, busca crear la metodología científica adecuada, resumiendo su intento en la obra *Las reglas del método sociológico*, que es comentada de esta forma por Martín Pale:

“El intento más impresionante para salvar los métodos positivistas fue hecho por Durkheim en su obra *Les regles de la méthode sociologique*. Durkheim afirmaba

²³Cfr. Don Martindale, *La teoría sociológica, naturaleza y escuelas*, Ed. Aguilar (Biblioteca de Ciencias Sociales, Sección Segunda: Sociología), Madrid, 1968, p. 103. El Don Martindale referido fue profesor de la Universidad de Minnesota, Estados Unidos y omitimos citar a Don “Wink” Martindale, el profesional del fútbol norteamericano.

que, aunque existe una diferencia entre la ciencia natural y la social, los métodos de la primera son aplicables al campo social”²⁴.

Sabiendo así que el pensamiento metodológico de Durkheim se expresa en *Las reglas del método sociológico*, hagamos una sinopsis de esta obra, fundamental por demás en la práctica científica contemporánea en ciencias sociales.

Al rechazar Durkheim la posibilidad de fundamentar histórico filosóficamente su método—como lo hacen los dialécticos e incluso Comte—, anula la posibilidad de una elaboración firme de postulados epistemológicos, convirtiendo a su método tan solo en una “actitud”.

El autor de *El suicidio* se defiende de sus detractores en el prefacio a la segunda edición de *Las reglas...* e insiste en que los hechos sociales son cosas y que ante ellas debemos asumir una “actitud sin prejuicios”. A este propósito aclara: “Tratar los hechos de cierto orden como a cosas, no implica clasificarlos en tal o cual categoría de lo real; significa adoptar frente a ellos cierta actitud mental...”²⁵.

Actitud mental no-metafísica, como bien se cuida de aclararlo Durkheim:

²⁴Cfr. D. Martindale, *op. cit.* p. 105.

²⁵Cfr. *Las reglas*, p. 13, prefacio a la segunda edición.

“Por lo tanto, nuestra regla no implica ninguna concepción metafísica, ninguna forma de especulación entre el fondo de los seres. A lo sumo exige que el sociólogo asuma el estado de espíritu que caracteriza a los físicos, los químicos, los fisiólogos, cuando se internan en una región aún inexplorada de su dominio científico”²⁶.

Lo importante es, queda claro, esta actitud mental susceptible de ser *normalizada*; Durkheim piensa que las reglas se tienen que dividir en tipos y enuncia cinco tipos de reglas:

1. Las relacionadas con la observación, 2. Con lo normal y lo patológico, 3. Con la constitución de los tipos sociales, 4. Con la explicación de los hechos sociales y 5. Con la administración de la prueba; tipos que se ilustran con reglas y corolarios para brindarnos la idea de matematización que hemos nombrado.

En relación con las reglas de la observación postula que:

“La primera y más fundamental de las reglas consiste en *considerar los hechos sociales como cosas*”²⁷.

Ya que “El carácter convencional de una práctica o de una institución no debe ser presumido jamás”²⁸.

²⁶Ídem, p. 15.

²⁷Ídem, p. 40, capítulo II.

²⁸Ídem, p. 52, capítulo II, numeral I.

Condiciones que permiten sacar el siguiente corolario: “Es necesario desechar sistemáticamente todas las prenociones”²⁹.

Que a su vez permite elaborar otra regla:

“No tomar jamás como objeto de las investigaciones sino un grupo de fenómenos definidos previamente por ciertos caracteres exteriores que le son comunes, e incluir en la misma investigación a todos los que responden a esta definición”³⁰.

Con su respectiva complementación: “Por lo tanto, cuando el sociólogo se propone explorar un orden cualquiera de hechos sociales, debe esforzarse por abordarlos desde un ángulo en que se presenten aislados de sus manifestaciones individuales”³¹.

No es intención de este capítulo comentar tipo por tipo las propuestas durkheimianas, y nos concentraremos tan sólo en exponer sin mayores comentarios su pensamiento epistemológico, afirmando: Durkheim, después de haber establecido las reglas de la observación, se ve obligado a diferenciar lo que es “normal” de lo que es “patológico” haciendo gala de su reduccionismo epistemológico que toma a la sociedad como un organismo natural.

²⁹Ibidem p. 54.

³⁰Igual p. 58.

³¹Idem, p. 66, capítulo II, numeral II.

En relación con las reglas sobre lo normal y lo mórbido afirma:

1. Un hecho social es normal para un tipo social determinado, considerado en una fase determinada de su desarrollo cuando se manifiesta en la medida de las sociedades de esta especie, consideradas en la fase correspondiente de su evolución.
2. Es posible verificar los resultados de métodos anteriores demostrando que la generalidad del fenómeno se ajusta a las condiciones generales de la vida colectiva en el tipo social considerado.
3. Esta verificación es necesaria, cuando este hecho se relaciona con una especie social que aún no ha cumplido su evolución integral³².

Las anteriores reglas diferencian lo normal de lo patológico y permiten postular lo siguiente sobre la constitución de los tipos sociales:

“Se comenzará por clasificar a las sociedades de acuerdo con el grado de composición que exhiben, adoptando como base la sociedad perfectamente simple o de segmento único; en el seno de estas clases, se distinguirán diferentes variedades, según se produzca o no una coalescencia total de los segmentos iniciales”³³.

³²Idem, p. 83, capítulo III, numeral II.

³³Ibidem, p. 102-103, capítulo IV, numeral I.

Una vez constituido un tipo social metodológicamente, Durkheim avanza en su intento postulando las reglas de la explicación con enunciados como estos: "...Cuando se intenta explicar un fenómeno social, es necesario investigar separadamente la causa eficiente que lo produce, y la función que cumple"³⁴. "Debe buscar la causa determinante de un hecho social entre los hechos sociales antecedentes y no entre los estados de conciencia individual"³⁵. "Debe buscarse el orden primero de todo proceso social de cierta importancia en la constitución del medio social interno"³⁶.

El lector atento se preguntará si justamente de frases como las anteriores no se desprende una teoría de la historia en Durkheim, pero este autor, más atento que los críticos, responde: "NO". Para Durkheim lo importante no es el proceso general de la historia de la sociedad como lo fue para Comte³⁷ sino sus épocas particulares. Por lo tanto en el último conjunto de reglas que nos queda por exponer, las de la administración de la prueba, Durkheim postulará que: "a un mismo efecto corresponde siempre una misma causa..."³⁸ y que "... no es posible explicar un hecho social de cierta complejidad si no se sirve su desarrollo integral en todas las especies sociales..."³⁹.

³⁴Ibidem, p. 111, capítulo V, numeral I.

³⁵Igual, p. 123-124, capítulo V, numeral II.

³⁶Idem, p. 126, capítulo V, numeral III.

³⁷Idem, p. 137, capítulo VI, numeral I.

³⁸Idem, p. 140, capítulo VI, numeral I.

³⁹Igual, ps. 148-149, capítulo VI, numeral III.

Durkheim pues postula “al principio de causalidad” que se “desprende de la ciencia misma”⁴⁰, principio que le dará una visión muy particular del problema metodológico. Émile Durkheim a pesar de rechazar por principio las prenociones, los prejuicios, en lenguaje marxista la “ideología”, tiene que reconocer que es inevitable y se fundamenta en una imposición de “carácter natural”. Cerremos la presente introducción al pensamiento de Durkheim, citando dos frases que atestiguan nuestro último enunciado:

“...del grupo de reglas que acabamos de describir se desprende cierta concepción de una sociedad y la vida colectiva basada en el concepto de imposición”, ya que “sin duda, afirmamos que la imposición es la característica de todo hecho social. Pero debemos señalar que esta imposición no es el resultado de una maquinaria más o menos sabia, destinada a disimular a los ojos de los hombres, los lazos en que ellos mismos caen. Es simplemente resultado de que el individuo se encuentra en presencia de una fuerza que lo domina y ante la cual se inclina pero esta fuerza tiene carácter natural”⁴¹.

Hemos presentado los aportes del autor francés en la conformación del llamado *Método Científico de Investigación*, conceptualización que también se nutrirá de:

⁴⁰Idem, p. 140, capítulo VI, numeral I.

⁴¹Idem, p. 133, capítulo V, numeral IV.

El empirismo inglés de John Stuart Mill y Herbert Spencer

Con las consideraciones sobre estos autores prácticamente podemos terminar el estudio de los problemas metodológicos del siglo XIX en la línea conceptual elegida, ya que tan sólo queda por considerar al *darwinismo*, fenómeno social que se entenderá y se complementará con lo que diremos en relación con Mill y a Spencer, y de alguna forma también abonará a la constitución del *Método Científico de Investigación*.

John Stuart Mill (1806-1873) y Herbert Spencer (1820-1903) son filósofos ingleses productos de su época, el capitalismo pre-monopolista, por lo tanto fieles expresiones de ésta. Por su lado, Mill establecerá las bases para la posterior fundamentación del “método científico” y Spencer hará la relación entre la filosofía y la teoría darwinista, para postular al evolucionismo como la ley del desarrollo social, justificando moral y epistemológicamente al “método experimental”, como el método por excelencia de la burguesía y posteriormente del capitalismo.

En efecto, Stuart Mill basado en principios del idealismo subjetivo, elabora una lógica inductiva que apuntala al “método experimental”, fundamentándolo en principios psicológicos que postulan la causalidad natural, y en principios filosóficos que entienden que la conciencia y la materia son “posibilidades permanentes de las vivencias” y de las sensaciones respectivamente.

Para Mill lo único que existe en definitiva son las sensaciones singulares, los fenómenos, a partir de los cuales se pueda elevar la lógica a una especie de “gramática”, que permita operar las impresiones sensibles, según el orden de una sucesión, de una inducción estable que une las vivencias con las sensaciones del *sujeto*. Este fundamento lógico le posibilitará hablar a Mill de una ciencia que ordene los fenómenos singulares mediante la inducción, y que, basada en la ley natural de la causalidad utilice los métodos de la concordancia y la diferencia para sacar conclusiones.

La ley de la causalidad se basa a su vez en la uniformidad y en la regularidad de la naturaleza, condiciones que brindan una sólida base para realizar un conocimiento verdaderamente científico. Con esta base “natural” de la ciencia se puede elaborar una lógica inductiva que mediante los métodos de la concordancia y la diferencia, posibiliten a su vez un método único que permita lograr modelos experimentales de trabajo, tan confiables como los conseguidos en el trabajo de laboratorio, y se puedan aplicar al estudio de la sociedad, al seguir los criterios de validación cuantitativa inspirados en la matematización del trabajo experimental y estadístico.

Los métodos de la concordancia y la diferencia nos hablan de comparaciones entre series de fenómenos para determinar similitudes y contrastes que nos permitan concluir generalidades⁴², estos métodos de la

⁴²Cfr. D. Martindale, *op. cit.* p. 374.

lógica inductiva de Mill han servido, como afirmamos, para desarrollar el método neo-empirista que hoy conocemos con el nombre de “científico o experimental”, procedimiento transmitido por la influencia que la civilización occidental ejerce sobre nuestra cultura latinoamericana. En la actualidad los métodos de Mill han sido retomados por relevantes sociólogos norteamericanos, que a su vez los han transmitido a sus discípulos, llegando hasta nosotros por el excesivo contacto cultural que hemos tenido con los norteamericanos; Franklin Henry Giddings (1855-1931) y F. Stuart Chapin (1888-1974) son dos de los principales sociólogos que han retomado en nuestra contemporaneidad las tesis de John Stuart Mill, y sus epígonos en nuestros medios académicos pueden contarse como abundantes, aun cuando en proceso de extinción.

Por su parte Herbert Spencer logrará echar las bases teóricas necesarias para unir la teoría darwinista con la explicación filosófica, condición epistemológicamente necesaria para poder hablar de la a su vez indispensable relación entre la naturaleza, la sociedad y la historia.

Hemos estudiado en la introducción de este capítulo que el modo de producción capitalista comienza desde los siglos XIII y XIV, cobrando su consolidación política y económica durante el siglo XVIII; el estudio que hemos realizado hasta ahora abarca al siglo XIX, centuria que cosecha en todos los órdenes de la realidad los frutos del desarrollo capitalista. En los órdenes de la técnica, la ciencia

y la cultura se llegan hasta topes de desarrollo, acumulándose una cantidad muy importante de *hechos* que convertirán al capitalismo tradicional, en uno monopolista que abre una nueva época en la historia, la era del imperialismo, fase superior del capitalismo, si repetimos a V. I. Ulianov, “Lenin”.

John Stuart Mill y Spencer producen lo importante de su obra durante el régimen del capitalismo pre-monopolista⁴³, y estando situados en el momento de su consolidación y viviendo en Inglaterra, el territorio de la potencia mundial capitalista más fuerte del siglo pasado, son testigos preclaros de su impacto. Estos *hechos* explican suficientemente las raíces de sus filosofías y permiten explicar en el caso de Spencer el gran aporte que hace al método capitalista de investigación.

Afirmamos que para construir un sistema filosófico serio se necesita resolver explicándolos, los cruces que se operan entre la naturaleza, la sociedad y la historia. Spencer al unir al darwinismo con la filosofía, aclara qué relación guarda la naturaleza con la sociedad para el pensamiento burgués, logrando con ello postular que la historia es una “evolución sin conmociones”, fundamento moral y epistemológico que sirve para concebir un método

⁴³Véase de J. S. Mill, por ejemplo *Sobre la libertad*, Ed. Alianza, Madrid, 2004; *De la libertad de pensamiento y discusión*, Alianza, México, 1994; *Tres ensayos sobre la religión*, Ed. Aguilar, Bs. As., 1975; de H. Spencer, *La educación intelectual, moral y física*, New York, 1923 y *El maestro – El dibujo y los niños*, Ed. Acervo, 1970.

—el científico o experimental— que entiende la realidad como un desarrollo donde no tiene cabida la revolución ni la transformación social.

Estas conclusiones ambientales y/o históricas, cobrarán especial impulso con:

Carlos Roberto Darwin (1809-1882)

En verdad es una breve reseña la que haremos sobre Darwin, ya que la importancia de este autor no reside en sus planteamientos metodológicos, sino en sus descubrimientos teórico-científicos que con las comprobaciones que logran, posibilita una amplia base de reconocimiento social para las teorías evolucionistas, en especial las de Herbert Spencer.

Spencer había iniciado en 1852 la publicación de sus *Principios de psicología*, obra donde expresaba la primera sistematización seria sobre la teoría de la evolución, aproximación que es superada y concluida en 1859 por Darwin, con la publicación de su obra *El origen de las especies*. Los planteamientos de Darwin, apoyados con el mito experimental de su época⁴⁴, sirven para potenciar considerablemente las tesis de Spencer, recibiendo la teoría de la evolución un importante desarrollo.

Las tesis de Darwin no sólo sitúan a la evolución como la ley general del desarrollo natural, sino que logran transformar la concepción

⁴⁴Darwin realiza de 1831 a 1836 un viaje de estudio alrededor del mundo en el barco *Beagle*, donde recoge una gran cantidad de materiales geológicos, botánicos y zoológicos que le permiten formular, con datos experimentales, su teoría de la evolución.

que el ser humano tenía de sí mismo, al mostrar que compartimos un origen histórico común con los animales y en especial con los antropoides superiores.

Las tesis de darwinismo —es decir, el pensamiento de Darwin y sus seguidores, y del evolucionismo en general— se apoyan igualmente en los procesos de la selección natural y artificial de las especies, que aún sin proponérselo expresan de una forma bastante clara la moral de la época en que surgieron, creando con esta coincidencia un clima general de aceptación y veracidad del evolucionismo. La moral burguesa siempre se ha basado en la libre competencia individual, condición que lógicamente le permitió reconocer como propias las tesis de la selección natural, que hablaban de la sobrevivencia de los más fuertes a costa de los más débiles. Igual que las concepciones de Durkheim, Mill y Spencer, el darwinismo tendrá una continuidad en el siglo XX, siendo una de las bases, en su versión de “darwinismo-social”, del pensamiento fascista y nacionalsocialista, expresiones últimas del desarrollo capitalista, resúmenes macabros de la competencia mundial.

Resumen y conclusión del capítulo

Las líneas de fuerza histórica destacadas —desde la necesidad de cuantificar el saber sobre la naturaleza vía la matematización del conocer y los impulsos de Comte por obtener una racionalidad positiva impulsora de una época científica, como

las formulaciones de los empiro-positivistas— conforman un ambiente sociohistórico, un *espíritu epocal* favorable a la instauración del positivismo realmente existente, conceptualización socio-filosófica similar al *marxismo*, que no al pensamiento marxiano, de Marx.

El *marxismo* es la concepción político-social surgida luego de la muerte de Karl Marx, que crea el llamado *socialismo realmente existente*, régimen socio-político derrumbado con la caída del Muro de Berlín —para decirlo con su símbolo paradigmático—, que con su desaparición abre la posibilidad histórica de nuevas conceptualizaciones y la emergencia de diversos paradigmas epistemológicos, creadores de varios giros conceptuales, entre los cuales se consolida el hermenéutico, como una opción fuerte para situar históricamente al positivismo y sus tesis.

Buscando contribuir a esta ubicación histórica, hemos reconstruido las líneas centrales de conformación del positivismo realmente existente, y con ellas podemos afirmar que su aceptación social surge de las grandes líneas constitutivas conformantes de la modernidad, en concreto la tendencia a la formalización matemática —o matematización del saber científico—, la reducción del saber humano al conocimiento de la naturaleza, y por ende a la primacía de la ciencia natural moderna; y, del peso específico que adquiere la teoría de la evolución de Spencer-Darwin, por su similitud con la clave del mercado moderno —la competencia—, que hacía (y hace) natural, o

propio, la derrota de los más débiles y el triunfo de los más capaces, que conformarán una especie superior, moralmente legítima.

Estas líneas de profundas fuerzas históricas se especificarán en una manera de hacer ciencia, que por su instrumentación y facilidad normativa, se popularizará con el nombre de *Método Científico de Investigación*, conceptualización operativa que permeará la práctica científica de gran parte del siglo XX, que aún se mantiene en sectores académicos vetustos y en grupos de la antropología de la ciencia seriamente separados del saber de frontera, hoy dinamizado por la confrontación de paradigmas mencionada⁴⁵.

Desde este modo de concebir se establecen líneas interpretativas que pueden ser relevantes y útiles para entender las situaciones nacionales de las confrontaciones epistemológicas actuales, e incluso se pueden llevar a entender circunstancias nacionales específicas, para indagar en qué regiones de un país se dinamiza la lucha de paradigmas invocada, o en cuáles se mantiene el paradigma positivista, con sus significados y prácticas.

En este cruce de reflexiones quizá sea importante volver a precisar el significado de la gnoseología, la epistemología y la filosofía de la

⁴⁵Puede consultarse un desarrollo del concepto de “conocimiento de frontera”, en el capítulo dos de mi libro *Las malas palabras de la pedagogía de lo cotidiano*, titulado “Pensar en el conocimiento de frontera y las nuevas formas de significar”.

ciencia actuales, buscando comprender la manera como hoy conocemos —en el saber cotidiano, en el científico (profesional y/o sistemático), y en el sensible o estético—⁴⁶, para poder indagar la manera cómo conocen las comunidades científicas de frontera, aquellas que generan el saber científico vigente en la actualidad, el conocer capaz de producir nuevos conocimientos dada su aceptación por pares análogos —de frontera—, que son capaces de reconocerlos, aplicándolos a la operación de sus campos de trabajo, donde se incluyen diversas tecnologías, aplicadas a soluciones de problemas y situaciones sociales —y/o naturales— relevantes, que deben ser atendidas por diversas perentoriedades, tal como sostiene la política científica impulsada por el CONACyT del Primer gobierno de la Cuarta Transformación Nacional, encabezado por María Elena Álvarez Buylla-Roces.

La frontera científica está distinguida por el saber vigente en las comunidades científicas que crean soluciones conceptuales e instrumentales a circunstancias aún sin salida, y con ello aportan a la mejoría social, tal como igualmente sostienen las tesis del CONACyT destacado.

Producir saber de frontera requiere de una nueva forma de conocer, una gnoseología diversa a la vigente en la modernidad, capaz de reconocer

⁴⁶Puede examinarse tesis sobre estos temas en mi artículo “La filosofía de la ciencia desde una historiografía actualizada”, en la Revista *Analogía filosófica* (ISSN 0188-896X), Año 32, julio-diciembre del 2018, N° 2, ps. 97-129. Puede obtenerse sin costo en: <http://spine.upnvirtual.edu.mx>

las nuevas formas histórico-sociales, determinaciones que incluyen renovadas exigencias prácticas y simbólicas, de urgente atención.

En las comunidades científicas de frontera se opera con esta nueva gnoseología, y habrá que indagar *cómo le hacen* para poder precisarla detenidamente, en cuanto su capacidad les hace avanzar en la interpretación de sus referentes de trabajo, ahora entendidos en su extensión, profundidad e interacción de elementos y niveles de conformación, en lo que incluso se ha popularizado como *complejidad*.

Esta disposición cognitiva crea una nueva ontología incluyente de los aspectos bio-naturales y sociales, o humanas, de los referentes tomados en cuenta, y permiten acercarse a la conformación real de lo real según las proporciones que lo integran, sea en su genericidad u onticidad, su particularidad.

Las gnoseologías previas a la actual entendían sus referentes de acuerdo con algunas de sus partes, y con ello conllevaban una manera reductiva de entender, prefiriendo la matematización de su comprensión al esfuerzo de buscar construir una interpretación más completa e inteligible (proporcional) de sus referentes. Las comunidades científicas de frontera han tenido que aceptar el reto de la comprensión profunda de sus referentes de trabajo y con ello las dificultades de la interpretación, lo cual les ha llevado a una epistemología comunicativa, por ende dialógica, que busca establecer —*colectivamente*, valga la reiteración— las

proporciones integradoras de sus géneros o seres; en las cuales se incluyen su genealogía y significado humano, o para la humanidad.

De aquí que la nueva epistemología analógica conlleve factores éticos insoslayables, que incluyen hasta una indispensable ecología, al tener que haberse reconocido la indispensabilidad del ambiente natural en la sustentabilidad de la vida y en ella, de manera preponderante, la humana.

La reducción del Método Científico de Investigación

El producto histórico del positivismo realmente existente, el *Método Científico de Investigación*, se alejó radical y completamente de la filosofía de A. Comte —quien por otra parte se auto postuló como el Jerarca (o Papa) de una nueva religión—, y se conformó como un instrumento de indagación reductivo centrado en la experimentación viable en un entorno igualmente limitado (de preferencia un laboratorio), y formalizado en procedimientos estables —hipótesis, comprobación y validación—, que en todo caso se tenían que expresar en cálculos matemáticos, capaces de representar en la mente los *hechos* a los cuales se referían.

Este reduccionismo fue quedando atrás gracias a la emergencia de nuevos paradigmas —el cibernético, holístico o biológico⁴⁷; el de la hermenéutica,

⁴⁷Acerca de esta tesis pueden mencionarse diversos autores, entre los cuales destaco especialmente a Gregory Bateson. He tratado este contexto en el Anexo “La cosmovisión ecológica

el feminista⁴⁸ e incluso las “epistemologías del sur” referidas por Boaventura de Sousa Santos⁴⁹— y en este libro ofrecemos interpretaciones favorables para reconstruir la historia del positivismo realmente existente y su desplazamiento histórico, para potenciar las nuevas epistemologías, por ahora en el proceso sensatamente divulgado por Th. S. Kuhn, quien siguió las sugerencias de sus maestros, entre los cuales destaca Wittgenstein.

en la filosofía contemporánea” en mi libro *Filosofía y educación desde la pedagogía de lo cotidiano*, coedición Red Internacional de Hermenéutica Educativa – Editorial Torres Asociados, México, 2010, ps. 151-168 (ISBN 978-607-00-3105-2).

⁴⁸La epistemología “feminista” es una de las formas de entender el saber científico vigentes en la actualidad, quizá aún sin sistematización suficiente, mas con claras representantes en autoras como Riane Eisler y Carol Gilligan. De la primera puede consultarse *El cáliz y la espada*, Editorial Cuatro Vientos, Santiago de Chile, 1990 [1987], ISBN 8489333-26-2; y de C. Gilligan *La moral y la teoría psicológica del desarrollo femenino*, FCE (Col. Popular 326), México, 1985 (Primera edición española) [1982: Harvard University Press].

⁴⁹Cfr. Su libro *Una epistemología del sur – la reinención del conocimiento y la emancipación social*, coedición Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – Siglo XXI Editores (Col. Sociología y Política), México 2009 (2ª reimpresión 2011), ISBN 978-607-03-0056-1. El tema de las epistemologías del Sur ha dado para mucho en el contexto de la nueva epistemología, al punto que a finales del año 2021 desde el Seminario Permanente de Investigación sobre la Nueva Epistemología (SPINE) realizamos un Curso-Taller llamado “Cartografía de las epistemologías del Sur”, que quizá produzca un libro con este título.

No obstante, las nuevas epistemologías avanzan sistemáticamente al ofrecer diversos aportes en sus órdenes específicos, y pensamos que conjuntamente ofrecen conceptualizaciones suficientes como para continuar superando al positivismo realmente existente, filosofía limitada, reductiva y ahora obsoleta, que dejó de nutrir al saber científico requerido por una época necesitada de mayores y mejores saberes, capaces de crear un nuevo conocimiento favorable a la vida humana, su sustentabilidad, desarrollo, enriquecimiento y por tanto, bondad.

Sin embargo, y a pesar de la superación creciente del positivismo — iniciada desde el último cuarto del siglo XX—, su modelo epistemológico reconstruido en este primer capítulo en sus líneas constitutivas hasta finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX, se desarrolla, consolida y agota durante los años 1900's, y en la reconstrucción de su historia debemos avanzar al segundo capítulo de este libro, titulado *Epistemología en la filosofía analítica y en la postmodernidad*.

Capítulo 2:
Epistemología en la
filosofía analítica y en la
postmodernidad
Mauricio Beuchot

INTRODUCCIÓN

Dos corrientes filosóficas han ocupado el lugar de principalidad en los finales del siglo XX y los inicios del XXI: la filosofía analítica y la filosofía postmoderna. Por lo mismo, han tenido la prioridad en la epistemología. Han dictado las líneas metodológicas y han constituido los paradigmas. Por eso nos pondremos a explorar sus perfiles esenciales, con el fin de conocer la orientación que ha tenido la epistemología reciente, y saber por dónde tenemos que orientarla en adelante.

En primer lugar, trataré de reunir las características principales de la gran corriente de la filosofía analítica en cuanto a la teoría del conocimiento. De hecho, quiso ser la filosofía científica, la que acompañara a la ciencia en nuestro tiempo. Intentaré de hacer ver el desarrollo que ha seguido y, sobre todo, su desembocadura en posturas que se han endurecido más en la línea científicista y otras que han pasado francamente al lado contrario.

En la filosofía analítica se ha dado una polarización hacia un cientificismo muy extremo y un relativismo excesivo. El cientificismo ha dependido del positivismo lógico, y se ve en intentos de naturalización, sobre todo de la epistemología y la antropología. El relativismo se ve en líneas que han llegado a posturas muy cercanas a las de la postmodernidad e incluso han dado el paso a algunos de los analíticos al postmodernismo. Pero también se han encontrado pensadores en una postura intermedia, que me parecen los más sugestivos.

Después haremos lo mismo con la filosofía postmoderna. Su postura ante el conocimiento ha sido muy diferente de la analítica, pero puede llamarse, a pesar de todo, epistemología. Allí más bien se trata de la puesta en tela de juicio de la teoría del conocimiento, si no es que la renuncia total a ella. De ahí que en esta corriente predomine el equivocismo, mas, sin embargo, podemos encontrar algunas búsquedas analógicas, algunas intenciones de hallar la analogía, o analogicidad.

Tanto la filosofía analítica como la filosofía postmoderna han tenido sus crisis y a veces se nota agotamiento en ambas; pero han sido las corrientes principales en epistemología y, por ende, antes de hacer nuestra propuesta de una epistemología analógica, tenemos que examinarlas. Esto nos servirá de preparación para dar nuestro paso adelante, que esperamos esté en el correcto camino, después de haber tomado en cuenta el caminar de la epistemología en los últimos tiempos.

Los analíticos

La filosofía analítica ha recibido ese nombre, en primer lugar, por oposición a lo sintético. Se ha rehusado a hacer síntesis filosóficas, como las que hubo antes de ella, es decir, sistemas omniabarcadores, y ha preferido el estudio detallado de problemas concretos. Por eso se manifiesta como minuciosa y atenta a los detalles, lo cual le ha dado un gran rigor.

La filosofía analítica tiene como antecesores a los lógicos del siglo XIX, por ejemplo a Boole, Shroeder, Peano, etc., sobre todo a Frege. Tiene también como antecedentes a los utilitaristas y pragmatistas de ese siglo, como a Stuart Mill, James y, señaladamente, a Peirce.¹

Los iniciadores fueron G. E. Moore, B. Russell y L. Wittgenstein.² Moore comenzó con lo que él llamaba análisis conceptual, el cual se convertiría en análisis lingüístico, que fue lo propio del análisis filosófico. Moore trató de epistemología, pero sobre todo de ética (*Principia Ethica*, 1903). Russell descolló en muchos campos, pero sobre todo en la lógica, junto con Whitehead (*Principia Mathematica*, 1910-1912).³ Wittgenstein fue el genio,

¹A. J. Ayer, *La filosofía del siglo XX*, Barcelona: Crítica, 1983, ps. 35 ss.

²J. O. Urmson, *El análisis filosófico*, Barcelona: Ariel, 1978, ps. 16 ss.; A. Tomasini Bassols, *Filosofía analítica: un panorama*, México: Plaza y Valdés, 2004, ps. 45 ss.

³A. J. Ayer, *Russell*, Barcelona; Grijalbo, 1973, ps. 77 ss.; A. Tomasini Bassols, *Una introducción al pensamiento de Bertrand*

que supo expresar las inquietudes de ese movimiento, y marcó tanto a los de un lado como a los del otro.

En efecto, Wittgenstein fue el inspirador del Círculo de Viena, con Moritz Schlick, Rudolf Carnap y Otto Neurath, a la cabeza, que según Friedrich Waismann, se llenaron del espíritu del *Tractatus logico-philosophicus* (1922) de Wittgenstein.⁴ El círculo fue el portavoz del neopositivismo o positivismo lógico (a veces se habló de empirismo lógico, pero más bien en Estados Unidos).

En esa obra, Wittgenstein veía el lenguaje como pintura del mundo. El lenguaje describe los hechos y hay que buscar la forma lógica de éstos. La lógica es el andamiaje de la realidad. Las expresiones o signos lingüísticos reflejan la realidad como un espejo. Por ello, su verdad o falsedad puede ser establecida acudiendo a la experiencia, a la verificación empírica.⁵

Todo esto lo supieron recoger y aumentar los teóricos del Círculo de Viena, con los que a veces se reunía Wittgenstein. También tuvieron contacto con lógicos y semióticos polacos, como Lukasiewicz, Ajdukiewicz y otros.

Russell, Zacatecas: UAZ, 1992, ps. 129 ss.

⁴F. Waismann, *Ludwig Wittgenstein y el Círculo de Viena*, México: FCE, 1973, ps. 42 ss.

⁵D. Pears, *Wittgenstein*, Barcelona: Grijalbo, 1973, ps. 77 ss.; A. Tomasini Bassols, *Explicando el Tractatus. Una introducción a la primera filosofía de Wittgenstein*, San Isidro, Pcia. Buenos Aires: Grama Eds. 2011, ps. 37 ss.

En el lado del positivismo lógico, tenemos, sin duda, a sus iniciadores, especialmente a Carnap.⁶ Él se encargó de dar al movimiento la base lógica, que llegaría a la semiótica, con el norteamericano Morris. Carnap estudió la sintaxis, la semántica y la pragmática, al paso de su trayectoria. En teoría del conocimiento fue empirista, y consideró que los únicos enunciados que tenían significado eran los que fueran verificables empíricamente. Así rechazó la metafísica e incluso la ética, que consideró emotivista. Pero poco a poco fue debilitando su ideal verificacionista, hasta llegar a admitir la metafísica o la ontología al interior de las teorías o los lenguajes. Se dio cuenta de que no es posible verificar exhaustivamente nada, y que incluso el criterio de verificación es, él mismo, metafísico.

Otros extendieron este modo de pensar, como F. Waismann, así como Hans Reichenbach, del Grupo de Berlín. En Inglaterra A. J. Ayer fue el propagador del neopositivismo. Su obra *Lenguaje, verdad y lógica* (1935) fue un resumen de esa postura.⁷ Carl Gustav Hempel fue el epistemólogo o filósofo de la ciencia del círculo. Él se dio cuenta de que el criterio empirista de verificación se fue debilitando progresivamente.⁸ Sin embargo, trató de mantener la exigencia y rigor en el método científico.

⁶V. Kraft, *El Círculo de Viena*, Madrid: Taurus, 1966, p. 193.

⁷O. Hanfling, A. J. Ayer. *Analizar lo que queremos decir*, Bogotá: Ed. Norma, 1998, p. 11.

⁸C. G Hempel, "Problemas y cambios en el criterio empirista de significado", en A. J. Ayer (ed.), *El positivismo lógico*, México: FCE, 1981 (2a. reimpr.), ps. 115-136.

Wittgenstein dio un viraje, de ese positivismo tan fuerte del *Tractatus*, a un relativismo muy notable en las *Investigaciones Filosóficas* (1953), publicadas después de su muerte, en 1951. Eso marcó su segunda época, en la que ya no veía el lenguaje como espejo de la naturaleza, sino como formas de vida, que contenían juegos de lenguaje, los cuales se determinaban por el uso.⁹ En cuanto al conocimiento, se procedía por paradigmas, con respecto a los cuales las demás cosas tenían solamente parecidos de familia. Todo era relativo a paradigmas. Así, de un absolutismo muy fuerte, pasó a un relativismo igual, lo cual marcará a los posteriores analíticos. Ya no hablaba de resolver los problemas filosóficos, sino de disolverlos como problemas, hacerlos desaparecer, con una función terapéutica.

En seguimiento del uso, surgió J. L. Austin, que atendió a los usos del lenguaje, en su obra *Cómo hacer cosas con palabras*, en la que señalaba en las expresiones una fuerza locutiva, una illocutiva y otra perlocutiva. Las primeras son el contenido lingüístico y la última es la capacidad de hacer que sucedan cosas, como cuando el juez dice “Yo los declaro marido y mujer”, la parte illocutiva es lo que la expresión significa, y la perlocutiva es la capacidad de que se haga el matrimonio válidamente. G. Ryle desarrolló esta línea, sobre todo en cuanto a la filosofía de la mente. Hare aplicó esto

⁹A. Tomasini Bassols, *El pensamiento del último Wittgenstein. Problemas de filosofía contemporánea*, México: Trillas, 1988, ps. 51 ss.

a la ética o filosofía moral. Y el norteamericano John Searle continuó aportando cosas, como se ve en su libro *Actos de habla*.¹⁰

Discípulos de Wittgenstein fueron Elizabeth Anscombe y Peter Thomas Geach, su marido, que embonaron con el aristotelismo y el tomismo. Peter Frederick Strawson trabajó en metafísica y lo que llamó lógica filosófica.

Muchos otros han sucedido a éstos, tanto en Oxford como en Cambridge. Por sólo mencionar a algunos J. MacDowell ha trabajado en teoría del conocimiento, así como Crispin Wright. Un problema que han atacado es el de la verdad, en el que ya había transitado Ramsey.

Entre los norteamericanos sucedió algo peculiar. Recibieron el positivismo lógico, pero desde los moldes pragmatistas, porque habían tenido como maestros a sucesores de los pragmatistas clásicos. Por ejemplo, Morris, a quien ya hemos aludido, que tuvo contacto con Carnap en Chicago, y que seguía a Peirce en semiótica. Fue el que la puso al día, con los nombres de sintaxis, semántica y pragmática para sus ramas.

Otro fue Quine, quien había sido alumno del lógico pragmatista S. I. Lewis. Willard Van Orman Quine también fue muy atento a Peirce. Esto determinó un positivismo lógico diferente, a veces llamado empirismo lógico, que admitía ontología además de la lógica, y que incluso se oponía a cier-

¹⁰E. Rabossi, *Teorías del significado y actos lingüísticos*, Valencia (Venezuela): Universidad de Carabobo, 1979, ps. 49 ss.

tos dogmas del empirismo clásico.¹¹ Y que, al igual que el pragmatismo clásico, p. ej. de Dewey, trataba de evitar las dicotomías, o de debilitarlas, por un sentido de las tríadas como el de Peirce.

Sin embargo, Quine fue muy univocista. Tal se ve no sólo en su lógica, sino en su ontología, que admitía un solo y único sentido para el ser (el de ser el valor de una variable ligada). Lo mismo se ve en su empeño de naturalizar la epistemología, esto es, de hacer de ella una especie de ciencia natural, por basarse en la biología del conocimiento, así como su filosofía del lenguaje se basaba en la psicología conductista o funcionalista de su amigo B. F. Skinner.

Cercano a Quine estuvo Nelson Goodman, que trató de construir, junto con él, un nominalismo para la teoría de los conjuntos, y que lo aplicó a problemas lógicos como el de la inducción (la proyectividad), e incluso en la estética, con su teoría de los símbolos.

Pero aún más próximo a Quine estuvo Donald Davidson (en la dedicatoria de su libro *Inquiries into Truth and Interpretation* dice: “A Quine, sin el cual no”).¹² Pero Davidson se fue del positivismo y llegó a posturas cercanas al posmodernismo, al menos les sirvió de fuente y escudo. Davidson

¹¹J. J. Acero Fernández, *Filosofía y análisis del lenguaje*, Madrid: Cincel, 1985, ps. 182 ss.

¹²D. Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford: Clarendon Press, 1984, p. v: “To W. V. Quine, without whom not”.

niega la referencia de las expresiones, con lo cual excluye el realismo. De eso se vale Richard Rorty, quien desembocó en el postmodernismo.

Tomando algunas ideas de Quine, como la opacidad de la referencia y la interpretación radical o inmediata, Davidson casi parece conectar con la hermenéutica. De hecho, en el título de su libro sobre la verdad y la interpretación, están mencionados los conceptos que son peculio de la hermenéutica. Pero aún más claramente en la hermenéutica estuvo Rorty, quien pasa de la analítica al pragmatismo.

Rorty aprovecha la negación de la referencia, hecha por Davidson, para rechazar la epistemología y adoptar la hermenéutica. Esto lo hace en su libro *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Combatió la preocupación por la verdad y la objetividad en filosofía, pidiendo ocuparse más bien de la democracia y la vida práctica. Aunque se denominó neopragmatista (y decía seguir a James y a Dewey), es más bien un postanalítico y postmoderno. Por eso lo volveremos a mencionar entre los filósofos postmodernos.

En seguimiento de Quine y en contra de Davidson, está Hilary Putnam.¹³ También sigue a Saul Kripke, del que toma la idea de designación rígida (esto es, que nombres y oraciones son designadores rígidos de sus significados, tienen una referencia fuerte), con lo cual defiende la referencia de las expresiones. Putnam comenzó

¹³H. Putnam, *Representación y realidad. Un balance crítico del funcionalismo*, Barcelona: Gedisa, 1990, ps. 97 ss.

siendo funcionalista, al igual que Quine, pero abandonó esa postura. También criticó el realismo metafísico del positivismo lógico, o del cientificismo (realismo científico) como el de Wilfrid Sellars. Ha ido cambiando o, más bien, matizando ese realismo, como realismo interno y realismo pragmático, en la línea de Peirce, James y Austin, y del que dice que puede considerarse como aristotélico.

En esta línea, de encuentro de la analítica y el pragmatismo, pueden considerarse, en Estados Unidos, Sidney Hook y Nicholas Rescher. Hay muchísimos autores más, que es imposible siquiera mencionar (o que sería muy prolijo).

Lo que se ve es que algunos han adoptado un cientificismo muy duro, como es la línea que va por el positivismo lógico (los herederos del primer Wittgenstein), mientras que otros han seguido una línea contraria, como algunos filósofos de la ciencia después de Popper.

Karl R. Popper desechó el verificacionismo de Carnap y adoptó el falsacionismo.¹⁴ En lugar de verificar, propone ver si se puede falsar. No tanto para dirimir la polémica entre teorías científicas, o para ver si es verdadera y válida alguna de ellas, sino como criterio de demarcación, para ver si dicha teoría era científica o metafísica. Al principio era suspicaz con la metafísica; sin embargo, acabó aceptando al final

¹⁴B. Magee, *Popper*, México: Colofón, 1994, ps. 46 ss.; J. de Lira Bautista, *Karl Popper: controversias en filosofía de la ciencia*, México: UNAM – Aguascalientes: Universidad Autónoma de Aguascalientes, 2008, ps. 57 ss.

su utilidad para la ciencia, cosa en la que lo siguió Mario Bunge. Popper entendió la ciencia como una serie de conjeturas y refutaciones. Es decir, debilitó las pretensiones de la epistemología positivista y la hizo menos pretenciosa.

Pero otros seguidores suyos, como Thomas S. Kuhn, dieron a la filosofía de la ciencia un carácter más de historia que de normativa de la ciencia; no la entendieron como prescriptiva, sino como descriptiva. Otro filósofo de la ciencia fue Imre Lakatos, quien se centró en la sociología del conocimiento, y vio cómo se hacían y se estipulaban los proyectos científicos y cuáles se declaraban, y cómo, no científicos, por la élite de la ciencia (los investigadores que lo decidían). Hasta llegar a Paul K. Feyerabend, quien profesaba una teoría dadaísta o anarquista de la ciencia. Por esa línea han llegado algunos, que piensan que ningún conocimiento se puede demostrar, ni siquiera justificar, sino tomar sólo como confiable.

En la epistemología analítica, algunos han buscado una postura intermedia. Uno de los que descuella por eso es el filósofo cubano-estadounidense Ernesto Sosa. Discípulo de Roderick Chisholm, quien ya tenía una postura mediadora muy interesante, Sosa ha llegado a una epistemología basada en virtudes, una teoría del conocimiento desplegada en virtudes epistémicas.¹⁵

Es intermediario y mediador porque revive la noción de virtud, que ya se había dado en la ética

¹⁵E. Sosa, *Conocimiento y virtud intelectual*, México: FCE, 1992, ps. 285 ss.

analítica, con autores como Philippa Foot y Bernard Williams. Sosa ha llevado la noción de virtud a la epistemología, hablando de virtudes epistémicas, como la parsimonia en la experimentación, el rigor en la argumentación, etc. El recurso a las virtudes lo saca del metodologicismo exagerado de los positivistas y lo aleja del caos de muchos pragmatistas, cercanos a los postmodernos.

Por ejemplo, Sosa resuelve el problema del escepticismo a través de una concepción de virtudes.¹⁶ La virtud es dinámica, fluida y dúctil. Se va haciendo paulatinamente, con actos de conocimiento que la van formando. Por eso, aunque se tenga un argumento contundente contra el escepticismo, el atacarlo desde la noción de virtud epistémica nos ayuda a irlo venciendo poco a poco. Y tener un depósito de certezas imprescindibles para avanzar en la vida, de modo que no sea meramente teórico, sino también práctico, el asunto. De ese modo la idea del escepticismo se va debilitando hasta desaparecer.

Hay que notar que la epistemología de virtudes es muy analógica, porque la misma noción de virtud lo es. Para Aristóteles, como para los demás griegos, la virtud es sentido de la proporción, del equilibrio, siendo el ejemplo principal la *phrónesis* o prudencia. Y la analogía es proporción, equilibrio proporcional. Las virtudes epistémicas

¹⁶El mismo, "Más allá del escepticismo, a nuestro leal saber y entender", en *Cuadernos de Documentación Filosófica* (Rosario, Argentina), 1 (1993), ps. 33-76.

se dan por analogía con la prudencia, adoptan el tacto y la oscilación que sopesa los pros y los contras de la acción, sólo que aquí en cuanto a las teorías que se aceptan o a los conocimientos que se adquieren.

He hablado en varias ocasiones con Ernie Sosa, sobre todo en los 80 y 90, cuando venía con cierta frecuencia al Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, y siempre encontré que su epistemología de virtudes concordaba muy bien con mi hermenéutica analógica.¹⁷

Los postmodernos

En el ámbito de la postmodernidad no puede hablarse propiamente de epistemólogos, pues por lo general niegan la epistemología y renuncian al método. Pero esas posturas negativas pueden tomarse como epistemológicas, pues se colocan en el ángulo de la teoría del conocimiento. En todo caso, han afectado y casi determinado las nuevas posturas ante el conocimiento, tanto filosófico como científico.

Cabe destacar que, en un principio, los postmodernos se pronunciaron en contra del racionalismo o científicismo moderno y a favor de un relativismo muy extremo, cuando no a favor de un cierto irracionalismo. Es decir, se opusieron

¹⁷M. Beuchot, *Epistemología y hermenéutica analógica*, San Luis Potosí: Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 2011, ps. 34-37.

al univocismo de la filosofía analítica. Pero poco a poco fueron derivando a posturas menos excesivas y en algunos alcanzaremos a ver incluso una postura no tan equivocista, sino de alguna manera analógica.

Michel Foucault se puso en contra de la idea de una verdad objetiva en su libro *Las palabras y las cosas* (1966). Fue más allá en su otro libro *La arqueología del saber* (1969). No solamente señalaba que ya los discursos no concordaban con la realidad, sino que llegaba a sostener, mediante una genealogía de la formación de los conocimientos, la muerte del hombre, del sujeto, y la imposibilidad de llegar a un saber cierto. Privilegia totalmente la diferencia, y señala que solamente el poder ha hecho que se busque impositivamente la homogeneización, para lo cual se pone a vigilar y castigar, y lo mismo quiere hacer en la vida sexual.¹⁸

En ese camino deambuló un gran conocedor de Foucault: Gilles Deleuze, quien llegó a mantener una posición en la que lo más que se llegaba en el conocimiento era a lo accidental, al rizoma, a lo nómada, a los simulacros. Llega a decir que sostiene la diferencia en la repetición de lo mismo, en clara alusión a Nietzsche, y se centra en la diferencia, en seguimiento de Foucault. Tal se ve, por ejemplo, en *Diferencia y repetición* (1969).¹⁹

¹⁸G. Deleuze, *Foucault*, Barcelona: Paidós, 1987, ps. 75 ss.

¹⁹J. L. Pardo, *Deleuze: Violentar el pensamiento*, Madrid: Cincel, 1992, ps. 57 ss.

Jean François Lyotard se lanzó en contra de los “metarrelatos”, uno de los cuales era el de la epistemología. El principal era el de la filosofía de la historia, el de los marxistas, y el de la epistemología era el otro, el de los analíticos. Por eso hablaba de la diferencia, entendida sobre todo como *diferición*, es decir, como diferir, lo cual impedía llegar a alguna verdad e incluso a algún conocimiento. Es lo que sostiene en *Le différend* (1983), que es donde expone las características de la postmodernidad.²⁰

De modo semejante a Lyotard, Jacques Derrida habla de la diferencia, tanto en el sentido de lo que es diferente como de aquello que se difiere. Nunca se alcanza el significado, pues éste se va y se difiere, se nos escapa. No hay metafísica de la presencia ni epistemología de la representación. Ni siquiera en semiótica o en hermenéutica. En lugar de signo, hay traza. No es posible comprender ni descifrar los significados. Hay que rescatar la escritura (o archiescritura) en contra de la voz. Hay que desconstruir los textos. Y no hay nada fuera del texto.²¹

En línea parecida discurre Gianni Vattimo. Él comienza debilitando la filosofía, y propone un pensamiento débil. No es posible llegar a la verdad ni a la objetividad. Hay que debilitar todo. La

²⁰J.-F. Lyotard, *La diferencia*, Barcelona: Gedisa, 1991 (2a. ed.), ps. 11-12.

²¹P. Peñalver Gómez, *La desconstrucción. Escritura y filosofía*, Barcelona: Montesinos, 1990, ps. 69 ss.; M. Goldschmit, *Jacques Derrida, una introducción*, Buenos Aires: Nueva Visión, 2004, p. 11.

filosofía fuerte, la de la verdad, siempre ha sido impositiva y esclavizadora; trata de borrar la diferencia. Hay que defender la diferencia, para tener libertad, para emanciparnos. La hermenéutica lleva, de Nietzsche, una carga de nihilismo, y por eso nos depara una ontología débil.²²

Por el lado de la filosofía analítica viene Richard Rorty, quien entronca con el postmodernismo. Él fue analítico, luego señaló que era postanalítico. En su libro *El espejo de la naturaleza* (1979) dictamina que ya la filosofía no refleja la realidad, que sólo hay conversación edificante; por lo tanto, hay que abandonar la epistemología e irse a la hermenéutica. Retomó el pragmatismo, y se declaró neopragmatista. En *Consecuencias del pragmatismo* (1982) insta a dejar de lado la verdad y la objetividad y defender la democracia y la vida práctica.²³

Como se ve, la filosofía postmoderna se presentaba como demasiado relativista, nihilista e incluso escéptica. Sin embargo, poco a poco fue cambiando la situación. Foucault, en la última etapa de su vida, recupera el sujeto y estudia las formas de la subjetivación, en torno a la *epiméleia* o cuidado de sí, de los estoicos grecorromanos. También, como defendía y apoyaba a los migrantes, se dio cuenta de que sin una ontología no podía defender los derechos humanos. Entonces propuso

²²G. Chiurazzi, “L’esperienza del nichilismo. Interpretazione ed esperienza della verità in Gianni Vattimo”, en *Trópos* (Roma), 1 (2008), ps. 9-23.

²³G. Calder, *Rorty*, Madrid: Alianza, 2005, ps. 31 ss.

una ontología del presente, o de la actualidad, que no tenía por qué ser perenne, o decir qué era el hombre en esencia inmutable y eterna, sino que bastaba con que nos dijera lo que es en el presente, en la actualidad, precisamente a base de estudiar los procesos de subjetivación. Con eso recupera la ontología, debilitada, e incluso la idea de sujeto, debilitada también.²⁴

Deleuze estudiaba mucho a Foucault, y se adhirió a esa empresa de reconstruir la filosofía, de llegar a una ontología, aunque también no potente, sino del presente, de la actualidad. Decía que la verdadera filosofía era la ontología, y la verdadera ontología era unívoca, como la de Duns Escoto, pero que en su desarrollo conjuntaba la univocidad con la equivocidad (que es precisamente lo que trata de hacer la analogía).²⁵ Pero mantuvo una especie de realismo, que reafirmó al final de su trayectoria.²⁶

Lyotard también dio marcha atrás. Se dio cuenta de que con el relativismo tan grande al que se había llegado no se lograban los ideales de la postmodernidad, y que había que recuperar,

²⁴F. Gros, *Michel Foucault*, Buenos Aires: Amorrortu, 2007, ps. 121 ss.

²⁵G. Deleuze, *Diferencia y repetición*, Madrid: Júcar 1988, ps. 89 ss.

²⁶J. Rajchman, *Deleuze. Un mapa*, Buenos Aires: Nueva Visión, 2004, ps. 65: “Entonces, se podría decir que Deleuze es un ‘realista’ de tipo peculiar, un realista respecto de esas virtualidades que no se pueden pronosticar ni prever, que tienen otra relación con el pensamiento”.

al menos en alguna medida, los metarrelatos, so pena de quedarnos en el vacío. Por eso al final de su vida replanteó las cosas y llegó a una postura más moderada en cuanto a la posibilidad de adquirir conocimiento de la realidad.

También Derrida supo dar marcha atrás, y dejar ese movimiento tan extremo en contra del realismo y del conocimiento de la verdad.²⁷ Pocos años antes de morir, dijo que era realista; cambió su expresión “nada hay fuera del texto” a “nada hay fuera del contexto”; y entendió la desconstrucción no como eliminar la referencia de los textos, sino como aligerarla, en la línea de los anteriores, que buscaban regresar a la ontología, pero a una ontología diferente, a una ontología débil, o del presente, o de la actualidad. Maurizio Ferraris ha sabido mostrar cómo el último Derrida fue muy diferente del primero, demasiado incendiario y dinamitero, para llegar a ser un pensador realista y aceptador de la verdad y la objetividad al conocer la significación.²⁸

En cambio, Rorty persistió en su idea de abandonar las ideas de verdad, objetividad, realidad, referencia, etc., e instaba a preocuparse de la praxis, no tanto de la teoría, así como dedicarse a defender la democracia, incluso aunque tuviera

²⁷M. Ferraris, *Introducción a Derrida*, Buenos Aires: Amorrortu, 2006, ps. 109 ss.

²⁸El mismo, *Jackie Derrida. Retrato de memoria*, Bogotá: Universidad Javeriana – Siglo del Hombre, 2007, ps. 46-48.

que morir la filosofía. Para ello acudía al pragmatismo estadounidense, principalmente al de James. Sin embargo, Hilary Putnam desacredita la interpretación que Rorty hace de James, y aporta textos en los que se ve que James tenía una postura realista y defendía la verdad como correspondencia, muy diferente del James que Rorty presentaba.

Vattimo también ha persistido en su postura contraria a la verdad y a la objetividad, para dejar una interpretación débil. Curiosamente, dice que acepta una ontología de la actualidad, en la línea de Deleuze y Derrida; pero es tan débil que no alcanza para nada, al no tener estructuras que ayuden a pensar la realidad. Tal se ve en un libro suyo reciente, intitulado *Adiós a la verdad* (2009). Maurizio Ferraris le ha objetado que por esa ontología tan débil, no ha logrado los ideales emancipatorios de la postmodernidad, sino al contrario, se ha producido un populismo que lleva a una mayor opresión.

Lo que se ve, pues, es que los principales filósofos postmodernos, a excepción de Rorty y Vattimo, han dejado la actitud relativista y destructiva, para ir a un realismo en el conocimiento y en la ontología, y en epistemología a la aceptación de la verdad como correspondencia (además de como *alétheia* o desencubrimiento). Foucault, Deleuze y Derrida fueron a una ontología del presente o de la actualidad, que de veras era una ontología aceptable, es decir, una ontología débil, pero no tan débil como la de Vattimo, que no al-

canza a sostener ningún conocimiento confiable de la realidad. Se ha abandonado la actitud destructiva de la primera postmodernidad, de los años 60 y 70, y ya a partir de los 80, hasta la fecha, se dio el giro hacia un realismo de la verdad que deja de lado el relativismo que peligrosamente conduce al escepticismo.

Ferraris, Volpi y otros han señalado el nihilismo al que han conducido las primeras andaduras por las que discurrieron los posmodernos en sus inicios. Fue una situación de mucho relativismo y escepticismo. Esto es comprensible si se entiende la postmodernidad como rechazo a la modernidad, sobre todo a su racionalismo y cientificismo. Pero llegó un momento en el que tuvieron que darse cuenta de los excesos. Los excesos se dieron sobre todo en los años 60 y 70. A partir de los años 80 empezaron a verse las marchas hacia atrás. Primero Foucault, luego Lyotard, después Deleuze y finalmente Derrida. Quedaron pendientes Rorty, que no alcanzó a dar ese sesgo, según lo juzga Putnam, y Vattimo, que parece persistir en esa actitud de rechazar la verdad y la objetividad. Pero todo indica que los nuevos pensadores marchan hacia un realismo en la órbita de la ontología, una especie de giro ontológico después del giro lingüístico que se percibió en los analíticos y los postmodernos.

Tal parece que se prepara una época nueva, en la que se abandonen esos excesos de la filosofía analítica y su univocismo, y de la filosofía postmoderna y su equivocismo, para llegar a una

situación distinta, la del analogismo, y se pueda edificar otra vez un realismo y una teoría del conocimiento que nos dé mayores rendimientos. Ello nos conduce a una epistemología analógica, que es la que acompaña, como veremos, a una hermenéutica analógica, y que va construyéndose poco a poco. En esta empresa nos empeñamos, y esperamos llevarla adelante paulatinamente.

Conclusión

Hemos tratado de señalar las últimas corrientes de la epistemología. Para ello seleccionamos a los analíticos y a los postmodernos, que han sido las escuelas más representadas en nuestra época. Si la filosofía analítica pecó de unívoca, es decir, cientificista, tanto en registro racionalista como empirista, la filosofía postmoderna pecó de equívoca, es decir, relativista, nihilista y escéptica. Pero sobre todo en esta última, se fue dando un giro que llegó hasta el realismo, un *nuevo realismo*, como lo denomina Ferraris, y en este mismo libro está planteado.

Todo indica que ya el relativismo y el escepticismo han llegado a su agotamiento, ya dieron de sí. Ahora, hartos de esa decadencia de la epistemología, se ha buscado un terreno más promisorio y fecundo, con diversos intentos de rescatar o de replantear el realismo, tanto en la epistemología como en la ontología. Inclusive puede decirse que, después del giro lingüístico se ha dado un giro ontológico, que ya lleva algún tiempo, y empieza a darse en la actualidad un giro epistemológico que

ya se necesitaba y se deseaba. Claro que no se trata de una vuelta a la ontología de antes, como tampoco a su epistemología, sino de una manera más equilibrada y mediadora.

Esto prepara, en mi opinión, el camino para salir del univocismo de la epistemología propia de la filosofía analítica y del equivocismo característico de la epistemología que podemos encontrar en la filosofía postmoderna. Y nos abre paso hacia una epistemología analógica, que es la propia de una hermenéutica analógica. Ya se sentía necesidad de ella. Por eso consideramos que es pertinente laborar para construirla, dentro de esa actitud “edificante”, como la llamaba Rorty, “débil”, como la ha llamado Vattimo, y “actual” o “del presente”, como la llamaron los demás teóricos de la postmodernidad.

Capítulo 3:

La revolución científica contemporánea: el giro hermenéutico

Luis Eduardo Primero Rivas

Luego de leer a Mauricio Beuchot en el capítulo precedente, se concluye claramente que la revolución científica contemporánea se resuelve a favor de la hermenéutica, filosofía que puede englobar a las diversas epistemologías mencionadas y a aquellas que aún consigan identificarse con mayor detalle, al hacer el recuento de las epistemologías post-positivistas.

Beuchot centra su argumento en torno a las dos filosofías consideradas como centrales en el siglo XX y en este comienzo del XXI —la analítica y la postmoderna—, y partiendo de ellas logra perfilar a la hermenéutica como la filosofía donde se resuelve la reflexión contemporánea acerca del mundo, la vida y la historia, alcanzando un bosquejo de la ubicación de los principales filósofos actuales, para situarlos y lograr identificar sus tendencias y/o el estado en el cual quedó su obra.

Su argumento expresa esta intención contextualizada en el propósito global de este libro: si bien tiene significados favorables a una historiografía, más bien es un libro de interpretación histórica que busca considerar a las grandes filosofías in-

fluyentes en la epistemología contemporánea —el positivismo, sus variaciones y la filosofía de respuesta que crea: la hermenéutica—, para pensar la idea de cómo se ha conceptualizado a la ciencia y su práctica en los tiempos actuales, favoreciendo su reinterpretación y pragmática, en los significados de la filosofía que según una tesis central de este libro, es la favorecida en la revolución científica contemporánea, pues seguimos las tesis de Th. S. Kuhn, en su libro *La estructura de las revoluciones científicas*.

Según esto, la hermenéutica es la filosofía beneficiada en la revolución científica contemporánea, de ahí que en el actual capítulo debamos presentarla con detalle, para destacar la tesis ofrecida.

Así, hay que resaltar en primer lugar que la hermenéutica logra este impacto histórico por su sentido básico de ser una comprensión de la realidad centrada en la interpretación sistemática, rigurosa, metódica y referencial de sus saberes, conocimientos históricamente vinculados a su origen histórico: el aporte de W. Dilthey que diferenció las ciencias de la naturaleza y las del espíritu — las *Geisteswissenschaften* y las *Naturwissenschaften*—, que dio paso a la fenomenología de Husserl con sus consecuencias históricas: el desarrollo logrado por M. Heidegger y su influjo en H-G Gadamer, quien crea la hermenéutica filosófica, la semilla de lo que será la exegética contemporánea, la filosofía que referimos.

Las líneas de desarrollo de la filosofía coetánea resaltada son las dominantes en la episte-

mología contemporánea, en cuanto la filosofía de la ciencia vigente —convencional y/o hegemónica—, esto es, la conceptualización que define lo que es la ciencia y su práctica, se conformó por la consolidación de la filosofía analítica (la versión positivista del siglo XX), como la más destacada en la concepción del hacer científico, convertida en la filosofía de referencia cuando se pensaba en la definición de la ciencia y su práctica, su realización cotidiana.

Esto es: el positivismo —y sus variantes—, se consolida como la referencia obligada para la definición del hacer científico, y esta presencia hegemónica es la que produce las reacciones dichas y las luchas filosóficas para definir a la ciencia —y su actividad—, confrontaciones que según lo dicho, se resuelven a favor de la hermenéutica.

Repetimos esta tesis para resaltar que la hermenéutica es lo dicho, surge de la historia recuperada y pareciera limitarse exclusivamente a la tradición *idealista* de la filosofía alemana, si consideramos a los autores centrales nombrados —Dilthey, Husserl, Heidegger y Gadamer—, por lo cual es importante subrayar que la hermenéutica como filosofía de la interpretación, o de la interpretación sistemática, rigurosa y referencial (metódica, para ser precisos), también surge más allá de la línea hasta ahora resaltada, y se nutre de los autores de la *hermenéutica de la sospecha*: Nietzsche, Freud y Marx —utilizando una conocida expresión de P. Ricœur.

Esta afirmación nos conduce a una importante ampliación de la conceptualización de la hermenéutica, para situarla así más allá del idealismo ubicándola tanto en la filología —por el aporte de Nietzsche—, como en la cultura —dado el sentido que Ricœur le da a la contribución de Freud—, y en la historia, según el logro de K. Marx, que permite plantear a la hermenéutica en límites amplios, dinámicos y prometedores que deseamos aprovechar en el próximo apartado.

La hermenéutica de la sospecha: hacia el realismo analógico

La tesis propuesta sustenta la ampliación de la hermenéutica filosófica a límites extensos tanto en su alcance como en su conformación conceptual, o arquitectura, que se estructura u organiza con las líneas centrales del pensar filosófico moderno, comenzando con una gnoseología, para derivar a una ontología y sus diversas expresiones (fenomenológica, lingüística, antropofilosófica), que servirán para conceptualizar una filosofía de la historia, quizá centrada en el concepto de *tradicón*, con dos vertientes básicas iniciales —modernidad y/o postmodernidad—, que a su vez crean desarrollos específicos, en la epistemología, la ética, y muchas otras variaciones de la construcción filosófica, entre las cuales podemos destacar la filosofía del derecho, de la cultura, de la educación y del poscolonialismo, como apreciaremos en el capítulo final de este libro.

Es decir: la historia de la hermenéutica contemporánea ofrece un panorama y una organización profunda, extensa e interactiva —esto es: completa—, que puede buscar reconstruirse según la historia de su gnoseología, o la historia de su desarrollo general, trabajo este muy bien logrado por Maurizio Ferraris, en su obra *Historia de la hermenéutica*¹, producción favorable a la reconstrucción indicada, que puede conducir a la específica del devenir de cómo definir el conocimiento, según los autores de la hermenéutica contemporánea.

Desde Dilthey a Gadamer hay referencias para situar sus gnoseologías, pues como opositores al positivismo debían conceptuar de otra manera el modo de entender el conocimiento, y ante la imposibilidad de reconstruir en este momento la historia dicha, es importante convocarla con una tesis central: la definición misma de su sentido filosófico, para determinar su significado básico como idealismo, materialismo o realismo.

La hermenéutica contemporánea es tanto la *koiné* referida por G. Vattimo, como la filosofía sistemática de la interpretación que se fundamenta así misma, vía su gnoseología, su manera de definir cómo conocemos.

Esta tesis conduce a recordar el argumento de la filosofía primera, afirmando que la hermenéutica es inicialmente una gnoseología, que

¹Refiero la edición de Siglo XXI (Col. Lingüística y teoría literaria), México, 2002. Hay otra traducción en Akal, del año 2000.

desde su propio significado dará sentido a sus referencias.

Si algunos hermeneutas sostienen que lo central es el significado y el sentido, y que desde ellos se efectúa la intelección y/o comprensión de los referentes —incluso vía el lenguaje—, entonces podríamos afirmar que representan a una hermenéutica idealista; mientras que sí son hermeneutas de la referencia —esto es: sólo la exterioridad es la que da el significado y sentido—, desde luego estarán difundiendo una exegética materialista, seguramente asociada al positivismo más empirista, al creador del llamado *Método Científico de Investigación*.

Por el contrario, si damos con hermeneutas reconocedores de la importancia tanto del significado-sentido como de la referencia, proporcionaremos con filósofos (o intelectuales-científicos) propugnadores del realismo, la gnoseología que postula al ser del conocer como la integración dinámica del significado-sentido-referencia, organizada a través de historias diversas, según devenires concretos por precisar, de acuerdo con casos específicos.

Situaciones que pueden ser genéricas, sociales, institucionales, personales, y hasta neurológicas como apreciaremos más adelante, pero siempre delimitadas y de ahí concretas, por lo cual se pueden reconstruir, para identificar en cada caso la formación de su organización, y determinar si se conformó prioritariamente desde un universo —o conjunto—, de significados-sentidos (como cuando desde el saber de un colectivo se educa a sus nuevos integrantes:

(la niñez), o desde referentes se crean significados-sentidos, conformantes de nuevos saberes, que llegarán a modificar los referentes y tendencialmente los mismos nuevos conocimientos, en renovadas secuencias de interpretaciones-reinterpretaciones.

Afirmamos que la filosofía primera es aquella que establece el significado-sentido del ser existente, y que tendrá su identidad nominal según prefiera darle mayor importancia a los elementos fundamentales de la interpretación: el significado-sentido, la referencia o sus interacciones proporcionales, históricas y delimitadas.

Dicho de otro modo: la gnoseología en la cual se crea será la dadora de las interpretaciones ofrecidas, y desde ella es que diremos lo que es el ser, con lo cual arribamos a la ontología.

Será desde nuestra manera de conocer que sostendremos que el ser será prioritariamente simbólico, material o real; entendiendo que esto último es integración de lo simbólico-referencial, según proporciones conformadas en génesis específicas y reproducidas en historias, reconstruidas por arqueologías o genealogías detalladas.

Lo real será así, todo lo existente, y una integración de proporciones simbólicas y referenciales, que puede hacer entender sus componentes, sean clasificados como naturales o mundanos — del medio ambiente o de la historia social—, según sus partes integrantes, precisadas por la investigación filosófica y/o científica.

Afirmamos consecuentemente que el ser de lo exis-

tente está conformado según proporciones simbólicas y referenciales, dinámicas entre ellas y situadas en genéticas específicas; y que esta conclusión es un logro de la hermenéutica contemporánea, que en sus mejores desarrollos ha construido una gnoseología de proporciones, de analogías, capaz de interpretar las razones y las relaciones del ser considerado, entendiéndolo y comprendiéndolo en su conformación, según aproximaciones paradigmáticas, sintagmáticas e interactivas, que facultan reconstruir su composición y dinámicas, con una metodología post-positivista, surgida de la hermenéutica contemporánea, filosofía impulsada por H-G Gadamer, filósofo europeo al cual debemos recordar en algunos textos significativos a la narración ofrecida.

Gadamer y su legado

Es sabida la relevancia de Gadamer en la conformación de la hermenéutica contemporánea, y se identifica fácilmente a su libro central —*Verdad y método*, 1960—, que quizá haya sido leído en la grande extensión de sus dos tomos; mas es probable que se haya reparado menos en el “Epílogo” del primer tomo, escrito diez años después de su primera edición², del cual deseamos retomar largas

²En la p. 22 de la edición española trabajada (Ediciones Sígueme —Col. Hermeneia 7—, Salamanca, 1999), se especifica que el *Epílogo* se agrega a la tercera edición alemana de la obra, aumentada y corregida. Este anexo

partes, que permiten recuperar las líneas centrales de los argumentos ofrecidos, al presentar las tesis ahora expuestas.

Afirma el autor alemán al iniciar su texto³:

“Cuando a fines de 1959 puse fin al presente libro no estaba seguro de que no llegase «demasiado tarde», de si el balance del pensamiento sobre la historia de la tradición que se hacía en él no se habría vuelto poco menos que superfluo. Los signos que anunciaban una nueva ola de hostilidad tecnológica contra la historia se multiplicaban. A esto respondía también la creciente recepción de la teoría de la ciencia y de la filosofía analítica anglosajona, y el nuevo auge que tomaron las ciencias sociales, sobre todo, la psicología social y la socio-lingüística, tampoco parecían prometer el menor futuro a la tradición humanista de las ciencias del espíritu románticas. Y era ésta la tradición de la que yo había partido. Ella representaba el fundamento de la experiencia de mi propio trabajo teórico, aunque desde luego no su límite o incluso su objetivo. Pero aún dentro de las ciencias del espíritu históricas clásicas se había hecho ya innegable un

carece de fecha, pero la bibliografía citada por Gadamer permite concluir que fue escrito sobre el inicio de los años setenta del siglo XX.

³Cfr., ps. 641-2, de la edición citada.

cambio de estilo en la orientación general, pasando a primer plano los nuevos medios metodológicos de la estadística, la formalización, la urgencia de planear científicamente y organizar técnicamente la investigación. Se estaba abriendo camino una nueva autocomprensión «positivista» estimulada por la recepción de los métodos y planteamientos americanos e ingleses.

“Fue desde luego un tousco malentendido el que se acusase al lema «verdad y método» de estar ignorando el rigor metodológico de la ciencia moderna. Lo que da vigencia a la hermenéutica es algo muy distinto y que no plantea la menor tensión con el *êthos* más estricto de la ciencia. Ningún investigador productivo puede dudar en el fondo de que la limpieza metodológica es, sin duda, ineludible a la ciencia, pero que la aplicación de los métodos habituales es menos constitutiva de la esencia de cualquier investigación que el hallazgo de otros nuevos —y, por detrás de ellos, la fantasía creadora del investigador—. Y esto no concierne sólo al ámbito de las llamadas ciencias del espíritu.

“De entrada, la reflexión hermenéutica que se plantea en *Verdad y método* es cualquier cosa menos un simple juego de conceptos. En todo momento procede de la praxis concreta de las ciencias, y en éstas la reflexión sobre el método, esto es, el procedimiento controlable y la falsabilidad, es algo completamente natural. Por otra parte esta reflexión hermenéutica se ha avalado en to-

das partes en la práctica de la ciencia. Si se quisiera caracterizar el topos de mi trabajo en el marco de la filosofía de nuestro siglo, habría que partir del hecho de que he intentado ofrecer una aportación mediadora entre la filosofía y las ciencias, y sobre todo continuar productivamente las radicales preguntas de Martin Heidegger, con el que tengo una deuda decisiva, al ancho de la experiencia científica, en la medida en que de un modo u otro abarcarlo.

“Lógicamente, esto me obligó a ir más allá del reducido horizonte de interés de la metodología de la teoría de la ciencia. ¿Pero puede reprocharse a una reflexión filosófica que no se considere la investigación ciencia como un fin en sí, y que con su planteamiento filosófico tematice también las condiciones y los límites de la ciencia en el conjunto de la vida humana? En una época en la que la ciencia está penetrando cada vez con más fuerza en la praxis social, la misma ciencia no podrá a su vez ejercer adecuadamente su función social más que si no se oculta a sí misma sus propios límites y el carácter condicionado del espacio de su libertad, la filosofía no puede menos de poner esto muy claro a una época que cree en la ciencia hasta grados de superstición. Es esto lo que hace que la tensión entre verdad y método sea de una insoslayable actualidad.

“De este modo la hermenéutica filosófica se inserta en un movimiento filosófico de nuestro siglo que ha superado la orientación unilateral hacia el factum

de la ciencia, orientación que resultaba natural tanto para el neokantismo como para el positivismo de entonces. Pero la hermenéutica es relevante igualmente para la teoría de la ciencia en cuanto que, con su reflexión, descubre también dentro de la ciencia condiciones de verdad que no están en la lógica de la investigación sino que le preceden. Esto ocurre en particular, aunque no sólo, en las llamadas ciencias del espíritu, cuyo término inglés equivalente, *moral sciences*, muestra que estas tienen por objeto algo de lo que forma parte necesariamente el mismo sujeto que conoce”.

Entendemos que el texto previo es ya de por sí extenso, pero es relevante agregar otro más: De las ps. 644-645, leemos:

“De hecho la absolutización del ideal de la «ciencia» ejerce una fascinación tan intensa que conduce una y otra vez a considerar que la reflexión hermenéutica carece de objeto. Para el investigador parece difícil comprender el estrechamiento perspectivista que lleva consigo el pensamiento metodológico. Él está orientado desde el principio por referencia a la justeza metodológica de su procedimiento, esto es, está apartado de la dirección contraria que supone la reflexión. Incluso cuando al defender su propia consciencia metodológica se comporta de hecho reflexivamente, a pesar de todo nunca permite que

esta reflexión suya se vuelva a su vez objeto temático de su consciencia. Una filosofía de la ciencia que se comprenda a sí misma como teoría de la metodología científica, y no acepte ningún planteamiento que ella no pueda caracterizar como sensato por su propio proceso de ensayo y error, no se hace consciente de que con esta caracterización ella misma se encuentra fuera de sí”.

Gadamer *dixit*

El largo texto transcrito del autor alemán permite recuperar su palabra como un testimonio significativo luego de la primera década de vida de *Verdad y método*, y como fuente de información para recuperar el origen de la hermenéutica que hemos llamado “contemporánea”, identificando así la filosofía surgida luego de la obra de Gadamer, convertida en un aliciente importante para ahondar la lucha histórica contra el positivismo.

El texto gadameriano igualmente sirve para recuperar sentidos de la crítica dicha, y entre ellos el central: hay que recuperar las ciencias del espíritu, o las *moral sciences*, pues “¿...puede reprocharse a una reflexión filosófica que no se considere la investigación sobre la ciencia como un fin en sí, y que con su planteamiento filosófico tematice también las condiciones y los límites de la ciencia en el conjunto de la vida humana?”.

Y la razón de efectuar esta recuperación del ser *humane* estriba en el abandono que el positivismo había hecho de la humanidad, al partir de una pulsión de referencialismo —*objetividad* en sus términos—, que cegó a los positivistas de todos los matices, alejándolos del sentido humano del hacer científico, al quedar atrapados en el fetichismo denunciado por los hermeneutas de la sospecha, según sus aportes históricos diferenciales.

Nietzsche, Freud y Marx, cada uno con sus contextos de referencia singulares —esto es, sus naturales tradiciones de filiación—, critican el fetichismo del modelo de conceptuar y hacer ciencia surgido en la modernidad, buscando alternativas:

Nietzsche propone superar al “hombre mediocre” para alcanzar al “Superhombre” que sea capaz de lograr la armonía en la vida vía un buen conocer; Freud, el último Freud, en *El malestar en la cultura*, suscribe la búsqueda de la consciencia como superación de la inconsciencia histórica del ser *humane*, para alcanzar mejores condiciones de vida; y Marx, recusa ética, económica e históricamente a la modernidad, llevando su “sospecha” a una posición extrema y radical, promoviendo la alternativa histórica al capitalismo, como una manera de crear humanidad, para el caso, al papel central del ser *humane* en la construcción de la realidad, pues “lo importante es lo que afecta a la vida”⁴.

⁴Véase esta frase marxiana en *Escritos de Juventud*, FCE,

Tres ríos caudalosos en la contemporaneidad

Recurrimos a la metáfora precedente con la finalidad de destacar la hipersíntesis con la cual presentamos el aporte histórico de los tres grandes autores recién citados, recurso comunicativo indispensable en este momento, al ser imposible profundizar ahora en las filosofías de estos creadores de sistemas, y mucho menos en una síntesis de ellos.

Cada uno de los ríos convocados desemboca al mar de la contemporaneidad con deltas gigantes que hacen más difícil el estudio completo de su cauce y sus secuelas, por lo cual optamos por destacar lo más relevante, en el contexto general del argumento construido que destaca la lucha histórica contra las consecuencias del surgimiento histórico de la ciencia natural moderna: volver al ser humane, sea como superación de la mediocridad creada en la modernidad, la inconsciencia del mundo y/o la fetichización hermenéutica surgida en el capitalismo, facilitadora de la enajenación del ser humane en su producto —el capital—y su automatización, que conduce a consecuencias desastrosas: la pérdida de la libertad y por tanto la misma emancipación genérica, que esclaviza al ser humane a su producto, creando incluso

1982, p. 608. Y para contextualarla adecuadamente mi libro *Contribución a la crítica de la razón ética I*, Primero Editores (Col. Construcción filosófica), México, 2002, ps. 199 y ss., “los manuscritos económico filosóficos de 1844”.

las condiciones actuales de la *ecología natural*, expresada en el calentamiento físico de la Tierra, la destrucción de la capa de ozono y la contaminación creciente del planeta, que pareciera dirigirse a su destrucción entre ecuaciones infalibles y máquinas de conformismos, creadas con la precisión matemática de la ciencia natural moderna, y sofisticada con los logros *irrecusables* del *Método Científico de Investigación*, todo sistematizado por el positivismo realmente existente como expresamos en el capítulo inicial de este libro.

Líneas atrás recurrimos a la expresión de *ecología natural*, y ahora debemos regresar a ella en el significado central que deseamos ofrecer.

Los hermeneutas de la sospecha se vinculan históricamente dada su opción por la vida humana, su elección a favor del ser humano, y estas posiciones conducen a ampliar el concepto de ecología, llevándolo más allá de la “ecología natural” —la circunscrita a la vida en general, de las plantas, animales y demás seres vivos en el planeta—, para colocar al ser humano en una ecología mayor, humana: una interacción participativa general del ser humano, tanto con su entorno natural, como con sus congéneres y el mundo por él construido, pensada holística o totalmente, como lo permite conceptualizar tanto la dialéctica de lo concreto surgida de Marx, como la “unidad sagrada” planteada por G. Bateson, otro de los opositores al positivismo, que deberemos recuperar si avan-

zamos incluso a reconquistar la cosmovisión del mundo contemporáneo, como una forma de recobrar la mayor vinculación posible para formular la idea de una ecología completa: la filiación entre el todo y la parte, siguiendo la tesis de la interacción entre el microcosmos y el macrocosmos, apreciando cómo se expresan mutuamente, al coligarse en una realidad por reconocer y libertar, al buscar hacer más amigable la existencia del ser humano en un cosmos concebido como la gran casa de su especie.

El significado la hermenéutica de la sospecha

Recuperado como aquí lo proponemos, puede conducir a una síntesis hermenéutica mayor capaz de rescatar la presencia insoslayable del ser humano en la intelección y comprensión de la realidad, o como dijo Gadamer: “las llamadas ciencias del espíritu, cuyo término inglés equivalente, *moral sciences*, muestra que estas tienen por objeto algo de lo que forma parte necesariamente el mismo sujeto que conoce”.

Es decir: en la epistemología contemporánea debemos colocar al ser humano en el lugar que le corresponde, si somos capaces de apropiarnos de la ecología integral de la realidad, incluso del cosmos, y entender que lo real es real dada la síntesis de las múltiples proporciones dinámicas entrecruzadas en el ser y sus configuraciones —sus entes—, las analogías que logremos identificar, nombrar, organizar, relacionar, categorizar y teorizar hermeneutizándolas en su sentido y significado para el ser humano, con

lo cual avanzaremos en la epistemología con “rostro humano”, que permite pensar Mauricio Beuchot⁵.

La cosmovisión ecológica contemporánea y las nuevas epistemologías

Los ríos caudalosos evocados anteriormente generaron extensos deltas integrados por ramales fértiles, que debemos significar para recuperar su hidrografía completa.

Del río Nietzsche se desprende una crítica a la cultura moderna nutrida por el aporte freudiano; y de Marx, en entresijos de gran urdimbre, surgió el ambiente favorable a la consolidación de la obra de Oparin, quien beneficia a su vez el surgimiento del paradigma de la biología, que finalmente permitirá pensar en el modelo ecológico, holístico o totalizador al cual recurrimos, que conformará la principal conceptualización para hacer y pensar la práctica científica actual, que según la propuesta ahora destacada, ha de ser favorable al ser humano y su entorno, si somos capaces de ir más allá del paradigma de la física (newtoniana), el propio de la ciencia natural moderna, y sus secuelas destructivas.

⁵Beuchot ha escrito en su libro *Perfiles esenciales de la hermenéutica* (UNAM, IIFIL—Cuadernos...—, México [1997], 2002, p. 63), textos y contextos que permiten formular esta analogía.

En el desarrollo contemporáneo del paradigma de la biología, secundado por el surgimiento de la cibernética —que viene a precisar la interactividad y vinculación entre las múltiples analogías del ser, y a potenciar sus identificaciones e interacciones—, se crea el ambiente para el surgimiento del pensamiento del creador de la filosofía de la complejidad, Gregory Bateson, filósofo contemporáneo al cual deberemos referirnos brevemente, pues igualmente potenciará la obra de Francisco Varela, autor latinoamericano que así mismo contribuirá a precisar la hermenéutica hecha en América Latina, cada vez con más clase mundial.

Bateson y la epistemología de la “unidad sagrada”

Afirmamos que los hermeneutas de la sospecha deben ser nombrados ríos de cauce profundo y ancho con deltas extensos de diversos canales, a su vez igualmente productivos. Lo repetimos para aplicar este mismo recurso retórico a la breve presentación por hacer de Gregory Bateson (1904-1980), científico y filósofo norteamericano —nacido en Inglaterra— creador de otra de las epistemologías del siglo XX, que establecerán diversas corrientes de pensamiento, popularizadas bajo el término de “complejidad” y que en América Latina generarán la llamada Escuela de Santiago, de la cual surge Francisco Varela.

Bateson fue inicialmente un biólogo —particularmente zoólogo—, y en su trascurso profesional fue ampliando sus intereses, desarrollos y

construcciones, hasta alcanzar a conformar la epistemología dicha, que nutrida en el descubrimiento de la cibernética, en sus orígenes biológicos —que lo conducen a la importancia de la ecología—, y en una actitud filosófica que lo acerca a la interdisciplinaridad y al reconocimiento de la unidad entre el ser humano y su entorno ecológico, logra plantear una forma de conocer y de hacer el trabajo científico, que lo lleva a su tesis central de una “ecología de la mente”, esto es: de la unión dinámica y *cibernética* entre el ser humano y la naturaleza, que han de comprenderse como una “unidad sagrada”.

En la formación intelectual de G. Bateson, al decir de su propia palabra en su libro central, notamos la ausencia de filósofos profesionales —aun cuando indirectamente fue influido por la lógica de B. Russell—, y la recuperamos para resaltar las fuerzas significativas que lo animaron, que lo conducirán al monismo de su “unidad sagrada”, o la “ecología de la mente”.

Dice Bateson en *Pasos hacia una ecología de la mente*⁶:

“En 1942, en una conferencia de la Fundación Macy conocí a Warren McCulloch y a Jean Bigelow, que en esa época hablaban con entusiasmo del concepto de «realimentación» (*feed-back*)... Cuando regresé de ultramar después de la guerra [segunda mundial] visité a Frank

⁶*Pasos hacia una ecología de la mente*, Ed. Lohlé-Lumen, Buenos Aires, 1998, ps. 98 y 12.

Freemont-Smith, de la Fundación Macy, para pedirle que organizara una conferencia sobre este tema [cibernética], entonces misterioso. Me respondió que precisamente acababa de promoverla, designando a McCulloch como presidente. Así fue como tuve el privilegio de ser uno de los miembros de las famosas Conferencias Macy sobre cibernética. Mi deuda con Warren McCulloch, Norbert Wiener, John von Neumann, Evelyn Hutchinson y otros miembros de esas conferencias está patente en todo lo que escribí desde la Segunda Guerra Mundial”.

Y más adelante:

“Por último [en el recuento de agradecimientos efectuado en el “Prólogo”], está también la deuda que todo hombre de ciencia tiene con los gigantes del pasado. No es pequeño aliento, en momentos en que la idea nueva no viene y la empresa en su totalidad parece vana, recordar que grandes hombres han pugnado también con los mismos problemas. Mi inspiración personal debe mucho a los hombres que durante los últimos 200 años mantuvieron viva la idea de la unidad entre la mente y el cuerpo: *Lamarck*, fundador de la teoría de la evolución, atribulado, viejo y ciego y condenado por Cuvier, que creía en la Creación Especial; *William Blake*, el poeta y pintor, que veía «a través de sus ojos no con ellos», y que sabía qué es ser humano más que ningún otro hombre; *Samuel Butler*, el crítico contemporáneo más capaz de la evolución darviniana; *R. C. Collingwood*, el primer hombre que reconoció —y analizó en prosa cristalina—, la naturaleza del contexto; y *William Bateson*, mi padre, quien sin lugar a dudas estaba en 1984 maduro para recibir las ideas cibernéticas”.

De este texto pueden lograrse distintas interpretaciones, mas es importante resaltar exclusivamente la presencia de los creadores de la cibernética en el impulso central de la conformación del pensamiento del filósofo de Palo Alto, para destacarla como el factor central de su epistemología, que llevará a postular la necesidad de crear una nueva forma de conocer y realizar la ciencia, para influir en la vida y en los graves problemas derivados del pensamiento ambiente en la vida de Bateson, perfectamente identificado como el positivismo realmente existente, concepción reductiva que será recusada indirectamente por el descubrimiento —o creación—, de la cibernética, formalización que revolucionará la manera de hacer la ciencia e impulsará la epistemología *cibernética* de Bateson⁷, creando otro de los impulsos de los cambios epistemológicos del siglo XX, que fructificarán en el sentido de la hermenéutica, según los desarrollos alcanzados por

⁷Para profundizar en la epistemología batesoniana véase en *Pasos hacia una ecología de la mente*, las ps. 345 y ss. (“La epistemología de la cibernética”) y 427 y ss., la “Parte V: Epistemología y ecología”. Consúltese igualmente *Una unidad sagrada – Pasos ulteriores hacia una ecología de la mente*, Ed. Gedisa, 1993, particularmente p. 135 y ss.: “De la antropología a la epistemología”; 256 y ss.: “El nacimiento de una matriz, o doble vínculo y epistemología”; 284 y ss.: “Esa historia natural normativa llamada epistemología”; 302 y ss.: “La ciencia del conocer”, y téngase presente que la “Cuarta parte” y final de este libro está titulada “Salud, ética, estética y lo sagrado”, y es expresiva de la epistemología monista o unitaria de G. Bateson, también vinculada a la ética.

otro biólogo-filósofo: Humberto Varela, a quien referiremos sintéticamente.

La Escuela de Santiago de Chile: recordar a Varela

Este núcleo creador de ciencia y pensamiento centrado en la capital de Chile, está dinamizado por dos autores, Humberto Maturana y Francisco Varela (1946-2001), quien a pesar de su temprana muerte, es el creador de la trascendencia de estos aportes, en cuanto Varela descubre la hermenéutica y llega a entender, desde su personalidad profesional de neuro-biólogo de talla mundial, que la interpretación tiene más significado que lo concebido habitualmente, incluso por los hermeneutas más avisados.

Para resaltar sus aportes, es importante revisar una selección apretada de sus textos, comenzando por éste:

“Una de las críticas que debe hacerse a esta obra [la prologada: de *Máquinas y seres vivos*] (así como a mi libro del 79⁸), es que la crítica de la representación como guía del fenómeno cognitivo es remplazada por una alternativa débil: lo externo como mera perturbación de la actividad generada por

⁸Refiere *Principles of biological autonomy*, North-Holland, New York; y su frase se sitúa en el “Prólogo” de la segunda edición del libro *De máquinas y seres vivos*, el central de la Escuela de Santiago, cuya primera edición fue del año 1973.

la clausura operacional, que el organismo interpreta ya sea a nivel celular, inmunitario o neuronal. Remplazar la noción de *input-output* por la de acoplamiento estructural fue un paso importante en la buena dirección porque evita la trampa del lenguaje clásico de hacer del organismo un sistema de procesamiento de información”.

Francisco Javier Varela García escribe esta frase en enero del año 1994, y para la fecha, había descubierto la hermenéutica, como así mismo se aprecia en esta otra afirmación de la página 34, referida a la tesis más conocida de la *Escuela de Santiago*:

“Si la autopoiesis ha tenido influencia es porque supo alinearse con otro proyecto cuyo centro de interés es la capacidad interpretativa del ser vivo que concibe al hombre no como un agente que «descubre» el mundo, sino que lo constituye. Es lo que podemos llamar el giro ontológico de la modernidad, que hacia el fin del siglo XX se perfila como un nuevo espacio de vida social y de pensamiento que ciertamente está cambiando progresivamente el rostro de la ciencia”.

Más adelante, en la página 46 de este importante “Prólogo” leemos:

“Aparece de manera explícita [en la “identidad autoproducida” de la red autopoietí-

ca] un punto de referencia en las interacciones y por tanto la emergencia de un nuevo nivel de fenómenos: la constitución de significados. Los sistemas autopoiéticos inauguran en la naturaleza el fenómeno interpretativo”.

Esta afirmación, extremadamente importante, establece una línea de trabajo de enorme trascendencia, en tanto argumenta —y debemos recordar que fue un importante neuro-biólogo— que la interpretación surge desde la actividad neuronal, así conformada como una tarea simbólica desde la acción primera de la actividad humana, la inicial de la operación del sistema nervioso central, la súper red de conexiones neuronales, fisiológicas y anatómicas que nos da la materialidad dinámica que permite desarrollar la humanidad.

Incluso, esta presencia de los nuevos impulsos epistemológicos puede apreciarse años antes, pues en su libro de 1988 había escrito:

“Ya en los primeros años de la cibernética se propusieron otras posibilidades ante el aplastante dominio de la lógica como enfoque predominante de las ciencias cognitivas. En las Conferencias Macy... por ejemplo, se comentó a menudo que en los cerebros reales no hay reglas ni un procesador lógico central, y que la información no está almacenada en lugares precisos. En cambio, era evidente que el cerebro operaba a partir de

interconexiones masivas, de forma distribuida, de modo que las conexiones entre conjuntos de neuronas cambian como resultado de la experiencia. En síntesis, estos conjuntos presentan una capacidad autoorganizativa que no es propia de la lógica”⁹.

Conclusión del capítulo: lo pequeño, lo múltiple y lo gigantesco

El diario *La Jornada* en su sección de “Ciencias” del martes 10 de noviembre del año 2009 (p. 2^a) publicó una noticia titulada así: “Pájaro daña con pan el gran acelerador de partículas”, que relataba cómo “la vocero” del Centro Europeo de Investigación Nuclear (CERN) había anunciado que el retraso en el funcionamiento del acelerador (que como recordamos es una máquina de 27 kilómetros de largo, con una altísima tecnología y ubicado entre Francia y Suiza), se debió a que “un ave dejó caer migas de pan, las cuales generaron un corto circuito en una instalación eléctrica externa del edificio”, pero que “el cortocircuito también afectó el sistema de enfriamiento”, lo que causó una subida de la temperatura “que tuvo que ser controlada”.

Esta información convoca la realidad de la cual venimos hablando: lo existente, el ser existente, es uno y múltiple; mínimo y gigantesco; pre-

⁹Varela, F., *Conocer - Las ciencias cognitivas: tendencias y perspectivas. Cartografía de las ideas actuales*, Gedisa Editorial — Col. El mamífero parlante - Serie Menor—, Barcelona, 2005 —4^a reimpresión— [1988], p. 53.

visible y azaroso; se compone de partes, factores, proporciones y/o analogías en permanente, completa e ineludible interacción, existente a pesar de que la actual mente del ser humano sea incapaz de interpretarla, pues su extensión, profundidad e interactividad de partes y niveles, excede con mucho, la mente actualmente vigente.

De los aportes recuperados en las páginas precedentes se desprenden claves, incitaciones e insinuaciones para buscar nuevos derroteros del conocer, en un progreso continuo iniciado por Gadamer en el año de 1960, que con su impulso crea lo que Mauricio Beuchot llamó las “filosofías postmodernas”, conceptualizaciones situadas de diversas maneras en la hermenéutica filosófica (y/o contemporánea), que han rendido frutos igualmente diversos, que esperamos haber vinculado con otra de las epistemologías post-positivistas, que al unir la cibernética, la biología y la necesidad de crear nuevas formas de comprender el mundo y la vida, permite el surgimiento de la Escuela de Santiago, la cual, gracias al crecimiento de F. Varela, llega a descubrir hasta la hermenéutica celular, con lo cual aporta a pensar otra vinculación entre lo infinitamente pequeño y lo macroscópicamente grande, aquello que puede ser captado y significado como la “unidad sagrada” de Bateson; o la totalidad concreta que podemos pensar desde el *río* Marx, multiplicidad de proporciones, dinámica en relaciones, historias (o génesis), interactividades e incluso choques y confrontaciones —en dialécticas—, que darán lo que en el próximo capítulo Mauricio Beuchot planteará como el “realismo analógico”.

Capítulo 4:

Hacia un realismo analógico

Mauricio Beuchot

INTRODUCCIÓN

Después de los excesos del univocismo analítico y del equivocismo postmoderno, cumple edificar una epistemología analógica, un realismo analógico. Por eso, en lo que sigue reflexionaré sobre ese realismo analógico, que surge de una hermenéutica analógica también. Es su plasmación en la epistemología. Este realismo es analógico en el sentido de que no es unívoco; un realismo unívoco sería *a priori*, dogmático, incluso ingenuo. Pero tampoco es un realismo equívoco, el cual es casi contradictorio, pues se desvanece en el relativismo excesivo, como cosa de la fantasía y del sentimiento. En cambio, esa contradicción desaparece por obra de la analogía, de la analogicidad, ya que un realismo analógico es un realismo crítico, *a posteriori* y que admite cierto relativismo (moderado); y, lo que es más importante, no sólo acepta la intervención de la inteligencia y la razón, sino además la de la imaginación o fantasía y del sentimiento.

Conectaré este realismo con la hermenéutica analógica, la cual es su instrumento conceptual,

pues es la que le da su arraigo en la realidad, su apego a ella, en una medida relativa o suficiente, proporcional, a pesar de que tanto producción y creación impliquen cambio de la realidad y por ello parezcan alejarnos de todo realismo.

Por eso estudiaremos primero este realismo en sí mismo, y luego en dos aplicaciones. Una será a la parte humana de la imaginación y los sentimientos, a través de una hermenéutica analógica, y otro será la relación de este realismo con la praxis, a través de la *phrónesis* o prudencia, que es una virtud sumamente analógica. Serán pasos en el camino de esta conexión entre realismo y analogía, que tal vez puedan sacarnos de esa filosofía ciega y obtusa que nos dejó el siglo XX y que seguimos arrastrando.

Notas distintivas del realismo analógico

Comenzaremos definiendo los términos y caracterizaremos el realismo analógico, que es aquí nuestro objeto principal. ¿Qué entendemos por *realismo analógico*? Es un realismo del conocimiento y de la praxis, pero que tiene la apertura de lo analógico, dando cierta cabida a lo ideal y a lo utópico. También a la imaginación y los sentimientos, además de la inteligencia/razón. En efecto, lo analógico abre, pues tiene que ver con la metáfora, con la parábola, con el símbolo y otros procedimientos de discurso y de conocimiento que involucran la imaginación y el sentimiento. Por eso, es un realismo no sólo de la *referencia*, sino también

del *sentido*, porque esas cosas son las que dan sentido. El símbolo no solamente da qué pensar, como decía Ricœur, sino, sobre todo, da qué vivir. La parte de analogía que este realismo tiene es como la metáfora que mueve la metonimia a encontrar la superación de lo dado, hacia la transformación de este, lo cual es algo metonímico, precisamente simbólico o icónico.

Este realismo, en su cara ontológica, nos hace pensar que existe la realidad, independientemente de nosotros, de nuestro conocimiento de ella, como lo sostuvieron Aristóteles y Peirce. Pero también, en nuestro conocimiento de esta, intervienen nuestros marcos conceptuales, como ha sostenido Putnam. Aunque nos parece muy extrema su idea de que la realidad no tiene ninguna propiedad intrínseca, podemos aceptar que el conocimiento se da en el encuentro de hombre y mundo.

Asimismo, este realismo, en su cara epistemológica, sostiene que podemos conocer la realidad, tras este encuentro de hombre y mundo, pues nuestra facultad cognoscitiva es isomórfica a la realidad (en terminología de B. Lonergan), es decir, está hecha para reflejarla. Pero hay sentido del contexto, incluso de la mediación: captamos la realidad con sus características entitativas y nuestras características cognoscitivas, sin que en esto haya un relativismo extremo, sino moderado, el del sentido común, que nos dice que no se ve la realidad igual desde un punto de vista dado y de otro.

Como decía Peirce, ya en la misma percepción se da la interpretación. Lo cual no quita que haya una realidad independiente del conocer, pero la que conocemos es la que se da en nuestro encuentro cognoscitivo con ella. Por eso la frase de Nietzsche: “No hay hechos, sólo interpretaciones”, la entendemos no en el sentido de que los hechos no existan y todo lo construya la interpretación, sino en el de que son hechos interpretados. No hay ni el hecho puro ni la pura interpretación, sino la confluencia de ambas.

Desde la cara lingüística, o semiótica, en una situación normal las expresiones tienen sentido y referencia. No solamente referencia, como quieren algunos filósofos analíticos, demasiado univocistas, ni tampoco sólo sentido, sin referencia, como pretenden algunos filósofos postmodernos, demasiado equivocistas. Una postura analógica radica en la tesis de que las expresiones tienden tanto a su sentido como a su referencia, y así deben ser interpretadas.

También desde esa cara semiótica, encontramos que este realismo, por lo mismo que recupera tanto el sentido como la referencia, busca el equilibrio oscilante entre la metáfora y la metonimia. La metáfora está más del lado del sentido y la metonimia más del lado de la referencia. En efecto, la metonimia funciona por contigüidad, y eso nos habla de una contigüidad con lo real, con la realidad misma; en cambio, la metáfora funciona por semejanza, y eso se coloca en el ámbito del sentido. Sin embargo, al igual que Ricœur,

aceptamos en la metáfora no únicamente sentido, sino también referencia, sólo que una referencia anómala, que no es literal, sino tropológica o propiamente metafórica.¹

Así, pues, la parte más “realista” de este realismo se carga hacia la referencia y la metonimia, ya que esta última es el camino lingüístico que conduce y saca hacia la referencia, la cual nos conecta con la realidad y, por ende, conserva el realismo necesario. La parte más analógica de ese realismo se carga hacia el sentido y la metáfora. Sin embargo, no desconecta completamente la metáfora de la realidad y de la referencia, sino que, según hemos dicho, a semejanza de Ricœur, trata de hallar una referencia para la metáfora, o una referencia metafórica.² Y tiene que tratarse de una referencia no unívoca, sino analógica.³ Pero es verdad que la metáfora abre más al sentido (por eso algunos semióticos han querido suprimirle toda referencia), y camina por sus sendas. Pues bien, es por ello que requerimos, para este realismo analógico, una hermenéutica analógica.

¹P. Ricœur, *La metáfora viva*, Madrid: Eds. Europa, 1980, ps. 293 ss.

²P. Ricœur, *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, México: Siglo XXI – UIA, 1995, ps. 59 ss.

³Es un “referente analógico”. Ver M. A. González Valerio, “Reflexiones en torno a la hermenéutica analógica. Un modelo analógico del referente en el relato de ficción”, en M. Beuchot Puente – A. Velasco Gómez (Coords.), *Séptimas Jornadas de Hermenéutica. Hermenéutica, ciencia y sociedad*, México: UNAM, 2009, ps. 43-49.

Este realismo analógico es una epistemología que se basa, por supuesto, en todas las facultades cognoscitivas. Tanto en los sentidos como en el intelecto, tanto en la imaginación como en la razón. Comienza, aristotélicamente, por la sensación, y después los datos sensibles son elaborados por la imaginación, y finalmente llevados por el intelecto al concepto y al juicio. En el nivel del juicio, la razón (que es el mismo intelecto, pero no como inmediato, sino como mediato o discursivo, razonador) hace inferencias: abductivas, inductivas o deductivas. Así se recuperan los tres actos de la mente, según la tradición: el del concepto, el del juicio y el del raciocinio.

A la dimensión del intelecto corresponde la intuición, y a la de la razón la inferencia o prueba (el argumento). Son aspectos distintos del conocimiento humano, y son complementarios. Pero también hay que resaltar la presencia de la imaginación o fantasía, e incluso la injerencia de los sentimientos (afectos, emociones o pasiones). Es lo que Pascal llamaba las razones del corazón, “las otras razones”, más allá de las razones de la razón, que hacía equivaler a la intuición: captación y comprensión de los principios o axiomas, los cuales no eran demostrados por la razón, so pena de regresión infinita, sino —según él— por el corazón, que era el que los aceptaba en su certeza evidente. Por eso, sin perder la primacía que damos al intelecto y la razón, tenemos que ver cómo se adjuntan a ellos la imaginación y los sentimientos.

Por otra parte, un realismo analógico trata de cambiar la realidad con la praxis humana⁴ a través de la imaginación o fantasía, la cual es la portavoz del deseo, del ideal. Por eso abarca tanto lo pragmático como lo utópico. Además, no solamente aprovecha la metonimia, que es la que conecta con la referencia, con la realidad, sino también aprovecha la metáfora, que es la que nos conecta con el sentido, con el ideal, con la fantasía (la metonimia da la contigüidad con lo real, tiende hacia la univocidad; la metáfora da la translación o transferencia a lo ideal, tiende hacia la equivocidad; pero la analogía las junta y las equilibra). De esta manera se relaciona con la emoción, esto es, con la vida afectiva, y así capturamos toda la intencionalidad del ser humano, tanto cognoscitiva como volitivo-afectiva.

De acuerdo con ello, este realismo analógico tiene la esperanza de abrir un poco la epistemología contemporánea, después de todas las críticas al racionalismo efectuadas por los pensadores postmodernos, tratando de aprender la lección que nos dan. Además, tiene la íntima convicción de que se han descuidado aspectos de la misma racionalidad, como la racionalidad simbólica. Por ejemplo, es el sentido en que la poesía da cono-

⁴En realidad, lo que ahora llamamos praxis debería llamarse *poiesis*, pues la praxis era, para los griegos, más bien la conducta moral, mientras que la acción humana sobre la realidad era la *poiesis*. Así lo ha señalado ya A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, México: Grijalbo, 1973 (3a. ed.), p. 14.

cimiento.⁵ Mas no se trata de que la poesía y la imaginación suplanten a la razón, sino de ampliar más la razón, hacia lo que ha sido excluido de ella. Así entiendo el llamado a una razón poética que hacía María Zambrano.⁶ Un realismo analógico, pues, es realismo porque no pierde la referencia de las expresiones, y es analógico porque trata de ampliarla hacia la creatividad basada en las analogías de la referencia, en referentes analógicos. Por eso requiere de una hermenéutica analógica. De ella se hablará en seguida.

La hermenéutica analógica, acompañante del realismo analógico

Podemos encontrar el realismo analógico, al igual que la hermenéutica analógica, ya en Aristóteles. El realismo aristotélico ha atravesado la historia y llega hasta nuestros días, pasando por muchas peripecias. Ahora trato de recuperarlo en la hermenéutica analógica, porque el tiempo actual es de manera eminente el tiempo de la interpretación. Y en ese ejercicio interpretativo se necesita ahora buscar un equilibrio proporcional, en lo cual consiste la analogía. Por eso hablo de una hermenéutica analógica.

⁵R. Xirau, *Poesía y conocimiento*, México: Joaquín Mortiz, 1978, ps. 137 ss.

⁶Ch. Maillard, *La creación por la metáfora. Introducción a la razón-poética*, Barcelona: Ánthropos, 1992, ps. 57 ss.

En Aristóteles, el concepto de analogía se coloca entre el de la univocidad y el de la equivocidad.⁷ Unívoco es el término que significa de manera idéntica todos los objetos que denota (como “hombre”, que significa a todos los hombres por igual). Equívoco es el término que significa de manera diferente todos sus denotados (como “gato”, que significa de manera distinta el animal, el instrumento, el juego, etc.). Análogo es el término que significa sus denotados de manera en parte idéntica y en parte diferente (como “ser”, que significa de manera en parte igual y en parte distinta a la substancia y los accidentes; o “causa”, que significa de manera en parte igual y en parte distinta a la causa material, a la formal, a la eficiente y a la final; o “bueno”, que significa de manera en parte igual y en parte distinta al bien útil, al bien delectable y al bien honesto). Tal es la noción de analogía o semejanza, en la cual, sin embargo, predomina siempre la diferencia. Además, la analogía tiene dos clases principales: de proporcionalidad, tanto propia como impropia o metafórica (propia: el instinto es al animal lo que la razón al hombre; metafórica: las flores son al prado lo que la risa al hombre, y por eso entendemos la metáfora “el prado ríe”), y de atribución o predicación jerarquizada (“sano” se aplica al organismo, al alimento, al medicamento, al clima, etc., pero de más propio a menos propio, por eso tiene un analogado principal y analogados secundarios).

⁷H. Barreau, *Aristóteles*, Madrid: Edaf, 1977, ps. 165 ss.

De esta manera, una hermenéutica analógica es la que busca una interpretación basada en la analogía. No tiene la rigidez de una hermenéutica unívoca, ni la desmesurada apertura de una hermenéutica equívoca. Además, aplica la analogía de proporcionalidad dando cabida tanto a una interpretación propia como a una impropia (dentro de ciertos límites), es decir, una interpretación metonímica y una metafórica, o a una con sentido literal y otra con sentido alegórico. Puede llegar a hacer interpretaciones metonímicas o interpretaciones metafóricas de los textos; pero, aplicando la analogía de atribución, dispondrá las interpretaciones de modo jerárquico, según se acerquen o se alejen a la verdad del texto.⁸

También es una hermenéutica icónica, en el sentido que da Peirce a la iconicidad. En efecto, para él el signo icónico está basado en la semejanza, esto es, en la analogía. De modo que iconicidad es analogía, la analogía es icónica y la iconicidad es análoga. Asimismo, el signo icónico se divide en imagen, diagrama y metáfora, donde volvemos a encontrar el polo metonímico y el polo metafórico de la analogía. De acuerdo con ello, una hermenéutica analógica bien puede llamarse icónica. Es, por eso, una hermenéutica analógico-icónica.

Esta hermenéutica analógico-icónica es la que cuadra al realismo analógico, por lo siguiente.

⁸M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de la interpretación*, México: UNAM-Itaca, 2009 (4a. ed.), ps. 51 ss.

Un realismo analógico, es decir, que trata de abrirse a la imaginación y no sólo a la razón, a los sentimientos y no sólo al intelecto, a lo metafórico y no sólo a lo metonímico, necesita del procedimiento de la analogía, ya que la metáfora está encabalgada en la semejanza (según Aristóteles y Jakobson), y ya que la fantasía es análoga a la razón (según el fundador de la estética, Baumgarten, que llamaba al arte *analogum rationis*). Además, porque un realismo analógico es icónico, pues la iconicidad es, según Peirce, la analogicidad, y se divide en imagen, diagrama y metáfora; pues bien, la realidad puede ser representada por una imagen (Octavio Paz), por un diagrama (Valéry) y por una metáfora (Ricœur).

Entre las funciones comprensivas de la hermenéutica analógica está la de la distinción. Peirce decía que la actividad principal de la analogía era distinguir. Y, en efecto, distinguiendo es como evitamos tanto la univocidad como la equivocidad, para centrarnos en la analogía. La distinción, según el propio Peirce, tiene el esquema del silogismo disyuntivo dilemático, en el cual los extremos que se nos presentan para elegir llevan cada uno a contradicción; pero se puede retorcer si se encuentra un término que faltaba, por lo general un término medio o mediador, que nadie veía, y es el que destruye esas falsas disyuntivas y nos ofrece una alternativa nueva y que evita la contradicción. Por lo demás, es peculio de la sutileza el encontrar ese medio, y la sutileza era la virtud del hermeneuta, según Gadamer.

Tomar en cuenta los sentimientos junto con el intelecto

Pero, como hemos dicho, queremos adjuntar al intelecto-razón la imaginación o fantasía y los sentimientos. Y la analogía, en cuanto es mediadora, tiene que ayudarnos a ver cómo se conectan y conjuntan el intelecto y el afecto, la razón y la emoción. Aunque sea sólo de alguna manera. No podemos seguir ignorando que el conocimiento se mezcla con el sentimiento; que, al conocer, los sentimientos se ejercen; que, incluso antes de juzgar racionalmente, ya estamos sintiendo con el afecto lo que conocemos, o al menos simultáneamente.

En efecto, se ha visto que, al percibir, interpretamos; que, al sentir, no sólo sentimos con los sentidos, sino también con los sentimientos; que todo conocimiento va acompañado de un afecto. Por eso conviene examinar un poco cómo se mezclan los sentimientos con los conocimientos, cómo al percibir y entender se dan los afectos o sentimientos que acompañan.

Esto sobre todo en el caso del juicio, porque él es lo más central o nuclear de la teoría del conocimiento. Hay tres actos del entendimiento: simple aprehensión, juicio y raciocinio. Y el juicio es lo más decisivo, porque la simple aprehensión, que produce conceptos, los engendra en función del juicio, es decir, en vistas al juicio, como preparación para él. Y el raciocinio no es otra cosa que una concatenación de juicios, de modo que de unos se sigan otros con inferencia lógica. Por eso el juicio

es lo más importante y el que ocupa el centro de la teoría del conocimiento, en el doble sentido de ser lo que se da en medio, entre el concepto y el raciocinio, y en el de que es lo que está en el centro de importancia de toda explicación del conocer.

Por otra parte, en el juicio se combinan el intelecto y el afecto. Lo que llamamos razón es el mismo intelecto, con esa función de razonamiento o de raciocinio que hemos señalado entre los actos del entendimiento o intelecto. El intelecto efectúa la simple aprehensión de las cosas, de las cuales obtiene conceptos. Y el mismo intelecto compone los conceptos formando juicios. Sobre todo, compone los juicios formando raciocinios, que es cuando se llama propiamente razón. De modo que el intelecto y la razón son lo mismo; la razón es el mismo intelecto en cuanto discursivo. El intelecto es simple al nivel de la simple aprehensión; comienza a ser compuesto al nivel del juicio, pero en el juicio es inmediato y en el raciocinio es mediato; el raciocinio es, de hecho, un juicio mediato, porque a través de un término medio en el silogismo obtiene la conclusión, que es el juicio que se quería inferir y demostrar.

Pues bien, en el conocimiento interviene el sentimiento, así sea de manera a veces velada. Antiguamente se hablaba de pasiones, por ejemplo con Aristóteles; luego se habló de afectos; y, a partir de Kant, de emociones y sentimientos. Parece ser que la única diferencia que se pone entre las emociones y los sentimientos es que las primeras son más intensas y los segundos más débiles. En

todo caso, se reconocía que los sentimientos acompañaban a los conocimientos. Después se descuidó esa relación, o se negó, y recientemente se han hecho muchos esfuerzos para volver a conectarlos. Incluso la llamada “inteligencia emocional”, que se vende en libros de autoayuda, es un intento de esto. Pero hay otros más filosóficos, entre los cuales me interesa el que ha hecho Martha Nussbaum.

Ella ha estudiado en los griegos, sobre todo en Aristóteles, el tema de los sentimientos.⁹ Y con ello ha aportado mucho para ver el lugar que ocupa la emoción en el conocimiento. Principalmente se fija en el papel que tienen el amor, la piedad, la vergüenza, etc., en los procesos del conocer. Influyen mucho en ellos, y no podemos dejar de lado su participación.

También explora Nussbaum el papel de la imaginación. Ésta interviene de manera especial en forma de imaginación narrativa. La narración ha llegado a tener una parte muy importante en la filosofía reciente, postmoderna. Pero, más allá de la predilección que por ella han tenido los postmodernos, se ha visto su presencia fuerte en la filosofía. La ética narrativa, el sujeto narrativo, etc.

⁹M. C. Nussbaum, *The Therapy of Desire. Theory and Practice on Hellenistic Ethics*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1994, ps. 78-101; *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Madrid: Visor, 1995, ps. 393 ss.; *Cultivating Humanity. A Classical Defense of Reform in Liberal Education*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1997, ps. 85-112; *El conocimiento del amor. Ensayos sobre filosofía y literatura*, Madrid: Antonio Machado Libros, 2005, ps. 471 ss.

suponen la imaginación narrativa. Nussbaum ha llegado a sostener que un implemento muy bueno para la enseñanza de la ética es el uso de buenas novelas, porque ellas presentan muy bien, a veces mejor que la realidad misma (o por lo menos que los filósofos), los casos difíciles y las antinomias que se dan en la vida moral.

Todo ello pone de relieve que la imaginación es como el gozne que enlaza las emociones con el intelecto y la razón. El conocimiento tiene una gran carga de afecto. Por eso las buenas novelas son aptas para enseñar la ética, porque saben representar los afectos involucrados, como lo hacían también las tragedias griegas.

Creo que, en esta línea, se puede sustentar la idea de que tanto la imaginación o fantasía como las emociones, afectos o sentimientos toman parte activa en nuestros procesos de conocimiento. Inclusive por eso se tiene como asignatura pendiente la educación de los sentimientos.

La educación de los sentimientos fue muy central en la tradición. En los griegos abarcaba la ética, correspondía a la formación de las virtudes, y entre los helenísticos y romanos, de la época imperial, tuvo la forma de la *epiméleia* estoica, que estudió mucho Foucault. Con los cristianos, tanto en la patrística como en el Medioevo, adoptó la forma de dirección espiritual, y tuvo presencia en el Renacimiento y el barroco, hasta el siglo XVIII, en que parece estancarse. Nietzsche se refiere a los psicólogos y moralistas franceses, como La Ro-

chefoucauld.¹⁰ Pero luego esta educación de los sentimientos se relega, tal vez se desprecia, y ha quedado como una necesidad que tenemos que atender.

Esto tiene que ver con la epistemología, ya que el proceso del conocimiento está entreverado de sentimientos. En el juicio intervienen la imaginación y el sentimiento. No están la fantasía ni los afectos alejados del conocimiento, y más vale tomarlos en cuenta y saber que están presentes y acompañando nuestros actos de conocer.

Por lo demás, este deseo de integrar la imaginación/fantasía y los afectos/sentimientos es algo que ha estado muy presente en la tradición filosófica hispanoamericana. En España, han sido Ortega, Zubiri y Zambrano; en México, Vasconcelos, Caso y Ramos. Recientemente lo han retomado, en la Universidad de Valencia, en España, Adela Cortina y Jesús Conill, que hablan de una “razón cordial”, expresión en la que se ve el afán de romper esa aparente contradicción en los términos.¹¹ En México, también lo ha hecho Carlos Pereda, en un ensayo sobre Pascal y las razones del corazón.¹²

En todo caso, los sentimientos pueden ayudar o estorbar al conocimiento; y por eso

¹⁰F. Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, II, 35; México: Editores Mexicanos Unidos, 2000 (4a. reimpr.), p. 48.

¹¹A. Cortina, *Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía en el siglo XXI*, Oviedo: Ediciones Nobel, 2007.

¹²C. Pereda, “Las otras razones”, en *Teoría* (UNAM), 1 (1980), ps. 63-79.

conviene atender a ellos. El gusto y afecto por un objeto de estudio puede favorecer el que lleguemos a él de manera adecuada y conveniente. Pero también un demasiado amor por nuestra manera de ver las cosas, un narcisismo intelectual que nos haga enamorarnos a toda costa de nuestra tesis o hipótesis, evitará que tengamos la *objetividad* para aceptar críticas, las cuales siempre son necesarias y las más de las veces constructivas y oportunas. Lo mismo sucede en la enseñanza y el aprendizaje. Muchas veces el afecto bien orientado hacia una materia facilita su estudio, y un desafecto excesivo evita que se la aprenda bien. No podemos desconectar nuestro lado afectivo de nuestro lado cognoscitivo, los cuales marchan de consuno, trabajan conjuntamente.

Así, una epistemología del juicio, pero, sobre todo, del juicio prudencial, ha de ser la finalidad de nuestra investigación. Y una epistemología del juicio prudencial, aunque suene raro, es lo más necesario para la vida. Por eso lo veremos en seguida.

El conocimiento phronético o juicio prudencial

Los antiguos daban mucha importancia al conocimiento que confería la *phrónesis* o prudencia, virtud teórica que tenía que ver con la práctica, con lo concreto, contingente y movedido o cambiante. Era una sabiduría práctica. Ella fue muy estudiada por Aristóteles y por la tradición aristotélica, pero también lo ha sido en

la actualidad. Quien recientemente se ha centrado mucho en ella es Alessandro Ferrara.¹³

Ferrara lo ha hecho en un ámbito que tranquilamente podemos llamar de hermenéutica analógica-icónica. En efecto, ha estudiado la *phronesis* o prudencia como mecanismo de conocimiento, sobre todo el juicio prudencial. Siguiendo a Hannah Arendt, ha conectado el juicio prudencial con el juicio reflexionante de Kant. Dicho juicio reflexionante exhibe la particularidad de no tener conceptos ni, por lo mismo, principios. Se guía más por un sentimiento que por una idea.

Se da, de manera ejemplar, en el juicio estético y en el juicio ético. En el juicio estético lo estudió Kant, en su *Crítica del juicio*. Una obra de arte nos parece bella, y eso da la impresión de ser algo completamente subjetivo; pero no lo es. Adquiere su objetividad, por así decir, de la intersubjetividad, del hecho de que muchos están de acuerdo en ello. Un buen poema pone de acuerdo a muchos sobre su belleza. Pero eso no depende de un principio que lo ampare, o de un concepto bajo el cual podamos colocar ese fenómeno estético para que lo ilumine. Se logra atinar a lo objetivo sin concepto ni principio (a diferencia del juicio determinante, que sí tiene conceptos y principios, y que, por lo tanto, no ofrece esa dificultad).

¹³A. Ferrara, *Autenticidad reflexiva*, Madrid: Antonio Machado Libros, 2002; *La fuerza del ejemplo. Exploraciones del paradigma del juicio*, Barcelona: Gedisa, 2008, ps. 37 ss.

También se ve esto en el conocimiento ético, porque muchas veces, para encontrar qué acción es buena o, siguiendo el ejemplo de Ferrara, qué es una vida plena, realizada y feliz, no tenemos más recurso que observar a los prudentes, y actuar imitándolos, para llegar a esa realización de lo bueno moralmente, y alcanzar esa plenitud de vida, que es precisamente la de la vida virtuosa.

Digo que esto se da en un ámbito de hermenéutica analógico-icónica, porque concreta la analogía en algo que tiene mucha iconicidad, como es el ejemplo, modelo o paradigma. A lo que hemos estado aludiendo, tanto en el caso de la estética como en el de la ética, es al ejemplo. Por eso Ferrara dice que si tomamos el paradigma del juicio, en nuestra teoría del conocimiento o epistemología general, eso nos conectará con el ejemplo, paradigma o modelo. Procederemos por ejemplos o paradigmas, que no tienen conceptos o principios, pero que tienen la fuerza necesaria para mostrarnos lo que queremos. Nos guían más por un sentimiento que por un concepto, pero tienen una efectividad suficiente, la requerida para hacernos comprender en la teoría y actuar en la práctica.¹⁴

Como se ve, no nos libramos del sentimiento. Cuando no hay concepto ni principio ni regla, como sucede en el juicio prudencial y en el juicio reflexionante, acudimos a un sentimiento, que nos hace ver que hemos atinado a la verdad, que

¹⁴El mismo, *La fuerza del ejemplo*, ed. cit., ps. 52 ss.

hemos coincidido con la realidad. Por eso se trata de un realismo, pero no de un realismo directo y unívoco, sino de un realismo analógico, el que tiene como paradigma a la *phrónesis*.

Así se entiende por qué en la tradición filosófica la *phrónesis* o prudencia tenía el papel de equilibrar los sentimientos. Tal se ve, en la antigüedad, con la catarsis de la tragedia griega, que tanto apasionó a Nietzsche. Y, si bien miramos, la tragedia tenía como héroe al *phrónimos*, al prudente, que con su discreción superaba las vicisitudes y sufrimientos que el destino le deparaba. Es lo que Aristóteles señala en su *Poética*, donde habla de que la función de la tragedia era hacer que en los espectadores no hubiera demasiada pasión ni demasiado poca. Era un instrumento para dar equilibrio pasional, para que se diera a las pasiones su exacta proporción, su analogía. Era una sensibilidad analógica.

Es muy significativo y elocuente, y también muy comprensible, que dos grandes aristotelistas o neo-aristotélicos, como Nussbaum y Ferrara, hayan unido el intelecto y el afecto en el conocimiento, a través de la *phrónesis* o prudencia. Ella es la que nos hace moderar y orientar los sentimientos e incluso usarlos para el bien y la verdad, para ir a la virtud. Allí donde el solo intelecto o la fría razón no nos pueden orientar, lo hace la prudencia, que usa del sentimiento, para reforzar su búsqueda de la verdad y del bien, de una manera conjunta. Esto es aprovechar el sentimiento para el conocimiento y para la acción, y por eso lo

que ahora se nos presenta como muy necesaria es la educación de los sentimientos, que se puede retomar con la *phrónesis* o prudencia, en una ética de virtudes y en una educación en virtudes también.

Conclusión

Un realismo analógico se abre a muchas posibilidades. Es, ante todo, realismo, pero abierto por la cualificación de analógico, y con ello enlaza con la imaginación y el sentimiento; es, en cierta manera, un realismo poético. Aquí lo poético tiene el doble significado de origen y de fin; de origen, porque proviene, etimológicamente, de *poiesis*, que es creación, y éste es un realismo en el que la creación dinamiza la realidad y la mantiene en devenir, en cambio, en marcha; y de fin, porque se entiende lo poético como lo simbólico, que es lo que abre a la belleza, lo que la hace presente, la trae a nosotros. Y ella es la que está al final.

También es poético en el sentido de que no se reduce a la razón, sino que también acoge a la intuición y a la imaginación o fantasía. Igualmente, no deja fuera los sentimientos, los afectos, las emociones, las pasiones. En ese sentido recoge el ideal aristotélico de una razón *phronética* o prudente, y el kantiano de una razón simbólica, e incluso el nietzscheano de una razón más allá de la mera literalidad y la pura alegoricidad. Porque la pura alegoricidad es ciega, pero la pura literalidad es vacía.

Por eso tal realismo analógico requiere de una hermenéutica analógica, ya que la simbolicidad, que está del lado de la alegoría y de la metáfora, sólo se capta por la analogía, con un razonamiento analógico, pertenece a una racionalidad analógica. Y la imaginación poética, que está por la parte de la iconicidad, también es alcanzada por analogía; nuevamente, por una hermenéutica analógica.

Esto lo hemos visto en la relación del conocimiento y el sentimiento, a través de la *phrónesis*, en una hermenéutica analógica. Porque no podemos dejar de lado los sentimientos, que influyen en el conocimiento, según una hermenéutica analógica, que permitirá la edificación de ese realismo analógico, ya que la analogía es el instrumento de la *phrónesis*, y la *phrónesis* se requiere para la educación de los sentimientos y la imaginación y, por supuesto, para un realismo que por ellos supere lo que está dado (lo transforme). Más que una hermenéutica de la facticidad es una hermenéutica del más allá de la facticidad.

Capítulo 5:

Epistemología y educación

Luis Eduardo Primero Rivas

Mauricio Beuchot acaba de proponer “Más que una hermenéutica de la facticidad... una hermenéutica del más allá de la facticidad”, que incluso podría llamarse *metafísica*, si entendemos por ésta la interpretación del ser, un darle significado y sentido a lo ontológico.

Y desde esta hermenéutica logramos recuperar el realismo resaltado por Beuchot, llevándolo a cumplir distintas actividades filosóficas en el contexto de lo sostenido en el capítulo cuarto de este libro: hay una revolución científica contemporánea, resuelta a favor de la filosofía hermenéutica.

El realismo como crítica

El capítulo precedente reitera la importancia de la hermenéutica filosófica permitiendo resaltar su crítica en distintos ámbitos de significados, del producto social e histórico del positivismo realmente existente.

La filosofía que termina volviéndose hegemónica en el siglo XX —llamada en este libro el *positivismo realmente existente*— conformó al univo-

cismo hegemónico¹, una epistemología basada en una gnoseología de la referencia, de la objetividad, de la facticidad, que termina siendo “ingenua”, como ha escrito Mauricio Beuchot; y este defecto cognitivo es descubierto por la hermenéutica filosófica, que al avanzar hasta ser analógica, permite igualmente criticar al antónimo del univocismo hegemónico, el equivocismo postmoderno, basado en una gnoseología completamente relativista, del mundo simbólico y sensible, ignorante de la referencia; que por ello se constituye como *idealismo*; mientras que el univocismo hegemónico se precisa como *materialismo*. Un materialismo distinto al analógico que creará Mauricio Beuchot.²

La hermenéutica analógica al desenmascarar estas características permite recuperar al realismo como una gnoseología poderosa nutrida tanto de la referencia como de lo analógico-icónico, de objetividad-subjetividad —para repetir términos queridos por el positivismo realmente existente—, y de las diversas interacciones con

¹Véase este término en el capítulo 1 del libro *Usos de la hermenéutica analógica* (Primerio Editores, Col. Construcción Humana, México 2004), “El univocismo hegemónico en los estudios sobre la cultura, la hermenéutica y la hegemonía”, de Alejandro Martínez de la Rosa, ps. 19-62.

²Acerca del asunto del materialismo analógico, puede consultarse mi capítulo “La hermenéutica analógica en la conceptualización de la epistemología y la filosofía”, del libro *Hermenéutica analógica y nueva epistemología: nexos y confines*, Ed. Torres Asociados, México, 2019; especialmente en las páginas 60 y ss.

la sensibilidad, entendida como sensación o sentimientos-afectos, con lo cual promueve una gnoseología más completa, suficiente y eficiente, que la ingenua de las hermenéuticas de la facticidad, o del mero simbolismo.

En este sentido la hermenéutica filosófica es crítica de la gnoseología que sustentó el positivismo realmente existente, y de la epistemología surgida de ella, que al buscar la validación de sus conclusiones básicamente de sus referencias —de sus *objetividades*—, se queda corta en sus capacidades interpretativas, produciendo con esta corteidad epistemológica un efecto reductor en su metodología, que terminó conformando un método igualmente limitante, el llamado *Científico de Investigación*.

El realismo como filosofía

La tesis de fondo de este libro afirma la emergencia histórica de la hermenéutica filosófica como crítica al positivismo, y conduce a recuperar su historia contemporánea hasta desembocar en la analógica, filosofía que planteada como realista permite no solamente ofrecer la impugnación gnoseológica al materialismo-empirista del univocismo hegemónico y al idealismo de la postmodernidad, sino postular una teoría del conocimiento de la referencia y de las estructuras u organizaciones del conocer, distinguida con un carácter marcadamente antropológico, pues vincula al conocer con el sentir y el hacer, y el sentido poiético del actuar,

necesariamente asociado con la prudencia, y sustancialmente con el razonamiento, el ejercicio del intelecto, o de la razón.

El realismo analógico tal como lo presenta Mauricio Beuchot, y puede ser desarrollado dentro del movimiento de la hermenéutica analógica³, se presenta como la gnoseología-epistemología alternativa (y alterativa) del positivismo realmente existente, y permite una grande filosofía histórica que puede oponerse al univocismo hegemónico, si logra consolidarse como la nueva epistemología propuesta, que nutrida por la historia de la hermenéutica contemporánea, y las epistemologías alternativas al positivismo, se conforma como una nueva manera de entender y comprender el pensamiento sistematizador, válido, transformador y humanista del ser humano, con una clara distinción post-positivista y post-occidental, que pretende dejar atrás, o superar, el mito de la ciencia, tal como lo conformó el positivismo desde sus orígenes en Condorcet y Comte, quienes con sus filosofías de la historia plantearon a La Ciencia como una nueva forma de salvación del ser humano en la historia, en cuanto al realizarla se produciría el culmen del bienestar, el progreso y el ejercicio de la Razón.

Apreciamos en los capítulos precedentes cómo el positivismo decimonónico desemboca en

³Véase sobre este concepto el libro de N. Conde Gaxiola *El movimiento de la hermenéutica analógica*, Primero Editores (Col. Textos mínimos), México, 2006.

el cientificismo de la filosofía analítica, asociada al positivismo realmente existente, y en conjunto conforman la filosofía triunfante en el siglo XX, hasta que en la segunda mitad de la pasada centuria la crítica hermenéutica, y de otras epistemologías alternativas al positivismo, comienza a resquebrajar los parámetros de validación y certeza del positivismo realmente existente, hasta desembocar en el realismo analógico de Mauricio Beuchot.

Desde esta concepción histórica del desarrollo filosófico en los siglos XIX y XX, podemos obtener una conceptualización del largo plazo en el desenvolvimiento de los sistemas filosóficos enfrentados en los últimos tiempos, para apreciar tanto las modificaciones gnoseológicas, como epistemológicas y filosóficas de la actualidad, para considerar la manera como el positivismo llegó a permeare los sistemas educativos formales, informales y cotidianos desde finales del siglo XIX, convertidos en sus bases sociales y/o sus medios de reproducción simbólica, hasta el punto que La Ciencia se convirtió en el imaginario común en la Tabla de Salvación propugnada por los positivistas, idólogos —constructores de ídolos⁴— que jamás alcanzaron

⁴Los ídolos son las expresiones de los fetiches y se oponen a los íconos, símbolos productores de vida, o de significados vitales. Los idólogos producen *idología*, construcción fetichizada que se puede tornar en una ideología. Estas ideas están referidas al libro de Mauricio Beuchot, *Las caras del símbolo: el ícono y el ídolo*, Caparrós Editores (Col Esprit), Madrid, 1999, especialmente el capítulo VII.

a ir más allá de su corta gnoseología, su limitada epistemología y su reductor *Método Científico de Investigación*, con lo cual crearon un efecto corruptor del buen saber, que nos condujo al gran déficit cognitivo de la actualidad, y a la pobreza simbólica contemporánea, que simultáneamente nos ha llevado a las crisis económicas, sociales, de salud, bienestar y un largo *etcétera* asociado a los tiempos de la actual globalización neoliberal. El capítulo escrito por Mauricio Beuchot para esta segunda edición —el sexto en este libro— ahondará en los contextos convocados por este párrafo.

Desde la conceptualización histórica del largo plazo ahora resaltada, podemos intuir los efectos contrarios que generará la nueva epistemología, que precisada filosóficamente como un realismo analógico, también se nutre con el modelo biológico y/o ecológico surgido de los cambios paradigmáticos en curso actualmente, que conceptualizados con los significados de la ecología humana pensada por G. Bateson y sus seguidores, pueden llevar a una hermenéutica ampliada hasta la interpretación realizada por las células de los organismos vivos, con lo cual se logra una conceptualización holística, dinámica, histórica y completa de las partes integrantes del ser y sus entes, con una multi-integridad, multireferencialidad y multidependencia, correspondiente al sentido ecológico que une como integración vital y orgánica el todo y las partes, e incluso el microcosmos con el macrocosmos, de acuerdo con una tesis estelar de Mauricio Beuchot, que recupera largas tradiciones de la mejor filosofía de la humanidad.

Estas tesis conducen a una nueva metodología que va más allá de lo fáctico, y se opone al reductivo método positivista y conduce a una nueva concepción de la ciencia, ya no concebida como La Salvación positivista, sino como el producto de las comunidades de *les científiques*, que precisamente por ser construcción humana es relativa a la historia, a los contextos, a las circunstancias, a las naciones y las dinámicas de las comunidades intelectuales que la producen, por lo cual la antropología de la ciencia adquiere una gran importancia.

La ciencia será así uno de los productos de la racionalidad, y en consecuencia podremos percibir un enfrentamiento de racionalidades en la revolución epistemológica contemporánea, conductor al fértil espacio de la definición de la racionalidad y sus realidades y temas asociados, que igualmente conduce a la lucha de formas de ser humanas, como he afirmado en mi libro *Lucha de humanidades o de la ética analógica de Mauricio Beuchot*⁵.

Racionalidad y sentimiento

En el capítulo previo Mauricio Beuchot vuelve a resaltar el significado de la educación de los sentimientos articulándolos con el desarrollo de la razón, o

⁵Cfr. *Lucha de humanidades o de la ética analógica de Mauricio Beuchot*, coedición Torres Asociados – RIHE, México, julio del 2011, 244 ps. (ISBN 978-607-7945-25-3).

racionalidad⁶, para continuar promoviendo una organización conceptual reflexiva, lógica, sistemática y ética de la interpretación, incluyente del papel de los sentimientos —o del nivel sensible del ser humano en la definición de la realidad⁷—, sean como senso-percepciones, emociones y/o afectos, maneras de la energía sensible influyentes en las energías simbólicas conformantes del intelecto o racionalidad.

Esta tesis se opone y supera la gnoseológica del positivismo realmente existente, que ingenuamente pretendió dejar atrás los sentimientos en la captación de la objetividad, al crear el modelo del asceta científico ajeno e inmune a los sentimientos, que con la distancia epistemológica

⁶Véase otras referencias en el libro *la hermenéutica analógica de la pedagogía de lo cotidiano*, Mauricio Beuchot y L. E. Primero, Primero Editores (Colección Construcción Humana), México, 2003, capítulo 3: “La educación de los sentimientos”; y acerca del concepto de razón o racionalidad en este filósofo, el capítulo 7, “Condiciones del desarrollo humano II: «Como nadie escucha hay que estar repitiendo: nuevos avances para aumentar la racionalidad analógica»”, del libro *Filosofía y educación desde la pedagogía de lo cotidiano*, coedición Red Internacional de Hermenéutica Educativa – Editorial Torres Asociados, México, 2010 (ISBN 978-607-00-3105-2). Hay un libro reciente de Mauricio Beuchot sobre este asunto; cfr. *La racionalidad analógica en la filosofía mexicana*, Editorial Torres Asociados, México, 2012 (febrero), ISBN 978-607-7945-37-6.

⁷Véase acerca de esta caracterización las tesis ontoantropológicas contenidas en el libro recién citado, especialmente en el capítulo 4, “Antropología filosófica y educación”, donde planteo dos niveles de integración de las capacidades interpretativas del ser humano: el nivel sensible y el intelectual y/o racional.

suficiente, podía protegerse contra el sentir para obtener interpretaciones *objetivas*, consecuentemente matematizables por estadísticas confiables e indudablemente significativas de la realidad observada, y en el mejor de los casos *experimentada*, comprobada con experimentos de laboratorio.

Distinguir sutilmente

La tesis gnoseológica de la hermenéutica analógica recupera el significado y papel de los sentimientos en la captación de la realidad, proponiendo una educación sentimental capaz de percibir, identificar y moldear las senso-percepciones, los afectos y pasiones surgidas y conformadas en nuestra actividad científica, entendiendo la improcedencia de distinguir las proporciones del ser humano para separarlas indebidamente, arbitrariamente y artificialmente, por medio del efecto reductor y corruptor de una gnoseología de la reducción antropológica, que terminó construyendo monstruos científicos, personas incapaces de medir las consecuencias de sus actos, o inmunes a ellas, que contribuyeron intencional e inintencionalmente al caos social actualmente existente.

La gnoseología de la hermenéutica analógica promueve una educación del nivel sensible del ser humano que permita hacer lo dicho (percibir, identificar y modular los sentimientos), pues ellos orientan la acción humana desde los niveles más primarios de interpretación, como genialmente

destacó Francisco Varela al identificar que las neuronas también interpretan, pues al darle sentido y significado a los estímulos eléctrico-energéticos que les llega del exterior —o de otras células vía sus dendritas—, pueden responder con su propia actividad, acción indispensable en alguna pragmática de la vida.

Las células, especialmente las primarias del sistema nervioso, interpretan tanto los estímulos eléctrico-energéticos (químicos) primarios como su significado sensible, enviando respuestas energéticas finalmente simbolizadas como buenas/malas; agradables/desagradables; amenazantes/benéficas; viables/improcedentes, que facultan al intelecto para significar nombrando las sensaciones codificadas como sentimientos para darles sentido vital, es decir, valor, pues afectan a la vida y sirven para actuar prudentemente en ella.

La gnoseología del univocismo hegemónico al penar el ejercicio de los sentimientos en la captación intelectual, redujo la capacidad de sentir de sus adeptos, ninguneando el papel de la sensibilidad en la buena conducción de la vida humana —y por derivación de toda la vida—, y profundizando en su efecto corruptor: la educación de los sentimientos se fue diluyendo en la práctica de los sistemas educativos del siglo XX (los formales, informales y cotidianos), hasta casi desaparecer, con lo cual construimos modelos gnoseológicos intelectualistas desconocedores de las señales de alarma enviadas por los sentimientos, que pulsando desde el fondo de las personas indicaban *está*

mal, peligro, peligro, pero sojuzgados por la Razón Positivista, dejaban de cumplir su papel y las consecuencias desastrosas de la ciencia convencional están a la vista, como se destaca enseguida:

La lista es larga

Pero un breve recordatorio puede refrescarnos la memoria.

La crisis financiera del mundo de la actual globalización se expresa en todos los países del globo y contundentemente en los originarios del capitalismo, siendo los más débiles —precisamente los del sur europeo: Grecia, Italia, España, Portugal—, quienes más sufren.

El hambre, o la mala alimentación, hace su presencia a escala mundial, y los países, o regiones, más pobres son las más afectadas. Por lo que cabe preguntar: ¿los dueños de la producción agrícola mundial, y sus tecnocientíficos, dejaron de sentir las consecuencias de la agricultura que impulsaban?

La salud de la población mundial tiene índices de morbilidad alarmantes en padecimientos propios de la época —cánceres, estrés, diabetes, obesidad, cardiopatías..., en la época de esta segunda edición los efectos del virus Sars-CoV-2, donde necesariamente debemos incluir el SIDA—, que pueden atribuirse a la falta de sensibilidad de los dueños del capital y sus empleados, quienes al carecer de la racionalidad que ahora construir

mos históricamente, promovieron procesos industriales que, en el caso ahora destacado, llevaron a las actuales situaciones de la salud mundial, que paradójicamente es conveniente para sus intereses económicos, dado su dominio en la industria de medicamentos, tan redituable como la armamentista.

Como razonamos desde una nueva epistemología recuperadora de la *unidad sagrada* batesoniana, respetuosa de la ecología holística de la realidad —pues el planeta Tierra es la casa completa, única y dinámica de la especie humana y cuna de la humanidad—, tenemos que resaltar en esta lista de males producidos por la Ciencia Hegemónica, los del ser humane integral, evitando separar la salud física de la mental, destacando que padecimientos como el estrés, las neurosis, psicosis, sociopatías, y sintomáticamente la depresión, han aumentado exponencialmente en el mundo de la actual globalización, dando como consecuencia colateral el neo-individualismo, estado de auto referencia solitaria muy palpable en los países y naciones donde el neoliberalismo ha triunfado completamente, con consecuencias terribles para la convivencia común, altamente deteriorada en la vida más importante, la cotidiana.

Volver a los hermeneutas de la sospecha

Este capítulo final de la primera edición, —penúltimo en la presente— reflexiona sobre el vínculo entre la epistemología y la educación, bajo el supuesto que el mayor educador es la época, y para

el caso la época del univocismo hegemónico creó una mala educación gnoseológica, epistemológica y por derivación de los sentimientos, que fue lentamente criticada por diversas epistemologías recuperadas en los capítulos previos, de entre las cuales debemos resaltar la de los *hermeneutas de la sospecha*, recuperando especialmente la sospecha marxiana que de su origen ético y filosófico, deriva a desarrollos relevantes como los surgidos con la Escuela de Budapest —creadora de la filosofía y sociología de la vida cotidiana—, y los logros de Karel Kosík, quien con su *Dialéctica de lo concreto*, logra formular el concepto de “totalidad concreta”, que ahora, en los parámetros de la nueva epistemología, podría resignificarse como totalidad orgánica, según argumentamos enseguida.

La totalidad orgánica

Iniciemos este desenvolvimiento del pensamiento del autor checo, citando una página avanzada de su libro:

“Los dioses sólo existen para quienes los reconocen. Más allá de los confines de la Tierra se transforman en simple leño al igual que el rey se convierte en un hombre cualquiera. ¿Por qué? Porque Dios no es un trozo de madera, sino una relación y un producto social. La crítica de la Ilustración que dejaba a los hombres sin religión y que les demostraba que los altares, los dioses, los

santos y los oratorios no eran «otra cosa» que madera, tela y piedra, se encontraba filosóficamente por debajo de la fe de los creyentes, puesto que los dioses, los santos y los templos no son en realidad cera, tela o piedra. Son productos sociales, y no naturaleza. Por esta razón, la naturaleza no puede crearlos ni sustituirlos. Semejante concepción naturalista ha creado una falsa imagen [léase fetiche] de la realidad social, de la consciencia humana y de la naturaleza. En ella la consciencia se concibe exclusivamente como una función biológica de adaptación y orientación del organismo en el medio ambiente, función que se caracteriza por dos factores básicos: impulso y reacción. De este modo no se logra captar el carácter específico de la consciencia humana. Esta es una actividad del sujeto (sic) que crea la realidad humana y social como unidad de la existencia y de los significados, de la realidad [léase referencia] y del sentido” (p. 261).

Pareciera que leemos a un hermenauta contemporáneo inspirado por la nueva epistemología, sin embargo, Kosík escribe estas frases iniciando los años sesenta del siglo XX y lo logra gracias a su recuperación de la fenomenología, el existencialismo, sobre todo sartreano, y precisamente de la obra de G. Lukács⁸, concepciones que lo llevan a un

⁸Precisamente la primera cita del capítulo donde Kosík se refiere a la “totalidad concreta”, refiere a Lukács en *Historia*

monismo filosófico, y a su concepto de “totalidad concreta”, que ahora pretendemos avanzar a una *totalidad orgánica*.

Volvamos a Kosík, quien escribe:

“Existe una diferencia fundamental entre la opinión que considera la realidad como totalidad concreta, es decir, como un todo estructurado en vías de desarrollo y auto-creación [recuérdese la famosa autopoiesis de la Escuela de Santiago], y el punto de vista según el cual el conocimiento humano puede o no alcanzar la «totalidad» de los diversos aspectos y hechos, propiedades, cosas, relaciones y procesos de la realidad. En el segundo caso la realidad es comprendida como el conjunto de todos los hechos. Y puesto que *todos* los hechos por principio no pueden ser nunca abarcados por el conocimiento humano, ya que siempre es posible agregar otros hechos y aspectos, la tesis de la concreción, o de la totalidad, es considerada como algo místico... Pero, en verdad, la totalidad no significa *todos los hechos*. Totalidad significa: realidad como un todo estructurado y dialéctico, en el cual puede ser comprendido racionalmente *cualquier hecho* (clase de hechos, conjunto de hechos) ...” (p. 55).

Esto es totalidad es un concepto metodológico útil a la clasificación de una realidad por conocer, que recupera la multiplicidad de sus proporciones, sus interacciones e interrelaciones, con un sentido, una dirección que Kosík plantea como “dialéctico” —finalmente todos nos referimos a la cruz de nuestra parroquia—, y que ahora también debe sustanciarse como analógico y ecológico, para lograr conceptuar una “totalidad orgánica”, capaz de recuperar la integración real de lo real, su monismo primario, constitutivo y constituyente, inclusivo de referencias, significados, sentidos y biología, todo en la dinámica de la vida, que es tanto del movimiento —dialéctica—, como relacional, analógica.

Si logramos consensar este concepto, quizá consigamos avanzar en la metodología de la nueva epistemología, que requiere precisar totalidades orgánicas para adelantar tanto en lo que afecta a la vida, como en el papel del ser humano en ella, pues todo es una totalidad orgánica que nos define todo.

Lo pequeño, lo grande y la lentitud de la vida

La nueva epistemología analógica debe considerar los vínculos dinámicos, efectivos y constantes entre el todo y la parte, lo pequeño y lo grande, para apreciar tanto su movimiento —evolutivo, dialéctico o revolucionario— como su analogía, su ser relacional y vinculante, para entender y comprender su extensión, profundidad e interactividad (de

partes y niveles), aquella forma constitutiva que buscamos denominar *totalidad orgánica*, y en otras filosofías se ha popularizado como “complejidad”.

Ésta epistemología novedosa, consecuentemente deberá apreciar la analogía entre la ciencia y el científico, en cuanto el todo —la ciencia— condiciona y determina la parte —el científico—, pero la acción de éste —y su comunidad de pertenencia—, determina y condiciona a aquella, en cuanto la co-determinación y co-condicionamiento son igualmente analógicos y dinámicos; y más que la nueva epistemología debe afirmar que la ciencia es un producto humano, que como tal debe conservar la relación con su creadore, evitando su autonomía, en cuanto estos procesos de independencia han dado las situaciones incontroladas que tan bien conocemos con la metáfora de Frankenstein.

La epistemología con “rostro humane” que proponemos es una al servicio del ser humane, y por tanto dependiente de él y sus intereses, y en consecuencia antónima de la ciencia creada por la modernidad, construcción humana que al ponerse al servicio del capital —cuando a finales del siglo XIX igualmente se autonomiza de su creadore—, adquiere vida propia, colaborando activamente con la crítica situación actual, de la cual pueden decir mucho los economistas, sociólogos, politólogos, y un largo etcétera de la prolifera lista de profesiones creadas por el desarrollo capitalista.

El proceso de autonomía resaltado —del capital y de la ciencia moderna—, surge de otra dinámica de la modernidad identificada con la enajenación y fetichización.

El ser humano a lo largo del desarrollo de la modernidad, sea en su condición de poseedor del capital, o de su empleado, va perdiendo libertad frente a su producto, enajenándose paulatinamente en él, al ocuparse más de su producto que de sus satisfacciones personales, y dejándose atrapar por las exigencias voraces de la producción generada, exigente cada vez más de mayor extensión, calidad, rapidez, eficiencia, en fin, *productividad*, como se le llama hoy en día, en la época de la actual globalización.

El dueño del capital, seguramente parte de una tradición familiar con ancestros surgidos en el siglo XII, cuando comienza la modernidad, paulatinamente va quedando atrapado en las exigencias del mercado —mayor productividad, asociada a la creciente competencia, y por ende a la ruina de los perdedores—; mientras que sus empleados —obreros, y personal de “cuello blanco”—, además de lo dicho, y sus efectos corruptores, habrán de estar sometidos a las exigencias de la hora de entrada y salida; a los procesos de control de la producción, a las horas fijas de comida, a la rotación de turnos, a la capacitación creciente para el manejo de las nuevas tecnologías que surgen a gran velocidad, pues el mercado —y la competencia— están en marcha constante, y el capital se va concentrando cada vez en menos manos, pues la lucha entre

capitalistas es voraz, despiadada y sin cuartel, y algunas veces conduce a la guerra abierta, cuando el capital ha logrado autonomía transnacional, y los combates se dan entre países.

Los procesos recién resaltados ocurren en la vida común, en la vida pública, en el hacer de todos los días, en lo que antes llamábamos *objetividad*, y ahora referencia; y tienen efectos directos, indirectos y de largo plazo en la interioridad humana, en su mundo sensible y simbólico, en su espiritualidad, siendo la base cotidiana creadora del trastrocamiento simbólico de la vida, y la fuerza constructora de los fetiches de la modernidad.

Concentrados en el universo simbólico propio de la epistemología, de la norma regidora del hacer ciencia, los fetiches se concentran en la manera de cómo entender el conocer, la manera de realizar la ciencia —en particular su metodología—, y la carencia de una ética al servicio de la vida humana, faltante que permite poner el trabajo de los científicos al servicio del capital, que ve en La Ciencia una aliada de grandes proporciones, favorable a desenvolver las grandes industrias modernas, procesos productivos generadores de las críticas situaciones reseñadas anteriormente, irrecusables en la actualidad, aun cuando inexplicables para muchos, que todavía creen que el capitalismo es viable.

Epistemología y ética

Sostenemos en consecuencia la necesaria asociación entre la normatividad de cómo pensar y hacer la ciencia, y la normatividad moral, para obtener su confluencia en el referente genérico del sentido de la vida.

Dicho así, también genéricamente, pues estamos en una situación histórica donde la producción capitalista —en cualquiera de sus tipos, en cuanto también hay que considerar la actual producción china—, ha llegado a grados alarmantes de hacer peligrar la vida en la Tierra, y sobran datos para validar esta afirmación.

Esta situación cercana a la catástrofe engloba diversos aspectos de la ecología, que van desde el calentamiento global del planeta, a la depresión psico-afectiva creciente de la población mundial, pasando por el aumento de la llamada “comida chatarra”, la obesidad y muchos males más, claros indicios de una época oscura e incierta, requerida de una nueva epistemología que tendrá como primera característica central ser ética, para ser simultáneamente comunicativa, humilde, sosegada, caritativa y saberse y pensarse al servicio de la vida humana, lo cual le debe dar una disposición cognitiva y pragmática de lentitud y paciencia, pues la vida es lenta, al ser sus ritmos diferentes a los industriales, centrados en la velocidad de las máquinas, ahora hiperaceleradas según la velocidad de las computadoras, y sus sistemas informáticos.

Escribimos de antónimos de la epistemología convencional, la propia del univocismo hegemónico, mas sabemos que de continuar con sus claves, correremos el peligro creciente de un desastre planetario de grandes consecuencias, concretas en diversos ámbitos de la vida, donde debemos considerar como centrales los cotidianos, pues es en la vida cotidiana, donde se concreta la historia, el hacer social, y desde ahí podemos iniciar la des-enajenación científica, y la des-fetichización de nuestras formas de conocer, para optar por la vida humana, que ahora ha llegado hasta afectar la vida del conjunto del planeta, la casa en peligro de colapso, como es indispensable entender.

Capítulo 6:
La nueva epistemología
analógica en el marco de
la filosofía actual
Mauricio Beuchot

INTRODUCCIÓN

En un capítulo anterior señalé que iba en pos de un realismo analógico. Éste ya se ha afianzado un poco, dentro de lo que Luis Eduardo Primero Rivas ha llamado la *nueva epistemología analógica*, y que hemos desarrollado él y yo durante varios años. Pues bien, estamos dentro de lo que Maurizio Ferraris ha denominado el movimiento del nuevo realismo. De modo que el nuevo realismo analógico es lo constitutivo de la nueva epistemología analógica, y es una veta de ese acontecimiento reciente que es el nuevo realismo.

En definitiva, es una vuelta al realismo epistemológico y ontológico, con varios filones, lo cual nos recuerda la expresión de Hilary Putnam: “las muchas caras del realismo”; pero, también, su idea de buscar “un realismo con rostro humano”.¹

¹H. Putnam, *The Many Faces of realism*, La Salle, Ill.: Open Court, 1989 (2d. print.); *Realism with a Human Face*, Cambridge, Mass. – London: Harvard University Press, 1992.

Esto último es lo que quisiera yo hacer con esa propuesta de un realismo analógico, es decir, no unívoco, como fue el realismo científico, demasiado ingenuo, por positivista e ignorante de la mediación de la cultura, ni tampoco equívoco, como el de la posmodernidad, que nunca acabó por serlo, dada la excesiva debilidad con que se lo concebía.

A eso aspira la nueva epistemología analógica con su realismo analógico, que es peculio suyo, y que pretende dar una teoría del conocimiento con rostro humano, dentro de los múltiples rostros que ha adoptado el nuevo realismo en ese movimiento mencionado, que recientemente ha beneficiado a la filosofía de hoy.

Ubicación de la nueva epistemología analógica en la filosofía reciente

La nueva epistemología analógica se caracteriza por su realismo analógico, el cual se coloca en la corriente actual del nuevo realismo. Es un movimiento suscitado por mi amigo Maurizio Ferraris, que ha reunido a filósofos jóvenes muy brillantes, tales como Markus Gabriel, Quentin Meillassoux y Graham Harman, entre otros.² El realismo analógico ha sido propuesto por mí y desarrollado por el joven filósofo argentino José Luis Jerez. Asimismo, la nueva epistemología analógica la llevamos adelante Luis Eduardo Primo y yo.

²Las propuestas de cada uno de ellos se pueden ver en M. T. Ramírez (coord.), *El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI*, México: Siglo XXI, 2016.

Ferraris fue discípulo de Gianni Vattimo, uno de los pilares de la filosofía posmoderna; pero se desprendió de él, y se opuso al relativismo de la posmodernidad. Yo soy amigo de Vattimo, pero también trato de entrar en la corriente realista promovida por Ferraris. Se necesitaba la vuelta del realismo, como el retorno de lo reprimido, pues ya la filosofía posmoderna había causado mucho destrozo, con su relativismo excesivo, que conducía al escepticismo. El propio Vattimo se quejó de esa separación de su antiguo seguidor y habló de una tentación que se daba de abandonar el relativismo posmoderno del pensamiento débil y volver al realismo.³ Pero Ferraris continuó por ese camino realista.

Además, Ferraris trabajó con Jacques Derrida, y da testimonio de que éste, en sus últimos tiempos, dejó el relativismo y se atuvo al realismo: había dicho que no había nada fuera del texto, y acabó diciendo que no había nada fuera de contexto, lo cual no es lo mismo; dejaba el relativismo posmoderno para refugiarse en una ontología realista.⁴ Lo dice textualmente el propio Derrida:

“La ironía, por así decir —algo penosa incluso—, de esta historia estriba en que a

³G. Vattimo, “La tentación del realismo”, en Ll. Álvarez (comp.), *Hermenéutica y acción*, Valladolid: Junta de Castilla y León, 1999, pp. 9 ss.

⁴M. Ferraris, *Jackie Derrida. Retrato de memoria*, Bogotá: Siglo del Hombre, 2007, pp. 46-47.

menudo, especialmente en Estados Unidos, puesto que escribí ‘*il n’y a pas de hors-texte*’ y desarrollé un pensamiento de la huella, algunos creyeron poder derivar de ello la conclusión de que el mío era un pensamiento del lenguaje (es exactamente lo contrario); se inscribió la deconstrucción en el *Linguistic Turn*, cuando en cambio consistía en una protesta contra la lingüística”.⁵

Así se desdice de ese relativismo posmoderno de que todo es texto y niega que haya realidad fuera de él.

Todo eso nos habla del agotamiento de la posmodernidad, que ya está de salida, con todo y su relativismo; e indica el regreso del realismo, cosa que está beneficiando a la filosofía actual, con esta pléyade de filósofos jóvenes, que nos están concientizando y ayudando a los que ya somos viejos.

En un congreso en Morelia, Ferraris me presentó a Markus Gabriel, joven filósofo alemán, y he escrito algún trabajo acerca de su propuesta realista. Es uno de los mejores propulsores de esta corriente. Por lo demás, el propio Ferraris ha declarado que mi realismo analógico forma parte del movimiento del nuevo realismo. Lo expresa así:

“Desde entonces el debate no se ha interrumpido, ni en Italia ni en el exterior, sumando

⁵J. Derrida – M. Ferraris, *El gusto del secreto*, Buenos Aires: Amorrortu, 2009, p. 135.

contribuciones que abarcan, además de varios tomos de compilaciones, numerosos escritos míos sobre el tema, un libro de Markus Gabriel y uno de Mauricio Beuchot y José Luis Jerez”.⁶ (Se refiere al libro M. Beuchot – J. L. Jerez, *Manifiesto del nuevo realismo analógico*, Neuquén (Argentina): Círculo Hermenéutico, 2013). En otro lugar afirma: “El nuevo realismo ha implicado una reanudación del compromiso ontológico en el área hermenéutica. Véase Mauricio Beuchot – José Luis Jerez, *Manifiesto del nuevo realismo analógico*, Buenos Aires: Círculo Hermenéutico, 2013; J. L. Jerez (ed.), *El giro ontológico*, Buenos Aires: Círculo Hermenéutico, 2015. Aquí encontramos contribuciones de R. Cadus, N. Conde Gaxiola, S. de Sanctis, F. Arenas-Dolz, M. Beuchot, M. Ferraris, J. A. Gómez García, J. E. González, E. M. González López, L. E. Primero y S. Santasilia. Resulta importante también el *Décimo Coloquio Internacional de Hermenéutica Analógica* celebrado en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) del 14 al 16 de octubre de 2014, cuyo título fue: «Una nueva hermenéutica para un nuevo realismo»”.⁷

⁶M. Ferraris, *Introducción al nuevo realismo*, Neuquén (Argentina): Círculo Hermenéutico, 2014, p. 8.

⁷M. Ferraris, “Realismo por venir”, en M. T. Ramírez (coord.), *El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI*, Siglo XXI, México 2016, p. 66, nota 82. Lo repite en M. Ferraris, “Surgimiento y desarrollo del nuevo realismo”, en *Estudios Filosóficos*, vol.

Fue el mismo Ferraris quien propuso que ese coloquio sobre la hermenéutica analógica llevara por nombre ese lema de que era la nueva hermenéutica adecuada para el nuevo realismo. Es decir, la hermenéutica analógica es la nueva hermenéutica para el nuevo realismo, con la cual el realismo se ha recuperado en la hermenéutica. De esta manera, el promotor del nuevo realismo me estaba incluyendo en su movimiento, reconociendo que fui el primero en plantear el concepto, tal como surge de la primera edición de este libro: *Perfil de la nueva epistemología* (2012).

Lo anterior es cierto, pero hay que introducir algunos distingos necesarios. Yo sostengo un realismo analógico, de tipo aristotélico, y esto se ve en algunos de los nuevos realistas. Sin embargo, más allá de la ontología, busco la recuperación de la metafísica, junto con Jean Grondin, y gracias a sus trabajos. Grondin es uno de los mejores hermeneutas a nivel mundial. Él y yo nos hemos aliado para recuperar la metafísica, la cual niega, por ejemplo, Markus Gabriel, y solamente acepta la ontología (pero no la metafísica).

Realismo analógico y hermenéutica analógica

Como el propio Ferraris dice, el realismo analógico depende de la hermenéutica analógica. Ella trata de brindar un nuevo enfoque realista a la hermenéutica, ya que el peligro de la hermenéu-

tica era que se despegaba del realismo y de la ontología, para hundirse en un relativismo muy extremo. Por eso, como se dijo, Ferraris explica que la hermenéutica ha reanudado su compromiso con la ontología. Al dar ese nombre o subtítulo al décimo coloquio de hermenéutica analógica, indicaba que ella es la nueva hermenéutica apropiada para el nuevo realismo.

Este realismo analógico lo he desarrollado en conjunto con el filósofo argentino José Luis Jerez. Eso se ha visto en trabajos que hemos realizado en conjunto.⁸ Y también en textos que el propio Jerez ha escrito.⁹ De hecho, la construcción continúa.

Con todo, cabe aclarar que no se puede hablar sin más de “nuevo realismo”, sino que sería mejor decir “nuevos realismos”, pues han surgido varios, y bastante diferentes. Por eso yo le he puesto a mi propuesta “realismo analógico”, ya

⁸M. Beuchot – J. L. Jerez, *Manifiesto del Nuevo Realismo Analógico*, Neuquén (Argentina): Ed. Círculo Hermenéutico, 2013; traducción italiana, Milano-Udine: Mimesis Edizioni, 2015; *Dar con la realidad. Hermenéutica analógica, realismo y epistemología*, Neuquén, Argentina: Editorial Círculo Hermenéutico, 2014; edición mexicana, México: Editorial Torres, 2015.

⁹J. L. Jerez, “Apuntes sobre el nuevo realismo analógico”, en *Hermes Analógica* (Valladolid, España), n. 4 (2013), pp. 24-31; “Notes on a New Analogical Realism”, en *Rivista di Estetica*, n.s., 57/3 (2014), LIV, pp. 251-256; “Teoría de la verdad como encuentro proporcional. El problema de la verdad en la hermenéutica analógica”, en *Analogía Filosófica*, año XXVIII, n. 2 (jul.-dic. 2014), pp. 25-39; *Introducción al realismo analógico*, Buenos Aires: Círculo Hermenéutico, 2015.

desde 1997, según la llamé en la conclusión de un libro que se publicó en 1998, y volvió a reeditarse más recientemente.¹⁰ Por eso, tuvo razón Ferraris cuando, en el mencionado coloquio de hermenéutica analógica, de 2013, dijo que él había lanzado el movimiento del nuevo realismo, pero que años atrás ya venía yo hablando del realismo, en forma de realismo analógico.

Algunas características de esa epistemología

Mi propuesta es el realismo analógico, el cual se coloca en esa vertiente del nuevo realismo, y dentro de la nueva epistemología analógica, ya que los que la cultivamos creemos que tiene cierta novedad y que puede ayudar a remediar, al menos en parte, el caos epistémico que nos dejó la filosofía posmoderna. Por eso, cuando hable de realismo analógico, estaré hablando de esa nueva epistemología analógica.

Lo llamo “realismo analógico” porque hace uso de la noción de la analogía, instrumento conceptual antiquísimo, pues viene de los pitagóricos, pasa a Platón, a Aristóteles, a los neoplatónicos, atraviesa la Edad Media y llega hasta la actualidad.¹¹

La analogía, en la filosofía del lenguaje, es el modo de significar que se coloca entre la univocidad y

¹⁰M. Beuchot, *Sobre el realismo y la verdad en el camino de la analogicidad*, México: Universidad Pontificia de México, 1998, pp. 111-112; 2a. ed., Neuquén (Argentina): Ed. Círculo Hermenéutico, 2013, pp. 151-157.

¹¹Ph. Secretan, *L'analogie*, Paris: PUF, 1974, pp. 19 ss.

la equívocidad. El significado unívoco es claro y distinto, completamente exacto y riguroso. El significado equívoco es oscuro y confuso, completamente inexacto y ambiguo. A diferencia de ambos, el significado analógico no pretende la exactitud del unívoco, pero tampoco renuncia a toda precisión, como el equívoco, sino que se coloca como intermedio y mediador. En la semiótica de Peirce, al significado analógico se le llama “icónico”. Tiene la fuerza del ícono, es decir, del modelo. Y es lo que Wittgenstein llamaba “paradigma”. Por eso a veces he hablado de una “hermenéutica analógico-icónica”, calificativo que también se podría dar al realismo y a la epistemología que se consideran analógicas. En efecto, la iconicidad es la condición de modelo, y los modelos son instrumentos cognoscitivos muy usados recientemente.

El realismo analógico abarca la ontología y la epistemología, pero aquí lo trataré sólo en el ámbito de esta última, como teoría del conocimiento. Si en el ámbito de la epistemología me he aliado con Ferraris, en el campo de la ontología lo he hecho con mi otro amigo Jean Grondin, que está potenciando la ontología realista, incluso como metafísica.¹² Grondin ha reconocido que el pensamiento analógico, que promuevo, conduce a ese objetivo.¹³ Entiendo la epistemología como teoría del cono-

¹²J. Grondin, *Du sens des choses. L'idée de la métaphysique*, Paris: PUF, 2013 y *La beauté de la métaphysique*, Paris: Cerf, 2019.

¹³El mismo, “El camino analógico de Mauricio Beuchot”, en *Estudios Filosóficos* (Valladolid, España), 57 (2008), pp. 521 ss.

cimiento, y como hay conocimiento ordinario y conocimiento científico, se la suele desdoblar en epistemología general y en epistemología científica, incluso se la denomina simplemente epistemología, sabiendo que tiene una parte genérica (la del conocimiento común) y otra más específica (la relativa al conocimiento científico).¹⁴

La epistemología tiene como objeto de estudio el conocimiento, y con respecto a él investiga su alcance y sus limitaciones. En concreto, la posibilidad de conocer y el problema de la verdad. Y esto en sus tres niveles, de percepción sensible, intelección y raciocinio. La epistemología analógica lo hace en la línea de Aristóteles, el cual ha tenido un buen regreso en el nuevo realismo. Sobre la vuelta del realismo aristotélico habla Graham Harman, uno de los principales sostenedores del “Nuevo Realismo”.¹⁵ Dada esta importancia de Aristóteles en esta corriente, la nueva epistemología analógica lo recupera en orden a estructurar el nuevo realismo analógico. Lo he desarrollado en otro lado.¹⁶

En efecto, el realismo analógico renueva el aristotelismo en todos los niveles del conocimien-

¹⁴R. Blanché, *La epistemología*, Barcelona: Oikos-Tau, 1973, pp. 15 ss.

¹⁵G. Harman, “Un giro a Aristóteles”, en *Estudios Filosóficos*, vol. LXIX, no. 200, 2020, pp. 51-71.

¹⁶M. Beuchot, *Epistemología y hermenéutica analógica*, San Luis Potosí: UASLP, 2011, pp. 27 ss. Véase de igual manera mi libro *Crítica o teoría del conocimiento - El realismo analógico*, Publicar al Sur, 2020.

to. Por lo que hace a la sensación, reconoce, con la epistemología clásica, de índole aristotélica, la necesidad de datos sensibles y de imágenes de la fantasía, lo que en el aristotelismo se llamaba *especies sensibles*, que son como los conceptos de los sentidos. Los cinco sentidos (vista, oído, tacto, gusto y olfato) nos dan el conocimiento de lo singular, cribado por la imaginación y la cogitativa, ya que el conocimiento de lo universal lo da el intelecto.

El intelecto recoge la imagen que procede de los sentidos y de la fantasía o imaginación, y la elabora como concepto. Por eso Aristóteles hablaba de dos aspectos en la facultad cognoscitiva: el intelecto agente y el intelecto paciente o posible. El primero, ya que es activo, elabora la imagen para hacerla concepto, y lo entrega al intelecto posible, el cual también tiene su actividad propia, la de hacer simple aprehensión o intuición intelectual, hacer juicios con los conceptos y hacer, con los juicios, raciocinios.

Después, los actos se configuran en hábitos, que son virtudes, por eso el retorno de Aristóteles ha deparado una epistemología de virtudes, que proviene del filósofo cubano-estadounidense Ernest Sosa, amigo mío, y que se trabaja intensamente en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, por Margarita Valdés, Carlos Pareda, Miguel Ángel Fernández y otros. A esa teoría pasaremos en seguida, pues le viene muy bien al realismo analógico.

Epistemología de virtudes

En efecto, en la línea de la filosofía analítica reciente se han estudiado las virtudes epistémicas. Uno de sus estudiosos más connotados ha sido Ernest Sosa, de la Universidad de Rutgers. En la Universidad de Brown había sido influenciado por Roderick Chisholm, y de él recibió un gran interés por la epistemología aristotélica y también por la fenomenología, sobre todo a través de los estudios que Chisholm hizo acerca de Brentano.¹⁷ Es de saber que se conjuntaron aquí dos genios de la analogía, como son Aristóteles y Brentano, por eso no extraña que Sosa haya optado por una epistemología de virtudes, ya que las virtudes (*aretái*) son en la filosofía griega sumamente analógicas.

Me parece que Sosa hace ver que una epistemología de virtudes nos ayuda a superar la polémica, ya bastante encerrada y en *impasse*, entre coherentistas y fundacionistas. El coherentismo sólo admite cuerpos de enunciados coherentes, pero flotando sin ningún fundamento, solamente hay relaciones entre los enunciados que se sostienen. El fundacionismo acepta algo más que las relaciones entre enunciados, y eso más pueden ser relaciones con los datos perceptuales; pero Sosa hace ver que, de hecho, hay dos tipos de fundacionismo, el formal y el substantivo, y que el coherentismo es una

¹⁷E. Sosa, *Conocimiento y virtud intelectual*, México: FCE, 1992, pp. 251 ss.

especie de fundacionismo formalista. En cambio, en el fundacionismo caben dos posturas: un fundacionismo epistémico y otro meta-epistémico. El primero dice que podemos saber que sabemos sobre la marcha; el segundo dice que podemos saber que sabemos, en casos concretos, de manera previa a los principios epistémicos y de modo independiente. Sosa propone un fundacionismo substantivo, pero con una jerarquía de fundamentaciones. Hay una justificación primaria, encomendada a virtudes y otro tipo de disposiciones, y una justificación secundaria, encomendada a actos particulares debido a su origen en las virtudes o en otras disposiciones.¹⁸

Con el fundacionismo de virtudes epistémicas se evita el fundacionismo de la experiencia sensorial, que tiene un dilema fatal, que es el siguiente: “el principio epistémico que subyace a nuestra justificación para creer que algo aquí es rojo sobre la base de nuestra experiencia visual de algo rojo, ¿se propone como un principio fundamental o como una generalización derivada?”.¹⁹ Si es una generalización derivada, no puede funcionar como principio fundamental; pero, si es principio fundamental, no parece que pueda tener un estatus más fundamental que el de una generalización derivada, y habría principios empíricos para cada sentido, etc. En cambio, ese problema no se da si se procede por virtudes epistémicas o intelectuales.

¹⁸*Ibid.*, pp. 246-247.

¹⁹*Ibid.*, pp. 243-244.

Sosa define así la virtud intelectual: “Una virtud intelectual es una cualidad que tiende a ayudarnos a maximizar nuestro superávit de verdad sobre error”.²⁰ A eso se añade la generalidad, la coherencia y el poder explicativo. Sosa agrega: “Una virtud intelectual es una habilidad fundada en el sujeto para discriminar la verdad del error infaliblemente, o al menos confiablemente, dentro de un campo correlacionado. Estar epistémicamente justificado en creer algo equivale a creer debido a una virtud intelectual. Para saber, se necesita por lo menos justificación epistémica”.²¹ Asimismo, define la virtud como destreza que nos conduce a la verdad, porque si la define como destreza que nos hace arreglárnoslas de manera cognoscitivamente eficaz, se hace un círculo, se incurre en circularidad. En cuanto a su noción de virtud intelectual o epistémica, Sosa aclara que es aristotélica.²²

Sosa da a las virtudes epistémicas un tratamiento muy amplio. Una de ellas, la más importante, es la intuición racional, otra la coherencia, etc. Paulatinamente se va afinando la clasificación de las virtudes intelectuales o epistémicas. Lo importante es que ofrecen una salida o solución al problema epistemológico, que cada vez se complicaba más, con análisis interminables de los actos cognoscitivos, ya fueran sensoriales o intelectuales-racionales. Si vamos al fundamento

²⁰*Ibid.*, p. 285.

²¹*Ibid.*, p. 310.

²²*Ibid.*, p. 325.

de los actos, que son las facultades, veremos que sólo conducen a la verdad cuando están en condiciones apropiadas (lo cual permite un cierto perspectivismo o relativismo contextual, que no es disolvente, sino analógico, el cual me parece aceptable, por moderado). Y la mejor manera de que nuestras facultades produzcan sus actos (en este caso, cognoscitivos) es que tengan las virtudes que las capacitan para ello. Se vuelve a la noción griega de virtud (la *areté* aristotélica), ahora en el conocimiento, la virtud intelectual o epistémica.

Según Sosa, las facultades epistémicas son de dos tipos: de transmisión y de generación de conocimientos. De transmisión es, por ejemplo, la deducción racional y de generación es la intuición racional.²³ Así, son de transmisión la memoria y el razonamiento, tanto deductivo como inductivo; y de generación, la percepción, la introspección y la intuición racional.²⁴

La teoría de las virtudes epistémicas ha hecho que se replanteen los problemas clásicos, como el del escepticismo, que resuelve por ser autorrefutante. También algunos problemas recientes, como los problemas de Gettier, según el cual, desde Platón, el conocimiento equivale a creencia justificada verdadera; pero hay casos en que la justificación

²³*Ibid.*, p. 286.

²⁴L. Bonjour – E. Sosa, *Epistemic Justification: Internalism vs. Externalism. Foundation vs. Virtues*, New York: Blackwell, 2003. Sobre la justificación de la inducción, puede verse M. Black, *Inducción y probabilidad*, Madrid: Cátedra, 1979, pp. 67-76.

no equivale a conocimiento (por ejemplo, cuando acertamos en un conocimiento por casualidad). De ahí que el conocimiento no pueda deberse a fortuna epistémica, sino a nuestras habilidades cognitivas, esto es, a nuestras virtudes intelectuales o epistémicas.²⁵

Es lo que nos ofrece la epistemología de virtudes, la cual, por basarse en la idea de virtud, es muy analógica, ya que la virtud implica sentido de la proporción. Y por eso puede incorporarse al realismo analógico y a la nueva epistemología analógica.²⁶

La nueva epistemología analógica como descolonial

Por otra parte, la nueva epistemología pretende ser descolonial y “del sur”. Efectivamente, como se ve, ha tomado elementos de la filosofía europea y de la estadounidense, pero les ha dado un giro

²⁵D. Hoyos Valdés, “Teoría de las virtudes: un nuevo enfoque de la epistemología (parte II). Desafíos externos y lucha interna”, en *Discusiones filosóficas* (Univ. de Caldas, Colombia), 7/10 (2006), p. 94.

²⁶En el asunto de los aportes de E. Sosa, puede consultarse como bibliografía reciente estos títulos: Ulises Cedillo Bedolla y Luis Eduardo Primero Rivas, “Las virtudes epistémicas para pensar la «nueva normalidad», en *El efecto Covid 19 y la educación en México*, Publicar al Sur, 2021 y Ulises Cedillo Bedolla “La hermenéutica analógica como filosofía de la educación. Educación en virtudes epistémicas para la investigación y la producción de conocimiento”, en el libro *Hermenéutica analógica: nuevo humanismo e inclusión ética*, Publicar al Sur, México, 2021.

nuestro, ya que en la filosofía iberoamericana estábamos necesitando un paso para salir de la pugna entre el positivismo y el posmodernismo. Dentro de la filosofía analítica persiste la presencia del positivismo lógico, a pesar de que este proyecto se halla prácticamente fracasado; y dentro de la filosofía posmoderna han persistido el relativismo y el nihilismo, lo que ha hecho que esta corriente esté ya de salida, agotada: dio lo que tenía que dar.

Nuestro giro descolonial se basa en que el concepto de analogía es algo peculiar de la filosofía mexicana, pues recorre su historia, desde la época precortesiana, pasando por la novohispana, y llegando hasta el presente, como lo he documentado en otra parte.²⁷ Aunque en un momento el uso de la analogía se haya podido ver como colonial, en el tiempo del virreinato, se ha descolonizado, para volverlo un elemento de nuestra cultura filosófica.

La nueva epistemología analógica se ha visto como descolonial, a través de la hermenéutica analógica. Lo ha hecho Luis Eduardo Primero, como filosofía del sur.²⁸ Y lo mismo el antropólogo y filósofo brasileño Joao Paulino da Silva Neto, en su trabajo sobre los indígenas mayas, planteado precisamente como una liberación epistemológica.²⁹

²⁷M. Beuchot, *La racionalidad analógica en la filosofía mexicana*, México: Ed. Torres Asociados, 2012.

²⁸L. E. Primero Rivas, “La hermenéutica analógica como filosofía poscolonial”, en N. Conde Gaxiola (comp.), *Señales y huellas de una hermenéutica analógica*, México: Ed. Torres, 2019, pp. 55-70.

²⁹J. P. da Silva Neto, *Saberes indígenas maya-yanomami: desafíos*

Para ver el lado descolonial de la nueva epistemología analógica, podemos señalar la presencia del concepto de analogía en la historia del pensamiento mexicano. Hay toda una racionalidad analógica, que se distiende a través de ella. En México se ha dado la praxis de la analogía, la cual se detecta ya desde el pensamiento filosófico indígena, y llega hasta la actualidad. En el pensamiento filosófico náhuatl, se ve nada menos que en Nezahualcóyotl, poeta y filósofo, que trató de cumplir el ideal de Quetzalcóatl, de juntar lo aéreo (el quetzal) con lo terreno (la serpiente) y buscar en la naturaleza las raíces de “la flor y el canto”, es decir, el equilibrio proporcional de los contrarios.³⁰

En el periodo del pensamiento filosófico colonial en América Latina, se llegó a hacer un uso descolonial de la analogía, pues ella permitió a Bartolomé de las Casas y a Bernardino de Sahagún, lo que pudieron comprender y aceptar de las culturas indígenas; ciertamente con deficiencias, pero la mejor comprensión que alcanzaron la debieron al uso de la analogía.³¹ En ese siglo XVI, fueron teóricos de la analogía Alonso de la Vera Cruz y Tomás de Mercado; y, en el XVII, Antonio Rubio, junto con Sigüenza y Góngora y Sor

epistêmicos na descolonização profissional docente, México: UNAM – Roraima (Brasil): Universidade Federal de Roraima, 2020.

³⁰Comunicación personal de mi amigo, ya finado, Miguel León Portilla.

³¹J. Friede, *Bartolomé de las Casas, precursor del anticolonialismo. Su lucha y su derrota*, México: Siglo XXI, 1976 (2a. ed.), pp. 105 ss.

Juana Inés de la Cruz, que la puso en práctica en sus creaciones literarias, sobre todo por el empleo de la metáfora y la metonimia, logrando un equilibrio casi perfecto. En el siglo XVIII, hubo varios pensadores que usaron la analogía, pero Francisco Xavier Clavijero supo echar mano de ella para hacer justicia a la cultura indígena, comprendiéndola en lo que tenía de semejante a la europea, y defendiéndola contra sus detractores, algunos de los europeos ilustrados. En el siglo XIX, la praxis de la analogía sufrió un decaimiento, aunque fue rescatada por los románticos y algún escolástico. Ya en el siglo XX, la analogía fue practicada en México por José Vasconcelos, Oswaldo Robles, Octavio Paz, Adolfo García Díaz y Alejandro Rossi. Paz hizo de la analogía el núcleo teórico de su poesía; García Díaz escribió una tesis de filosofía sobre la analogía en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM en 1955, y Alejandro Rossi habló de la analogía en su discurso de ingreso a El Colegio Nacional, en 1996. También la ha utilizado Enrique Dussel, en forma de analéctica o anadialéctica. Es decir, trata de dialectizar la analogía, y se esfuerza por incorporar la analogía a la dialéctica, diciendo que la dialéctica hegeliana se encierra, se envuelve en sí misma, en un sistema cerrado; en cambio, la analogía, que implica superación, apertura, puede abrir la dialéctica, hacerla abierta, para que no se cierre en sí misma. Dussel aprovecha los trabajos de Bernhard Lakebrink sobre la analogía aristotélico-tomista y la dialéctica hegeliana, y fue el que puso en circulación el con-

cepto de *analéctica*. Por lo demás, Dussel es uno de los que más promueven una postura descolonial en nuestros medios, y lo hace utilizando el concepto de la analogía, en forma de ana-dialéctica. Y creo que ahora es tiempo de usar la analogía en la epistemología, en forma de un realismo analógico.

Conclusión

Hemos visto algunos rasgos de la nueva epistemología analógica. Contiene de manera constitutiva un realismo analógico, que ha sido reconocido como formando parte del movimiento del Nuevo Realismo (Ferraris, Gabriel, Meillassoux, Harman, etc.). Además, es un producto iberoamericano, que se coloca en la filosofía del sur, como se la llama ahora. Y de hecho ha irradiado hacia ámbitos internacionales.

BIBLIOGRAFÍA

- ACERO FERNÁNDEZ, J. J., *Filosofía y análisis del lenguaje*, Madrid: Cincel, 1985.
- AYER, A. J., *La filosofía del siglo XX*, Barcelona: Crítica, 1983.
- AYER, A. J., *Russell*, Barcelona: Grijalbo, 1973.
- BARREAU, H., *Aristóteles*, Madrid: Edaf, 1977.
- BEUCHOT, M. y PRIMERO RIVAS, L. E., *La hermenéutica analógica de la pedagogía de lo cotidiano*, Primero Editores (Colección Construcción Humana), México, 2003.
- BEUCHOT, M., *Epistemología y hermenéutica analógica*, San Luis Potosí: Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 2011.
- BEUCHOT, M., *Las caras del símbolo: el ícono y el ídolo*, Caparrós Editores (Col Esprit), Madrid, 1999.
- BEUCHOT, M., *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de la interpretación*, México: UNAM-Ítaca, 2009 (4a. ed.).
- Beuchot, M. *La racionalidad analógica en la filosofía mexicana*, Editorial Torres Asociados, México, 2012 (febrero), ISBN 978-607-7945-37-6.
- CALDER, G., *Rorty*, Madrid: Alianza, 2005.
- CHIURAZZI, G., “L’esperimento del nichilismo. Interpretazione ed esperienza della verità in Gianni Vattimo”, en *Trópos* (Roma), 1 (2008), ps. 9-23.

- COMTE. A., *El Discurso del espíritu positivo*, Ed. Aguilar (Biblioteca de iniciación filosófica), Bs. As. (1953), 1975.
- CONDE GAXIOLA, N., *El movimiento de la hermenéutica analógica*, Primero Editores (Col. Textos mínimos), México, 2006.
- CORTINA, A., *Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía en el siglo XXI*, Oviedo: Ediciones Nobel, 2007.
- DAVIDSON, D., *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford: Clarendon Press, 1984, p. v: "To W. V. Quine, without whom not".
- DE CONDORCET, J. A., *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano y otros textos*, FCE, México, 1997 (ISBN 9681651944).
- DE SOUSA, SANTOS, B., *Una epistemología del sur – la reinención del conocimiento y la emancipación social*, co-edición Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – Siglo XXI Editores (Col. Sociología y Política), México 2009 (2ª reimpresión 2011), ISBN 978-607-03-0056-1.
- DELEUZE, G., *Diferencia y repetición*, Madrid: Júcar 1988.
- DELEUZE, G., *Foucault*, Barcelona: Paidós, 1987.
- DURKHEIM, É., *Las reglas del método sociológico*, Ed. La Pléyade, Bs. As., 1978.
- EISLER, R., *El cáliz y la espada*, Editorial Cuatro Vientos, Santiago de Chile, 1990 [1987], ISBN 8489333-26-2.
- FERRARA, A., *Autenticidad reflexiva*, Madrid: Antonio Machado Libros, 2002.

- FERRARA, A., *La fuerza del ejemplo. Exploraciones del paradigma del juicio*, Barcelona: Gedisa, 2008.
- FERRARIS, M., *Introducción a Derrida*, Buenos Aires: Amorrortu, 2006.
- FERRARIS, M., *Jackie Derrida. Retrato de memoria*, Bogotá: Universidad Javeriana – Siglo del Hombre, 2007.
- GILLIGAN, C., *La moral y la teoría psicológica del desarrollo femenino*, FCE (Col. Popular 326), México, 1985 (Primera edición española) [1982: Harvard University Press].
- GOLDSCHMIT, M., *Jacques Derrida, una introducción*, Buenos Aires: Nueva Visión, 2004.
- GONZÁLEZ VALERIO, M. A., “Reflexiones en torno a la hermenéutica analógica. Un modelo analógico del referente en el relato de ficción”, en M. Beuchot Puente – A. Velasco Gómez (Coords.), *Séptimas Jornadas de Hermenéutica. Hermenéutica, ciencia y sociedad*, México: UNAM, 2009.
- GROS, F., *Michel Foucault*, Buenos Aires: Amorrortu, 2007.
- HANFLING, O., *A. J. Ayer. Analizar lo que queremos decir*, Bogotá: Ed. Norma, 1998.
- HEMPEL, C. G., “Problemas y cambios en el criterio empirista de significado”, en A. J. Ayer (ed.), *El positivismo lógico*, México: FCE, 1981 (2a. reimpr.).
- KOSÍK, K., *Dialéctica de lo concreto – Estudio sobre los problemas del hombre y su mundo*, Ed. Grijalbo (Col. Norte), México (1963), 1967.
- KRAFT, V., *El Círculo de Viena*, Madrid: Taurus, 1966.

- LÖWY, M., “Objetividad y punto de vista de clase en las ciencias sociales”, en *Sobre el método marxista*, varios autores, ed. Grijalbo (colección Teoría y Praxis No. 3), México, 1974.
- LYOTARD, J.-F., *La diferencia*, Barcelona: Gedisa, 1991 (2a. ed.).
- MAGEE, B., *Popper*, México: Colofón, 1994.
- MAILLARD, CH., *La creación por la metáfora. Introducción a la razón-poética*, Barcelona: Ánthropos, 1992.
- MARTINDALE, D., *La teoría sociológica, naturaleza y escuelas*, Ed. Aguilar (Biblioteca de Ciencias Sociales, Sección Segunda: Sociología), Madrid, 1968.
- MARTÍNEZ DE LA ROSA, A., *Usos de la hermenéutica analógica*, L. E. Primero Rivas, Coordinador, (Primero Editores, Col. Construcción Humana, México 2004), “El univocismo hegemónico en los estudios sobre la cultura, la hermenéutica y la hegemonía”, de ps. 19-62.
- MARTÍNEZ S. F. Y HUANG X., *Hacia una filosofía de la ciencia centrada en prácticas*, México, Bonilla Editores / Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, 2015.
- MILL, J. S., *Tres ensayos sobre la religión*, Ed. Aguilar, Bs. As., 1975.
- MILL, J. S., *De la libertad de pensamiento y discusión*, Alianza, México, 1994.
- MILL, J. S., *Sobre la libertad*, Ed. Alianza, Madrid, 2004.
- NIETZSCHE, F., *Humano, demasiado humano*, II, 35; México: Editores Mexicanos Unidos, 2000 (4a. reimpr.).

- NUSSBAUM, M. C., *Cultivating Humanity. A Classical Defense of Reform in Liberal Education*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1997.
- NUSSBAUM, M. C., *El conocimiento del amor. Ensayos sobre filosofía y literatura*, Madrid: Antonio Machado Libros, 2005.
- NUSSBAUM, M. C., *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Madrid: Visor, 1995.
- NUSSBAUM, M. C., *The Therapy of Desire. Theory and Practice on Hellenistic Ethics*, Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1994.
- PARDO, J. L., *Deleuze: Violentar el pensamiento*, Madrid: Cincel, 1992, ps. 57 ss.
- PEARS, D., *Wittgenstein*, Barcelona: Grijalbo, 1973.
- PEÑALVER GÓMEZ, P., *La desconstrucción. Escritura y filosofía*, Barcelona: Montesinos, 1990.
- PEREDA, C., “Las otras razones”, en *Teoría (UNAM)*, 1 (1980).
- POPPER, K., *Controversias en filosofía de la ciencia*, México: UNAM – Aguascalientes: Universidad Autónoma de Aguascalientes, 2008, ps. 57 ss.
- PRIMERO RIVAS L. E. Y DÍAZ RAMÍREZ R. A. “La producción del conocimiento desde la antropología de la ciencia”, *Revista Analogía filosófica* (ISSN 0188-896X), Año 29, julio-diciembre del 2015, No 2, ps. 45-62.
- PRIMERO RIVAS, L. E., *Filosofía y educación desde la pedagogía de lo cotidiano*, coedición Red Internacional de Hermenéutica Educativa

- Editorial Torres Asociados, México, 2010 (ISBN 978-607-00-3105-2). PRIMERO RIVAS, L. E., *Las malas palabras de la pedagogía de lo cotidiano*, Publicar al Sur, México, 2020.
- PRIMERO RIVAS, L. E., *Lucha de humanidades o de la ética analógica de Mauricio Beuchot*, coedición Torres Asociados – RIHE, México, julio del 2011, 244 ps. (ISBN 978-607-7945-25-3).
- Primerio Rivas, L. E., coordinador, *El efecto Covid 19 y la educación en México*, Publicar al Sur, 2021.
- PUTNAM, H., *Representación y realidad. Un balance crítico del funcionalismo*, Barcelona: Gedisa, 1990.
- RABOSI, E., *Teorías del significado y actos lingüísticos*, Valencia (Venezuela): Universidad de Carabobo, 1979.
- RAJCHMAN, J., *Deleuze. Un mapa*, Buenos Aires: Nueva Visión, 2004.
- RICEUR, P., *La metáfora viva*, Madrid: Eds. Europa, 1980.
- RICEUR, P., *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, México: Siglo XXI – UIA, 1995.
- SAINT-SIMON, *Catecismo político de los industriales*, Ed. Aguilar (Colección de iniciación filosófica No. 69), Bs. As., (1960), 1964.
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, A., *Filosofía de la praxis*, México: Grijalbo, 1973 (3a. ed.).
- SOSA, E., “Más allá del escepticismo, a nuestro leal saber y entender”, en *Cuadernos de Documentación Filosófica* (Rosario, Argentina), 1 (1993), ps. 33-76.
- SOSA, E., *Conocimiento y virtud intelectual*, México: FCE, 1992.

BIBLIOGRAFÍA

- SPENCER, H., *El maestro – El dibujo y los niños*, Ed. Acervo, 1970.
- SPENCER, H., *La educación intelectual, moral y física*, New York, 1923.
- TOMASINI BASSOLS, A., *El pensamiento del último Wittgenstein. Problemas de filosofía contemporánea*, México: Trillas, 1988.
- TOMASINI BASSOLS, A., *Explicando el Tractatus. Una introducción a la primera filosofía de Wittgenstein*, San Isidro, Pcia. Buenos Aires: Grama Eds. 2011.
- TOMASINI BASSOLS, A., *Filosofía analítica: un panorama*, México: Plaza y Valdés, 2004.
- TOMASINI BASSOLS, A., *Una introducción al pensamiento de Bertrand Russell*, Zacatecas: Universidad Autónoma de Zacatecas, 1992.
- URMSON, J. O., *El análisis filosófico*, Barcelona: Ariel, 1978.
- WAISMANN, F., *Ludwig Wittgenstein y el Círculo de Viena*, México: FCE, 1973.
- XIRAU, R., *Poesía y conocimiento*, México: Joaquín Mortiz, 1978.

Segunda edición de
Perfil de la nueva
epistemología
de

Mauricio Beuchot Puente y
Luis Eduardo Primero Rivas
se terminó de imprimir
en enero de 2022, en
Solar, servicios editoriales,
S.A. de C.V., Calle 2
número 21, San Pedro de
los Pinos, 03800, Ciudad
de México; en su composición
de usaron fuentes de la
familia Century.

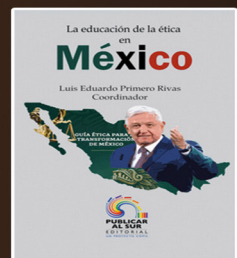
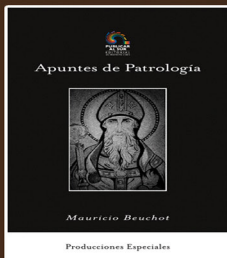
Tiraje: 1000 ejemplares



Luis Eduardo Primero Rivas

Luis Eduardo Primero Rivas, licenciado, maestro y doctor en filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Profesor fundador de la Universidad Pedagógica Nacional de México, creador de la pedagogía de lo cotidiano y junto con Mauricio Beuchot de la nueva epistemología. Coordina el SPINE y es parte del Sistema Nacional de Investigadores desde el año 2004.

Otros títulos de **Publicar al Sur**



La edición inicial del libro **Perfil de la nueva epistemología** se publicó en el año del 2012, hace diez años considerando la difusión de su segunda edición, la presente; la publicación inicial produjo muchos y buenos resultados. El volumen poco después de su divulgación se presentó en la Universidad Pedagógica Nacional de México (UPN), en su Unidad Central Ajusco, iniciando un viaje productivo de donde surgió el Seminario Permanente de Investigación sobre la Nueva Epistemología, cuya sigla es SPINE.

El seminario posee un portal en la Web que puede visitarse en <http://spine.upnvirtual.edu.mx>

En este sitio en la Web se ofrecen gratuitamente muchos libros, entre ellos la edición inicial del *Perfil...* que a la fecha cuenta con 1957 “descargas” que ameritan más que sobradamente la publicación de una segunda edición, que brinda algunas partes novedosas destinadas a la mejor redacción de algunas pequeñas partes de los capítulos originales, actualización de ciertas aseveraciones y referencias y un capítulo de Mauricio Beuchot especialmente escrito para esta ocasión —el sexto, titulado *“La nueva epistemología analógica en el marco de la filosofía actual”*, de aquí que esta sea una edición corregida y aumentada.

