

PERFIL DE LA NUEVA EPISTEMOLOGÍA

TERCERA EDICIÓN

MAURICIO BEUCHOT Y LUIS EDUARDO PRIMERO



Autores:

Mauricio Beuchot es Profesor Emérito de la UNAM e Investigador Emérito del Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores (SNII). Es el creador de la hermenéutica analógica y cocreador (con el otro autor de este libro) de la nueva epistemología.

Luis Eduardo Primero Rivas, quien coescribe con Beuchot este volumen, pertenece al SNII con el Nivel 2; es Licenciado, Maestro y Doctor en Filosofía por la UNAM y Profesor Fundador de la Universidad Pedagógica Nacional de México. Su primera creación en el campo intelectual es la pedagogía de lo cotidiano.

PERFIL DE LA NUEVA
EPISTEMOLOGÍA

PERFIL DE LA NUEVA
EPISTEMOLOGÍA

TERCERA EDICIÓN

MAURICIO BEUCHOT
Y
LUIS EDUARDO PRIMERO RIVAS

PUBLICAR AL SUR
2026



CONSEJO EDITORIAL

DR. MAURICIO BEUCHOT PUENTE

Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM),
México

DR. SIXTO CASTRO SANTILLÁN

Universidad de Valencia, España

DR. RAFAEL ROBERTO CÚNSULO

Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino, Tucumán,
Argentina

MTRA. BARBARA ESMENIA PACHECO DA SILVA

Red Magdalenas Internacional - Teatro de las Oprimidas,
São Paulo, Brasil

DRA. PATRICIA GANEM ALARCÓN

Secretaría de Educación Pública y Grupo “Loga Escuelas
en Red”, México

DR. JEAN GRONDIN

Universidad de Montreal, Canadá

DRA. SIOBHAN FENELLA GUERRERO MC MANUS

Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM),
Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y
Humanidades (CIICH), México

DRA. CLAUDIA PONTÓN RAMOS

Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM),
Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la
Educación, México

DR. LUIS PORTER GALETAR

Profesor jubilado de la Universidad Autónoma
Metropolitana (UAM)-Xochimilco, México

DR. ALBERTO SANEN LUNA

Hospital Psiquiátrico Infantil Dr. Juan N. Navarro, México

Beuchot, Mauricio y Primero, Luis Eduardo - Perfil de la nueva epistemología (tercera edición) / Mauricio Beuchot y Luis Eduardo Primero Rivas. – México : Publicar al Sur 2026.

258 p. : il. ; 21 cm.

Incluye bibliografía.

ISBN: 978-607-26897-8-7

1. Epistemología en México
2. Hermenéutica
3. Teoría del conocimiento

CCD: 121.0972

LC: BD163 .P75 2026

Luis Eduardo Primero Rivas

Perfil de la nueva epistemología (Tercera edición)

Primera edición en Publicar al Sur: enero del 2026; segunda corregida y aumentada de la inicial en 2002, tercera edición extendida

© Derechos reservados por los autores

D. R. © 2026 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 www.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	13
Introducción	25
Capítulo 1: Recuento del positivismo: bosquejo de su historia y tendencias hasta finales del siglo XIX, Luis Eduardo Primero Rivas	31
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	121
Capítulo 5: Epistemología y educación, Luis Eduardo Primero Rivas	143

Capítulo 6: La nueva epistemología analógica en el marco de la filosofía actual, Mauricio Beuchot	165
Capítulo 7: Algunos avances de la nueva epistemología, Mauricio Beuchot	185
Capítulo 8: El significado actual de la nueva epistemología: realidad y tendencias, Luis Eduardo Primero Rivas	203
Referencias	217
Índice Analítico	231

PRESENTACIÓN DE LA TERCERA EDICIÓN DE *PERFIL DE LA NUEVA EPISTEMOLOGÍA*

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, esto es, hace trece años considerando la difusión de su tercera edición y produjo muchos y buenos resultados. La segunda edición fue realizada por la Editorial Publicar al Sur en el año 2022 y al momento de escribir esta “Presentación” —12 de febrero del 2026— se puede comprobar que, a la fecha, posee 8913 descargas, lo que amerita más que de sobra el difundir esta tercera edición¹. La edición original se presentó en septiembre del 2012 en la Universidad Pedagógica Nacional de México (UPN), en su Unidad Central Ajusco, iniciando un viaje productivo, que sigue rindiendo grandes frutos, situación con muchos significados entre ellos la creación del Seminario Permanente de Investigación sobre la Nueva Epistemología, cuya sigla es SPINE, convertido en un sitio de encuentro académico con un sitio Web que puede visitar en esta dirección: <http://spine.upnvirtual.edu.mx>

¹La Editorial Publicar al Sur ofrece de manera gratuita sus publicaciones y se pueden conocer en <https://publicaral-sur.com/biblioteca-digital/>

En este portal difundimos² 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 tercera edición de *Perfil de la nueva epistemología*”, las descargas se tienen que registrar sobre la segunda edición y ellas nos obligan a producir esta tercera, que contiene algunas partes novedosas destinadas a la mejor redacción de algunas pequeñas partes de los capítulos originales, actualización de ciertas aseveraciones y referencias y dos capítulos de Mauricio Beuchot especialmente escritos para esta ocasión —el sexto, titulado “La nueva epistemología analógica en el marco de la filosofía actual” y el séptimo llamado “Algunos avances de la nueva epistemología”— que redondea las tesis ofrecidas en el libro, con una magnífica ubicación en la filosofía contemporánea, lo cual es muy importante, pues incluso Beuchot la lleva a la poscolonial. Encontrará un octavo capítulo —“El signi-

²Escribo “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»”. Es 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.

ficado actual de la nueva epistemología: realidad y tendencias”—, escrito por mí, útil para situar mejor la propuesta de la nueva epistemología analógica.

Al releer los capítulos de la primera y segunda ediciones, 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 la lista de los libros publicados hasta la fecha en el ámbito de la epistemología perfilada hace trece 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. 2ª edición Editorial Publicar al Sur, 2022.

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), coordinado 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), coordinado entre Luis Eduardo Primero Rivas y Magda García Quintanilla, Editorial Torres Asociados, México.

7. *Hermenéutica analógica y nueva epistemología: nexos y confines* (2019), coordinado 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.

10. *Cartografía de las epistemologías del Sur - Un bosquejo necesario*, L. E. Primero Rivas, coordinador, Publicar al Sur, México, 2022.

11. *El cambio epistemológico en tres funcionarios del primer gobierno de la 4T*, Alfonso Luna Martínez, coordinador, Publicar al Sur, México, 2023.

12. *Perspicacia para interpretar analógicamente la incertidumbre actual*, L. E. Primero Rivas, coordinador, (2023) Publicar al Sur, México.

13. *Los saberes de los docentes de educación básica sobre las epistemologías del Sur*, L. E. Primero

PRESENTACIÓN

Rivas, coordinador, coedición Editorial Lambda-UPN-Mx, 2023.

14. L. E. Primero Rivas, coordinador, *Ahondar en la cartografía de las epistemologías del Sur*, Publicar al Sur, México, 2023. ISBN: 978-607-59968-3-7.

15. L. E. Primero Rivas, coordinador, *La metodología de la hermenéutica analógica y otra de frontera*, Publicar al Sur, México, 2024; ISBN 978-607-599968-6-8.

16. L. E. Primero Rivas y Eduardo Andrés Sandoval Forero coordinadores, *La conceptualización actual de la ciencia en México – Las tendencias en el CONAHCyT*, Publicar al Sur, México, 2024, ISBN 978-607-59968-8-2.³

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 ser redactada y para hacerlo habría que recuperar sus acontecimientos, participantes, resultados, contextos de creación de su extensa producción, así como el recuento de los significados senso-simbólicos generados por las tesis de la nueva epistemología analógica, que deberían incluir las resistencias que ha producido y genera, toda vez que el cambio epistemológico posee oposiciones, surgidas desde diversas fuentes operadas por agentes que prefieren

³Es importante indicar que estas publicaciones se obtienen gratuitamente en <http://spine.upnvirtual.edu.mx> o en el portal de la editorial: <https://publicaralsur.com/>

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 nacionales de vivir, favorables a las mayorías de sus poblaciones y perjudiciales a las minorías que han detectado los poderes convencionales, que ven en peligro sus ganancias desorbitantes e inmorales y 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; así como 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 el por qué se ha dado, al tiempo que favorece presentar una síntesis del contenido básico de la nueva epistemología analógica, mostrada en el siguiente apartado, 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 de síntesis, que aglutina sin amalgamar diversas epistemologías surgidas a mitad del siglo XX y que se convierten en transformadoras 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, 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, y sea 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 un producto del ser humane con consecuencias para la vida humana y la vida del conjunto del planeta, por lo cual es indispensable asociarla a una antropología filosófica explícita, capaz de concretarse en una antropología de la ciencia, que sea capaz de identificar a los agentes científicos, sus maneras de organización, de actuación, trabajo, vida y producción, para que de esta manera se pueda especificar a qué intereses sirven los trabajadores de la ciencia: si a los propios del capital o 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 la ética 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 tiene estas características especiales:

I. Es comunicativa (por hermenéutica y dialógica)

II. Surge de un ejercicio (o realización) de un conocimiento adulto. De aquí que se la asocie a una antropología filosófica y por derivación a una teoría de la personalidad, que recupera la maduración de la persona, recobrando los aportes de las psicoló-

gías 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, 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.

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 les individuos que integran el colectivo, siendo de todas maneras mayor que los saberes individuales y/o singulares.

VI. Las conciencias —individual o colectiva— tiene otra característica primigenia y en extremo significativa: ser genéticas e históricas. Esto es: tienen un proceso de conformación que producen 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, científicamente. 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.

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 éstos:

a) La capacidad individual y/o personal de descentrarse del sí mismo, superando el auto centrismo infanto-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 adultes —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 la realidad en la cual 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, con 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 en un retorno a nuestras capacidades gnoseológicas, y en el supuesto de tenerlas en sus determinaciones adultas, nos permiten 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 dar con 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 significamos. Como es un asunto de especial atención en la nueva epistemología analógica, adelantemos que las reflexiones que encontrará en esta tercera 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 los capítulos escritos para esta edición.

Ajusco, Ciudad de México, 12 de febrero del
2026

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 equívocidad, 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 siguiente, 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 conceptualización, 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

INTRODUCCIÓN

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 ésta 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. Khun, con premoniciones que han confirmado sus tesis.

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

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 finales 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 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, des-

tino indispensable de la clase social postmedieval, 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. Esta fuerza expansiva generará el establecimiento de las colonias en los territorios conquistados y desde ellas el “colonialismo”, así como la posterior decolonialidad.

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

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

autores que nos ocupan son franceses, como Kant, Hegel y Marx son alemanes. Es decir: 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

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”, *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano y otros textos*, FCE, México, 1997, ps. 146 y ss.

la burguesía, la clase social que llamamos *post-feudal* o postmedieval. A fines del 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 que le es propio. 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, en la cual es muy perceptible el fracaso de la civilización moderna.

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 cientista 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 todo el saber, pero puede progresar de un modo continuo hacia su obtención, mediante una serie de sucesivas reducciones de los fenómenos a leyes generales cada vez más simples. Para lograr este fin se precisa

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

una educación intelectual y moral que conduzca al *espíritu* a la conciencia de este progreso.

Debe 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 discípulos, de donde surge el ecléctico planteamiento que conocemos 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, que indican claramente 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 mercantiles⁶.

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.

Luego de apreciar la palabra de Condorcet, planteada con una apretadísima síntesis que indica el sentido de su filosofía, podemos examinar a:

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.

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 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.

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.

Este planteamiento total para llegar al saber del mundo se basa a su vez en un fundamento que para Saint-Simon es absoluto y 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 humane que cumplirá dos grandes etapas —el politeísmo y el teísmo— y desembocará en una tercera y definitiva que denomina fisísmo.

Este *fisísmo* 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 principios⁹.

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 resultado de la 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 conceptualizaciones 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

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

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 —Litré y Laffitte, sobre todo— y a los empirio-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 seudo-científica. Evaporadas sus mejores esencias comtianas, el positivismo va a serlo todo —empirismo, sensualismo, psicologis-

mo, materialismo, agnosticismo, biologismo evolucionista (...), el positivismo va a serlo todo menos lo que hoy entenderíamos por un pensamiento efectivamente positivo¹⁰.

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, 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

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

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 como 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.

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?

¹¹Ídem, ps. 57, 58

¹²Ídem. p. 58.

¹³Ídem.

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 crearán 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 moderno, capitalista.

El racionalismo propugnado por Comte es pues la expresión del orden y del progreso implícito 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 las ciencias, se arribe 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

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

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”.

cualquier otra cosa; el siglo XVIII había entendido a la moral como un hecho total constitutivo, 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 costumbres 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 es-

¹⁶Ídem. p. 109.

¹⁷Ídem.

estructura de razonamientos que tienen poco que ver con la simpleza posterior de los “positivistas”. El caso más patético de esta incompreensión 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” 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 modernas¹⁹

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

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

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 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); *Fragmentos de filosofía positiva* (1876), y *Sociología contemporánea* (1876). Littré en estas 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 él en 1852 cuando el padre del positivismo convierte al

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. Dynnik, B. M. Kedrov, etc.), Academia de Ciencias de la URSS., Editorial Grijalbo, México, 1962, p. 422 del tercer tomo.

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 intentos de construir una “religión de la humanidad”, aun cuando en metodología se aparte importantemente de él. En su obra *Programa de un curso de sociología* va a darle una jerarquía 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 tornándose 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 siste-

matiza 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 arrasando 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 trabajando a partir de la filosofía comtiana lleva hasta sus últimas consecuencias el pensamiento de Comte y postula una matematización de la investigación social a partir del modelo de la ciencia física, esquema por excelencia 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.

Esta falta de fundamentación histórico-filosófica hace que el método de Durkheim carezca de

²¹Cfr. 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*.

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 así por Martín Pale:

El intento más impresionante para salvar los métodos positivistas fue hecho por Durkheim en su obra *Les règles de la méthode sociologique*. Durkheim afirmaba que, aunque existe una diferencia entre la ciencia natural y la social, los métodos de la primera son aplicables al campo social²⁴.

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.

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

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 históricamente 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:

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 científico²⁶.

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

²⁶Ídem. p. 15.

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.

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.

²⁷Idem, p. 40, capítulo II.

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

²⁹Ibidem p. 54.

³⁰Igual p. 58.

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.

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.

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

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

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 iniciales³³.

Una vez constituido metodológicamente un tipo social 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

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

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

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

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

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.

Durkheim postula pues “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

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

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

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

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

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 natural⁴¹.

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

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 ella. 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

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

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 elabora una lógica inductiva que apunta 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 permitirá 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 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

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

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

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 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 —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 sus comprobaciones 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 conceptualización 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 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

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.

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 so-

cial 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 naciona-

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”.

les 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 gno-seología, la epistemología y la filosofía de la 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, transformado durante el segundo gobierno de la 4T en la Secretaría de Ciencia, Humanidades, Tecnología e Innovación (SECIHTI).

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>

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 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 (propor-

cional) 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 Jерarca (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, 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

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 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 produjo el libro reseñado previamente, de igual nombre.

el proceso sensatamente divulgado por Th. S. Kuhn, quien siguió las sugerencias de sus maestros, entre los cuales destaca Wittgenstein.

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 conocimientos, capaces de crear uno nuevo 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 un lugar principal 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 hegemónicos. 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 cientificista 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, que supo expresar las inquietudes de ese movimiento, y marcó tanto a los de un lado como a los del otro.

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

²J. O. Urmsón, *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 Russell*, Zacatecas: UAZ, 1992, ps. 129 ss.

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.

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

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.

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

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.

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

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.

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 ilocutiva 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 ilocutiva 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 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

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

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

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 ciertos 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

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

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 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

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

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 siendo funcionalista, al igual que Quine, pero abandonó esa postura. También criticó el realismo metafísico del positivismo lógico, o del científicismo (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 mu-

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

chísimos 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 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

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.

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 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 ha-

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

¹⁶El mismo, "Más allá del escepticismo, a nuestro leal saber y

ciendo 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 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

entender”, en *Cuadernos de Documentación Filosófica* (Rosario, Argentina), 1 (1993), ps. 33-76.

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

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 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

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

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

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

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

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

(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 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 in-

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.

²²G. Chiurazzi, "L'esperimento 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.

cluso 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 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 prepotente, 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

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

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, 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,

relación con el pensamiento”.

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.

no tanto de la teoría, así como dedicarse a defender la democracia, incluso aunque tuviera 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 *Aletheia* o descubrimiento). 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 alcanza a sostener

ningún conocimiento confiable de la realidad. Se ha abandonado la actitud destructiva de la primera modernidad, 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 posmodernos.

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 he planteado en este libro; en su primera edición (2012) pueden consultarse las páginas del capítulo cuarto, “Hacia un realismo analógico”.

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 bus-

ca considerar a las grandes filosofías influyentes 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 genético: 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 referida.

Las líneas de desarrollo de la filosofía coetánea resaltada son las dominantes en la epistemología contemporánea, en cuanto la filosofía de la cien-

cia 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. Ricoeur.

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 Ricoeur 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, estructurada u organizada 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 *tradicición*, 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 los capítulos finales 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 histo-

ria 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 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

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

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 según 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 existen-

te 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 existente 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 comprendiénd-

dolo 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 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:

Quando a fines de 1959 puse fin al presente libro no estaba seguro de que no llegase «demasiado tarde», de si el balance del pensa-

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 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.

miento 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 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 tosco 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 todas 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 humano, 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 humano en la construcción de la realidad, pues “lo importante es lo que afecta a la vida”⁴.

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 humano*,

⁴Véase esta frase marxiana en *Escritos de Juventud*, FCE, 1982, p. 608. Y para contextualarla adecuadamente mi libro *Contribución a la crítica de la razón ética I El pensamiento ético en el joven Marx*, Publicar al Sur, México, 2025, segunda edición, ps. 324 y ss., “Los manuscritos económico filosóficos de 1844”.

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 humano 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 humano en su producto, creando incluso 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 congé-

neres 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 avanzamos 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 liberar, 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 integración 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 crea esta filosofía mucho antes de ser popularizada y deformada por el francés Edgar Morin.

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 dinámico 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 Freemont-Smith, de la Fundación

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

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, conceptualización 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 hermenéu-

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.

tica, según los desarrollos alcanzados por 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 de origen 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 avisados⁸.

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 79^o), es que la crítica de la representación como guía del fenómeno cognitivo es remplazada por una alterna-

⁸La Escuela de Santiago sigue activa y ahora con intelectuales como Leonardo Lavanderos de quien puede consultarse su interesante artículo “La vida como unidad relacional, el proceso de ecopoiesis”, en Boletín del Museo Nacional de Historia Natural, Chile, 73 (1): 5-21 (2024) Versión Online ISSN: 0719-935X; DOI: <https://doi.org/10.54830/bmnhn.v73.n1.2024.515>

⁹Refiere *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.

tiva débil: lo externo como mera perturbación de la actividad generada por 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 autopoietica] 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 lógica¹⁰.

¹⁰Varela, F., *Conocer – Las ciencias cognitivas: tendencias y pers-*

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 —recuperada de una publicación de hace muchos años, pero aún pertinente— convoca la realidad de la cual venimos hablando: lo existente, el ser existente, es uno y múltiple; mínimo y gigantesco; previsible 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. Por

pectivas. Cartografía de las ideas actuales, Gedisa Editorial —Col. El mamífero parlante - Serie Menor—, Barcelona, 2005 —4^a reimpresión— [1988], p. 53.

esta circunstancia, es imprescindible realizar más investigaciones sobre ella entendida como el centro humano regulador de su acción y/o actividad.

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 reactivamente 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 también de una hermenéutica analógica. 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 nuestra reseña 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 ser humano 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 Niet-

zsche: “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

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

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 por lo que requerimos, para este realismo analógico, una hermenéutica analógica.

Este realismo analógico es también 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 in-

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.

telecto 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

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.

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 equívocidad; 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 post-modernos, 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 conocimiento.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 analógi-

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: Anthropos, 1992, ps. 57 ss.

co 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.

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

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

la eficiente y a la final; o “bueno”, que significa de manera en parte igual y en parte distinta al bien útil, al bien deleitable 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).

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

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

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. 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 equívocidad,

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 perci-

bir 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

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.

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. 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 greco-romana. 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 Rochefoucauld.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 apa-

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

rente 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 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 *el realismo* 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.

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.

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 *phrónesis* 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

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

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).

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

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

Como significamos, 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 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 tercero de este libro: hay una revolución científica contemporánea, resuelta a favor de la filosofía hermenéutica y en particular de la analógica, su realismo, su materialismo y las demás características que la presentan como la gran filosofía de la época, completada con los aportes de la filosofía de la vida cotidiana, las sugerencias que ofrezco.

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 univocismo 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 di-

¹Véase este término en el capítulo 1 del libro *Usos de la hermenéutica analógica* (Primero 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.

versas interacciones con 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 cortedad 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 humane, con una clara distinción post-positivista y postoccidental 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 humane 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 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 al-

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

ternativas al positivismo—, comienza a resquebrajar los parámetros de validación y certeza del positivismo realmente existente, hasta desembocar en el realismo analógico de Mauricio Beuchot, que debe completarse con el significado de la vida cotidiana⁴.

Desde esta concepción histórica del desarrollo filosófico en los siglos XIX y XX podemos obtener una concepción del largo plazo en el desenvolvimiento de los sistemas filosóficos enfrentados en los últimos tiempos, para apreciar tanto las modificaciones gnoseológicas, como epistemológicas y filosófico científicas de la actualidad, para considerar la manera como el positivismo llegó a permear 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 ídolos⁵— que jamás alcanzaron a ir más allá de su corta gnoseología, su limitada epistemología

⁴Una buena situación de esta tesis puede consultarse en el capítulo 8 del libro *La decolonialidad analógica*, Editorial Dialéctica, Sao Pablo, Brasil; ISBN: 9786527062172, ps. 147 y ss., titulado la “Actualización de la historia de la filosofía latinoamericana y su desenvolvimiento desde el sur global”.

⁵Los *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 vinculadas al libro de Mauricio Beuchot, *Las caras del símbolo: el ícono y el ídolo*, Caparrós Editores (Col Esprit), Madrid, 1999, especialmente el capítulo VII.

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. Los capítulos escritos por Mauricio Beuchot para esta para esta tercera edición, 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 reduc-

tivo 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 importancia⁶.

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 Beuchot⁷.

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 racionalidad⁸, para continuar promoviendo

⁶El trabajo realizado desde nuestros contextos, a la fecha, y este asunto de cómo investigar, nos permite referir el libro *La metodología de la hermenéutica analógica y otra de frontera*, Publicar al Sur, México, 2024; ISBN 978-607-599968-6-8.

⁷Cfr. *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).

⁸Véase otras referencias en el libro *la hermenéutica analógica de la pedagogía de lo cotidiano*, Mauricio Beuchot y L. E. Primero,

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 realidad⁹—, 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 suficiente, podía protegerse contra el *sentir* para obtener interpretaciones *objetivas*, consecuentemente matemati-

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.

⁹Véase 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.

zables 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, arbitraria 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; en este tema puede resaltarse bien la película *Oppenheimer*¹⁰.

¹⁰*Oppenheimer* película biográfica (2023), ganadora del Óscar a mejor película. Escrita y dirigida por Christopher Nolan, basada en *American Prometheus*. La cinta narra la vida de J. Robert Oppenheimer, un físico teórico fundamental en el desarrollo de las primeras armas nucleares, las cuales nos han llevado a la posibilidad de la destrucción de la vida como la conocemos.

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 edu-

cativos 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.

1. 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.

2. 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?

3. 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 tercera edición de este libro, los crecientes problemas de la salud mental—, 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 construimos históricamente, promovieron procesos industriales que, en el caso ahora destacado, llevaron a las actuales situaciones de la salud mundial, que paradójicamente es útil a 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 humano 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 glo-

balización, 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. La investigación sobre el neoliberalismo y sus consecuencias debe seguirse realizando.

VOLVER A LOS HERMENEUTAS DE LA SOSPECHA

Este capítulo final —en la primera edición, ahora antepenúltimo— 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. Lukács¹¹, conceptualizaciones que lo llevan a un 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 autocreación [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

¹¹Precisamente la primera cita del capítulo donde Kosík se refiere a la “totalidad concreta”, refiere a Lukács en *Historia y consciencia de clase*.

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 uno: 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 apre-

ciar 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”. Al leer esta frase preparando la tercera edición de este libro, me doy cuenta de que la petición metodológica de la nueva epistemología es de gran esfuerzo y no un simple y agradable paseo por la realidad investigada.

Ésta epistemología novedosa consecuentemente deberá apreciar la analogía entre la ciencia y el *científique*, en cuanto el todo —la ciencia— condiciona y determina la parte —el *científique*—, 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 humano” que proponemos es una al servicio del ser humano, 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 prolífera 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 —obremos, 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 *les científiques* 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 —de todos sus tipos, en cuanto hay que considerar igualmente 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 hiperceleradas según la velocidad de las computadoras, y sus sistemas informáticos, y más recientemente la “Inteligencia Artificial Generativa”.

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 desenajenación científica, y la desfetichización 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 Primo 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 Esto último es lo que quisiera yo hacer con esa propuesta de un realismo analógico, es decir, no unívoco,

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.

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 el realismo dicho, 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 Primero y yo.

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

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.

posmodernidad. Fui amigo de Vattimo (1936 – 2023), 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 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

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.

(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 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*

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

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

co, 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. Santasilía. 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 2013, cuyo título fue: “Una nueva hermenéutica para un nuevo realismo”.⁷ 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

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. LXVIII, núm. 199 (2019), p. 433, nota 74.

que fui el primero en platear 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 hermenéutica 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 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.

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 Analógico* (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.

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.

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 la equivocidad. 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.

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

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 conocimiento, 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

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.

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

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 conocimiento. 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,

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.

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, racionios.

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 Pereda, 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.

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

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 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

¹⁸*Ibid.*, pp. 246-247.

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.

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

¹⁹*Ibid.*, pp. 243-244.

²⁰*Ibid.*, p. 285.

²¹*Ibid.*, p. 310.

²²*Ibid.*, p. 325.

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-rationales. Si vamos al fundamento 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

²³*Ibid.*, p. 286.

²⁴L. Bonjour – E. Sosa, *Epistemic Justification: Internalism vs. Externalism. Foundation vs. Virtues*, New York: Blackwell, 2003.

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 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 cognoscitivas, 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

Sobre la justificación de la inducción, puede verse M. Black, *Inducción y probabilidad*, Madrid: Cátedra, 1979, pp. 67-76.

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.

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 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

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

²⁸L. E. Primero Rivas, “La hermenéutica analógica como filoso-

brasileño Joao Paulino da Silva Neto, en su trabajo sobre los indígenas mayas, planteado precisamente como una liberación epistemológica.²⁹

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

fía 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: desafios epistêmicos na descolonização profissional docente*, México: UNAM - Roraima (Brasil): Universidade Federal de Roraima, 2020.

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

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 Si-güenza y Góngora y Sor 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 XVI-II, 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

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

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 concepto 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.

CAPÍTULO 7: ALGUNOS AVANCES DE LA NUEVA EPISTEMOLOGÍA

MAURICIO BEUCHOT

INTRODUCCIÓN

En estas páginas trataré de mostrar algunos avances que ha dado la nueva epistemología analógica. En primer lugar, y dado que ya ha sido expuesta en capítulos anteriores, aquí veremos que es latinoamericana, de frontera, del Sur y decolonial.¹ En segundo lugar, señalaré el tipo de racionalidad que contiene. En tercer lugar, mostraré que esa razón es dialéctica, una dialéctica analógica. Y, en cuarto lugar, indicaré cómo lo anterior nos conduce a toda una filosofía analógica.

UNA EPISTEMOLOGÍA ANALÓGICA LATINOAMERICANA, DE FRONTERA, DEL SUR Y DECOLONIAL

La nueva epistemología analógica se ha situado en lo que son las filosofías del Sur. Intenta reflexionar desde nuestra propia identidad, para lo cual sigue el doble movimiento de buscar las raíces propias y esforzarse por hacer una liberación de los saberes, construyendo algo consecuente con eso. Un pen-

¹Sobre este importante asunto, puede consultarse el libro coescrito con Luis Eduardo Primo Rivas titulado *La decolonialidad analógica* (2025), ya citado.

samiento renovado, más que nuevo, para que sea nuestro.

En este contexto, la nueva epistemología analógica es un instrumento para construir la filosofía del Sur. En primer lugar, es una hermenéutica transformadora y, por lo tanto, puede favorecer un análisis interpretativo del oprimido. Lo cual nos recuerda a Paolo Freire y, además, recoge los ideales emancipadores que encontramos, por ejemplo, en la filosofía de la liberación. En segundo lugar, es una hermenéutica crítica, como la hermenéutica diatópica de Raimon Panikkar, recogida y promovida por Boaventura de Souza Santos. En esta línea, se ha mencionado como crítica la hermenéutica analógica, la cual posee, igualmente, una intención de colocarse entre las filosofías del Sur, que son críticas.² Un pensador decolonial, Walter Mignolo, fue quien me señaló la semejanza entre la hermenéutica diatópica de Panikkar y Sousa, y mi hermenéutica analógica.

En realidad, este pensamiento del Sur intenta recuperar nuestra propia identidad latinoamericana, más allá de lo que nos ha llegado de otras latitudes, como de Europa y de los Estados Unidos. Pero hay que superar la filosofía extremista del Sur, pues lo más importante no es combatir o insultar las doctrinas extranjeras (como varios lo han hecho, y en eso se quedan), sino crear el pensamiento nuestro. Hay que traspasar las teorías recibidas para llegar

²B. de Souza Santos, *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal*, Buenos Aires: UBA - CLACSO, 2010, pp. 23 ss.

a lo que es propio y nos pertenece culturalmente. Ése es el objetivo principal: crear conciencia de la propia identidad y hacer filosofía nuestra. Es lo que debe ser una filosofía desde el Sur; no una que ataque o desconozca a las del norte, sino que se afane en la búsqueda de su propia identidad filosófica.

Es muy importante, pues, lo que se pretende en el pensamiento del Sur, por eso hay que revisarlo continuamente, para evitar excesos y defectos en esta vertiente de pensamiento. Desafortunadamente, ha habido exageraciones, y éstas son las que han llevado a desacreditar algunas de sus propuestas. A pesar de eso, se pueden llevar a sus justos límites.

Esto es algo que intenta la nueva epistemología analógica, la cual se coloca entre las propuestas que pretenden ser críticas desde el Sur. Sin embargo, en cuanto al aspecto poscolonial o decolonial, hay diversos planteamientos en este campo, de ahí que sea necesario precisar. Creo que es conveniente un decolonialismo analógico, es decir, un pensamiento poscolonial que sepa colocarse en sus justos límites, para no caer en inconsecuencias o en consecuencias no deseadas de una postura unívoca o de otra equívoca.³

En efecto, un decolonialismo unívoco exagera la ruptura con la filosofía de otros países. Es un hecho innegable que hemos recibido pensamiento filosófico de otras latitudes, concretamente de Euro-

³L. 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.

pa. Sin embargo, no es factible ni sustentable negar completamente esa herencia, ni tirarla por la borda. De lo que se trata es de hacer que no sea impositiva, sino que sirva para esa búsqueda de nuestra propia identidad, para construir filosofía nuestra. Eso es lo creativo.

Por otra parte, un decolonialismo equívoco se destruye a sí mismo, pues no sabe qué hacer con lo recibido, y no alcanza a trabajar por la liberación de nuestros saberes para recuperar nuestras identidades. Son las que han sido señaladas como hermenéuticas no críticas, demasiado débiles en su construcción y en su aplicación. Es el afán de estar a la moda.

De ahí que sea necesario un decolonialismo analógico, el cual no caiga en el extremo de negar y arrojar a la basura el pensamiento filosófico que nos ha llegado de otros países, sino que lo utilice para construir el pensamiento propio. Que se coloque en el término medio virtuoso de aprovechar ese pensamiento recibido para desentrañar nuestra identidad y para producir una filosofía nuestra. Esto último es lo más importante, y ya nos hace falta hacerlo, y podemos hacerlo.

LA RACIONALIDAD ANALÓGICA

Por otra parte, la epistemología analógica coordina una racionalidad del mismo tipo que ella. Hace tiempo Luis Villoro me dijo que no me quedara en una hermenéutica analógica, sino que pasara a una racionalidad analógica. Y es lo que ahora se nos aparece, pues es lo que se está necesitando en filosofía.

Más recientemente, se ha seguido a Popper en lo que podría ser una racionalidad analógica. Estará en la línea del juicio prudencial, ese conocimiento intermedio y mediador. En efecto, Popper hace ver que las teorías científicas se eligen no con lógica formal, sino con un discernimiento prudencial, buscando la que sea más fecunda, más consistente y hasta elegante; y si, como decía Gadamer, la interpretación tiene el esquema de la prudencia, resulta que en la ciencia se ha incorporado la hermenéutica.⁴ Además, la prudencia, al ser sentido de la proporción, es algo muy analógico. Lo cual nos conduce a captar por qué fue necesaria una hermenéutica analógica.

Gracias a Ambrosio Velasco, pude darme cuenta de que esa racionalidad analógica se halla en algo que propuso el gran filósofo de la ciencia Pierre Duhem: el juicio de buen sentido. Es el juicio prudencial. Este pensador se basaba en Pascal, quien hablaba de las razones de la razón y las razones del corazón. El corazón es la intuición, y la razón es la argumentación. Por eso Pascal hablaba del espíritu de fineza y el espíritu de geometría. El primero es el de la intuición y el segundo es el de la razón. Pero hay que juntarlos a los dos, y eso se logra con un meta-espíritu analógico.

Víctor Manuel Hernández Márquez estudia la analogía en Duhem. Según este autor, Duhem, gracias a la analogía, pudo ser convencionalista y realista a la vez. En efecto, es válido ver a las teo-

⁴A. Velasco Gómez, "La hermeneutización de la filosofía de la ciencia contemporánea", en *Diánoia*, XLI (1995), pp. 53-64.

rías científicas como ser convencionales (así para Poincaré y Mach), pero el sentido común nos hace ver que hay buenas razones para ser realista. “Dicho de otro modo, para Duhem, el análisis lógico de la ciencia conduce invariablemente a posturas convencionalistas, mientras que el análisis cosmológico —metafísico— fundado sobre la analogía recupera la confianza realista en la ciencia”.⁵ Tanto Mach como Duhem piensan que la ciencia es una superación del sentido común, pero en su misma línea, como una corrección y depuración continuas. De este modo se conserva, analógicamente el realismo, tan necesario en la ciencia.

Duhem daba mucha importancia a la analogía. Explica: “La historia de la física nos muestra que la búsqueda de analogías entre dos categorías de fenómenos tal vez ha sido, de todos los procedimientos utilizados para construir teorías físicas, el método más seguro y más fecundo”.⁶ Con todo, la analogía tiene poco poder científico; por eso, únicamente cuando incorpora el aspecto lógico o matemático es cuando funciona bien.⁷

Mach concedía un valor mayor a la analogía, pues la advertía en toda la actividad científica. Mencionaba a Aristóteles, que, siguiendo a los pitagóricos, conectaba la analogía con la proporción, la cual

⁵V. M. Hernández Márquez, “El papel de la analogía en Duhem”, en el mismo (coord.), *Pierre Duhem: entre física y metafísica*, Barcelona: Ánthropos – Ciudad Juárez: UACJ, 2016, p. 70.

⁶P. Duhem, *La teoría física: su objeto y su estructura*, Barcelona: Herder, 2003 [1906], p. 125.

⁷V. M. Hernández Márquez, art. cit., p. 83.

funciona en todas las operaciones del científico.⁸ La física elabora teorías sobre la realidad, y la metafísica examina las teorías de la física, para asegurar su carácter cognoscitivo. En ambos casos se necesita aplicar la proporción. Por eso, la analogía se intuye, no se deduce. Es decir, "...la analogía se percibe o no se percibe, no cuenta con la fuerza epistémica que impone el principio de no contradicción, y, por lo tanto, no puede aspirar a lograr el consenso que los físicos consiguen en su propio terreno independientemente de sus creencias religiosas y sus inclinaciones metafísicas".⁹ Esto significa que el consenso entre científicos será parcial. Sólo se dará entre aquellos que perciban la analogía entre el desarrollo de las teorías y del acercamiento hacia una plena clasificación natural.

Así, el sentido de la analogía se necesita para encontrar buenas hipótesis y para captar su valor cognoscitivo en la ciencia. Por eso se ha considerado que está presente en todo el ciclo de actividades del científico. Ocupa un lugar importante en la ciencia.

Se capta la intervención de la analogía en la construcción epistemológica que hizo Pierre Duhem. Él llegó a influir tanto en la filosofía de la ciencia del siglo XX, que su idea fue acogida por el destacado filósofo analítico Willard V. O. Quine, y por eso se habla de una tesis de Duhem-Quine, es decir, elaborada por los dos pensadores. Es la tesis de que se tiene que acudir al todo de la ciencia para aprobar o reprobar una hipótesis o teoría. Se trata

⁸*Ibid.*, p. 84.

⁹*Ibid.*, p. 88.

del holismo.¹⁰ Y, éste requiere una racionalidad analógica, porque ella nos hace detectar el todo en el fragmento, y nos remite al todo, aunque sea conjeturalmente, para adquirir conocimiento fiable.

Tal es la voluntad de poder que tiene la analogía en la ciencia. Aunque es una fuerza moderada, alcanza para acudir a la razón (lógica y matemática) y proporcionar un saber eficaz. Es la conjunción de lo que Pascal llamaba razón y corazón, espíritu de geometría y espíritu de fineza. Los une y ata el pensamiento analógico. Unidos nos dan ese pensamiento diferente.

Por eso hay que luchar por una racionalidad analógica, como la que tuvieron Peirce y Duhem, y la que recuperaron, a su manera, Quine y Popper. Ésta, que es la usual en la ciencia, tiene que serlo en la filosofía. De este modo podrá dar buenos frutos y ayudar a la renovación de ésta. Es lo que está necesitando, después de tanto tiempo de univocidad (positivismo) y equivocidad (posmodernismo). Es el tiempo de la analogía, lo que podemos llamar el giro analógico.

UNA RAZÓN DIALÉCTICA

La epistemología analógica también es dialéctica. En efecto, la dialéctica no es sino una de las formas de la analogía. Y en la analogía yo he encontrado una dialéctica, sólo que diferente de la hegeliana. Es una que más bien pasa por Kierkegaard, Nietzsche y

¹⁰Se encuentra en W. V. O. Quine, *From a Logical Point of View*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1953, pp. 41 y 79.

Freud. Encontré esto en una ocasión en que me tocó participar en una mesa redonda organizada por Bolívar Echeverría. Fue el año 2001, en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM. En dicha mesa estuvimos Jean Baudrillard, Michel Mafessoli, Samuel Arriarán y yo. Allí expuse la hermenéutica analógica y, al final, Mafessoli me dijo que eso era una dialéctica, pero premoderna.

Y tenía razón. Es la que se inicia con el mismo Heráclito y pasa por Nicolás de Cusa. Pero también la veo en Kierkegaard, con la paradoja, la cual no hace síntesis; en Nietzsche, pues Apolo y Dioniso no engendran nada nuevo, ya que ambos son varones, pero hay que pacificarlos; pues, aunque son hermanos, se pelean entre sí; y en Freud es el *yo*, en medio de las solicitudes del *ello* y las prohibiciones del *superyó*, y tiene que apaciguarlos para que no caiga en la angustia o ansiedad. Es, pues, una dialéctica sin síntesis de los opuestos, porque eso es matarlos, sino que los deja existir y los pone a colaborar.¹¹

Esta dialéctica puede ser útil, ya que acepta el conflicto que se da en la realidad, el cual es innegable; pero no trata de eliminarlo, sino de hacer que los opuestos convivan. Es algo mejor que liquidarlos en una síntesis. Viven de la tensión y, además, la aprovechan para trabajar el uno para el otro. Poniendo lo que tienen de su parte, están colaborando.

Es una manera distinta de dialectizar el pensamiento. Y no es totalmente nueva, pues se encuentra a través de toda la historia de la filosofía.

¹¹M. Beuchot, *Dialéctica analógica*, México: CAPUB, 2019, pp. 147 ss.

Heráclito, Eckhart, Cusa, Kierkegaard, Nietzsche y Freud, entre otros, tuvieron esa idea de la dialéctica. Una que no hacía síntesis, pues en ella, so pretexto de la superación de los contrarios, se los elimina. Y acá se corre el riesgo, tal vez utópico, de concordarlos sin reasumirlos, sino dejándolos ser lo que son, pero haciendo que coexistan.

Es verdad, parece algo utópico, porque muchas veces los opuestos parecen enemigos irreconciliables, y se piensa que sólo vivirá uno por la muerte del otro. Pero es una aventura el tratar de conciliarlos o reconciliarlos sin que se aniquilen.

En especial ese conflicto se da al interior de uno mismo. Hemos estado tironeados por los univocismos y los equivocismos, y es necesario superar esa oposición. Podemos hacerlo al modo de la paradoja, según Kierkegaard, en la que conviven dos fuerzas opuestas, y se ayudan a brindar un esfuerzo mejor. Así sucede con el significado unívoco y el equívoco, que se unen para deparar el analógico. Es lo que tratamos de hacer con un pensamiento de esta índole.

Esto es necesario y factible, porque la realidad está compuesta de fijeza y movimiento. Los univocismos quieren excluir el movimiento, declararlo irreal, y tener una visión fija del mundo. Los equivocismos dicen que todo es movimiento, y niegan la parte de fijeza que tiene lo real. Parménides sostuvo la fijeza del cosmos; Heráclito, su movimiento único. Pero Aristóteles los reunió, para tener un cosmos con movimiento y fijeza, parte y parte. Ésa fue su genialidad. Y así nos dotó con el pensamiento analógico.

En la actualidad, hay absolutistas, como varios positivistas, y relativistas extremos, como varios posmodernistas. Y así estuvo la pugna, un buen rato. Por eso quise destrabar la filosofía y mediar con un pensamiento analógico, que disminuyera la pretensión de absolutez y aminorara el demasiado relativismo. Para centrarse en un relativismo moderado, o absolutismo disminuido. Ésta es la situación de la analogía. Nos coloca en un medio y funge como mediación. Por ese carácter mediador es una cierta dialéctica.

Por lo demás, alguien que me ayudó a ver más claramente la dialéctica de la analogía fue Juan Carlos Scannone. Lo hizo mediante su concepción dialéctica de la analogía, en forma de analéctica, pues me señaló el camino hacia una dialéctica analógica. Sin embargo, yo no lo seguí en la analéctica, sino en una dialéctica analógica diferente. Porque él acudió a la dialéctica hegeliano-marxista para estructurarla, pero me parece que tal vez se lo puede hacer en otra distinta, o un poco diferente. Lo esbozaré aquí.

Como ya he dicho, Mafessoli comentó mi exposición de la hermenéutica analógica aplicada a los fenómenos sociales, diciendo que parecía un cierto tipo de dialéctica, pero no la dialéctica hegeliano-marxista, sino una dialéctica distinta, pre-moderna, más aún, pre-socrática. Decía que le sonaba más como la dialéctica de Heráclito, que no parece llegar a una síntesis de los opuestos, sino a una coexistencia entre ellos, lograda dificultosamente.

Y es que me parece que se trata de una dialéctica heracliteana, que conjunta los opuestos,

pero sin llegar a una superación de éstos, es decir, a una síntesis superadora que engendre algo nuevo. O, en todo caso, lo nuevo aquí o el tercer elemento, es esa conciliación que se opera entre ellos. Una conciliación que no es reconciliación plena, pues pervive el conflicto, aunque mitigado y domeñado. Es decir, los opuestos no se reconcilian ni se superan, permanecen con sus propiedades antitéticas, y aprenden a convivir, se los hace coexistir, incluso ayudarse mutuamente.¹² Es, por eso, la dialéctica de la diferencia.

Es la dialéctica diferente, que encontramos en dos pensadores tan pretendidamente antidialécticos como Kierkegaard y Nietzsche. Pero no iban contra la dialéctica, sino contra Hegel. En el caso de Kierkegaard, se trata de la paradoja, en la cual los opuestos viven en la antítesis, la antinomia, pero llegan a convivir. En el caso de Nietzsche, es lo que se ha llamado la dialéctica trágica, en la que, por ejemplo, Dioniso y Apolo conviven y se hermanan, pero sin perder sus características contrarias. Curiosamente, Deleuze negaba la dialéctica en Nietzsche, y hablaba de la afirmación de la diferencia¹³; pero es que se trata de una dialéctica en la que la diferencia no es resuelta en ninguna síntesis, la diferencia se preserva, a través de la conservación de las características antitéticas de los dos opuestos. Es

¹²M. Beuchot, "Sobre la dialectización de la analogía (Respuesta a Ortiz-Osés)", en *Analogía Filosófica*, XXII/1 (2008), pp. 191-196.

¹³G. Deleuze, "Nietzsche y la dialéctica", en *Eco* (Bogotá), t. XIX, nn. 5-7 (1969), pp. 605-619.

también la dialéctica que refirió Freud, para quien los elementos antitéticos de la psique, como el *ello* y el *superyó*, aprenden a convivir frente al *yo*, aunque sin perder su carácter conflictivo, sólo llegando a una especie de negociación o pacto, a través de la sublimación y la cultura.

Pero esta dialéctica, que se ve como inconclusa, porque no llega a una síntesis como conclusión, es suficiente. En ella el tercer paso es el de la concordia, la cual, en su propia tensión da continuidad al proceso. No en balde ya Aristóteles decía que usaba la analogía para estudiar los seres vivos, esto es, los movimientos, los procesos.

Planteo, pues, una dialéctica analógica. En todo caso, es un tema apasionante, porque la analogía no es, como algunos han querido verla, algo estático o muerto, sino algo dinámico y vivo. En todo caso, es el reconocimiento de la dialecticidad de la analogía, y es destacar la vitalidad que ésta tiene para nuestro tiempo.

HACIA UNA FILOSOFÍA ANALÓGICA

Hemos hablado de epistemología analógica, pero el siguiente paso que debemos dar es el de una filosofía analógica. Tendrá el tipo de racionalidad que hemos dicho, e irá más allá de la hermenéutica. Ésta es sólo una parte suya, y aquí se trata de llegar al todo. Lo veremos repasando las disciplinas principales de la filosofía misma.

En lógica, una filosofía analógica aceptará la analogía como elemento válido de la argumenta-

ción. Esto es algo que ha hecho, por ejemplo, Josef Bochenski, el cual realizó una formalización con lógica simbólica del concepto de la analogía.¹⁴ Es decir, planteó una lógica de la analogía, que se puede desarrollar como lógica analógica. Sin embargo, bastaría con que se acepte la analogía como algo lógico. Ya Aristóteles decía que con términos análogos vale el silogismo (con equívocos, no).

En filosofía del lenguaje, también se requiere admitir el discurso analógico. Éste es necesario cuando el unívoco no es alcanzable, y para evitar caer en la equivocidad. Tiene que ser a nivel sintáctico, semántico y pragmático, sobre todo en este último aspecto de la semiótica.¹⁵

En epistemología, se salvaguarda la analogía con la nueva epistemología de virtudes. Como la que ha desarrollado Ernest Sosa y sus seguidores, junto con otros como John MacDowell.¹⁶ En ella se promueven virtudes intelectuales, como la prudencia, la inteligencia, la ciencia y la sabiduría.

Para la filosofía de la ciencia ocurre lo mismo. Está siendo llevada a algo tan analógico como el sentido común, el *bon sense* del que hablaba Pierre Duhem, la razón de tipo *frónesis*, de la que habló también Karl Popper. Y está siendo recuperada re-

¹⁴I. M. Bochenski, "On Analogy", en A. Menne (ed.), *Logico-Philosophical Studies*, Dordrecht: Reidel, 1962, pp. 96-117.

¹⁵M. Beuchot, "Hacia una pragmática analógica", en *Acta Poetica* (UNAM), n. 33-1 (ene.-jun. 2012), pp. 49-65.

¹⁶E. Sosa, *Conocimiento y virtud intelectual*, México: FCE, 1992, pp. 251 ss.; J. McDowell, *Virtud y razón*, en *Cuadernos de Crítica*, n. 57, México: UNAM, 2013.

cientemente por varios investigadores, como Carlos Ulises Moulines, a saber, una filosofía de la ciencia que no sea ni puramente descriptiva ni pretenciosamente prescriptiva, sino modestamente interpretativa, lo cual es suficiente.¹⁷

En metafísica, se necesita con mayor razón la analogía, para que sea como una de tipo aristotélico. Una que sea abierta, pero seria. Ejemplo de ella es la de Georges Kalinowski, en relación con la filosofía analítica.¹⁸ Y también la de Paul Gilbert, en relación con la filosofía continental.¹⁹ Ambos reconocen que el método de la ontología o metafísica es analógico. Es, de nuevo, la *analogia entis*, pero actualizada frente a las corrientes actuales.

La antropología filosófica también se está planteando, analógicamente, a través de una antropología de virtudes.²⁰ Igualmente, en una antropología filosófica analógica se han afanado Jacob Buganza y Rafael Cúnsulo.²¹ Es algo que puede darnos a conocer la naturaleza humana, a través de sus acciones y sus hábitos, para pasar a sus facultades y, finalmente, a su esencia.

¹⁷C. U. Moulines, “La filosofía de la ciencia como disciplina hermenéutica”, en *Isegoría*, 12 (1995), pp. 110-118.

¹⁸G. Kalinowski, *L'impossible métaphysique*, Paris: Beauchesne, 1981.

¹⁹P. Gilbert, *La patience d'être. Métaphysique*, Bruxelles: Culture et Vérité, 1996.

²⁰P. López López, “Antropología de las virtudes”, en *Estudios Filosóficos*, vol. LX, no. 175 (septiembre-diciembre 2011), pp. 561-578.

²¹J. Buganza – R. Cúnsulo, *Breve esquema de antropología filosófica. Una mirada desde la hermenéutica analógica*, Buenos Aires: Ágape Libros, 2013.

La ética también se ha planteado como ética de virtudes. Es algo que ya se hacía, pero se había perdido. Y ahora se ha recobrado a través de filósofos analíticos como Elizabeth Anscombe, Philippa Foot, Peter Geach y Bernard Williams, así como por filósofos continentales, como Alasdair MacIntyre.²² Se recogen virtudes morales como la prudencia, la fortaleza, la templanza y la justicia.

Asimismo, la filosofía política se ha planteado recientemente a través de las virtudes cívicas, como sucede en el republicanismo. La corriente del republicanismo trae consigo la idea de virtudes cívicas, tales como la participación en la votación, en los debates públicos, en cosas que implican dejar de lado el bien individual y preferir el bien común.²³ Y esas virtudes requieren formación en las personas, por lo que caben en esa educación en virtudes de la que estamos hablando.

Del mismo modo, es posible tener una filosofía del derecho orientada analógicamente. El concepto de la analogía ha sido usado frecuentemente en el derecho. Sobre todo, para la jurisprudencia; pero, aunque se trate de código, se necesita para llenar lagunas de derecho. En especial, para interpretar los textos jurídicos adecuadamente. Es donde más se ha usado la hermenéutica analógica para la

²²J. López Santamaría, “La ética de las virtudes”, en *Estudios Filosóficos*, 57 (2008), pp. 145-151.

²³A. Velasco, “Republicanismo”, en N. Rabortnikof, A. Velasco y C. Yturbe (comps.), *La tenacidad de la política*, México: UNAM, 1995, pp. 109-123; *Republicanismo y multiculturalismo*, México: Siglo XXI, 2006.

interpretación de la ley.²⁴ Por ejemplo, en el caso de los derechos humanos, cuando se dan en distintas culturas, y tiene que hacerse un diálogo intercultural para los acuerdos, y para la educación en tales derechos.

También ha podido aplicarse la analogía a la filosofía de la educación, como lo ha hecho David Carr.²⁵ Es una pedagogía de virtudes, que consiste en promover virtudes epistémicas en los estudiantes. Es el auténtico sentido de educar, que quiere decir educir hábitos cognoscitivos y morales en los alumnos.

Igualmente, la estética se puede revitalizar con la aplicación de la analogía. Sobre todo, para recuperar la categoría de la belleza, que ha sido relegada, a favor de lo impactante o impresionante. Pero en la tradición, la belleza constaba de complejidad o integridad, proporción y brillo o esplendor. Y la proporción es analogía, por lo que se requiere una sensibilidad analógica para hacerlo. Es lo que ha hecho Sixto Castro, catedrático de estética de la Universidad de Valladolid.²⁶

También en la filosofía de la religión, como lo ha hecho el ya citado Bochenski.²⁷ Los argumentos a favor de la existencia de Dios tienen que basarse en

²⁴J. A. Gómez García, *Derecho y analogía. Estudios de hermenéutica jurídica*, Madrid: UNED, 2017.

²⁵D. Carr, *Educating the Virtues. An Essay on the Philosophical Psychology of Moral Development and Education*, London - New York: Routledge, 1991, pp. 8-9.

²⁶S. J. Castro, *Sobre la belleza y la risa. Ensayo de ontología estética*, Salamanca: Editorial San Esteban, 2015, pp. 123 ss.

²⁷I. M. Bochenski, *La lógica de la religión*, Buenos Aires: Paidós, 1975, pp. 152 ss.

las creaturas, y eso requiere la analogía. Los atributos divinos se dan por analogía con el hombre. Así, el lenguaje sobre Dios es analógico.

Y hay otros rubros o asignaturas de la filosofía en las que se puede aplicar la analogía. Eso las hará más dúctiles, sin perder la seriedad. Es algo que nos hará salir del univocismo y el equivocismo reciente, pues los filósofos analíticos han exagerado la seriedad unívoca, y los filósofos posmodernos han abusado de la libertad de espíritu equívoca.²⁸ Una filosofía analógica puede tener libertad de espíritu sin perder la seriedad en la argumentación.

Es, pues, algo que nos hará renovar la filosofía. Se dice que está en crisis, y, al parecer, es por la distensión que se ve entre corrientes unívocas y equívocas. Por lo tanto, una postura intermedia y mediadora, como es la analógica, podrá destrabar ese *impasse* y dar una salida mejor al pensamiento filosófico.

Conclusión

La nueva epistemología analógica nos ha llevado a ciertos hallazgos y avances. Lo hemos atestiguado en cuanto a su carácter fronterizo, del Sur y decolonial, cosa que la marca como latinoamericana. También detectamos la racionalidad que discurre por sus venas, la cual es, también, analógica. Vimos su aspecto dialéctico. Y, finalmente, accedimos a toda una filosofía analógica, que es la que podrá sacarnos de la crisis cultural en la que nos hallamos.

²⁸E. Sosa, "Filosofía en serio y libertad de espíritu", en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 14 (1988), pp. 3-25.

CAPÍTULO 8: EL SIGNIFICADO ACTUAL DE LA NUEVA EPISTEMOLOGÍA: REALIDAD Y TENDENCIAS

LUIS EDUARDO PRIMERO RIVAS

Los aportes de Mauricio Beuchot en los dos capítulos anteriores —el sexto: *La nueva epistemología analógica en el marco de la filosofía actual*, y el séptimo: *Algunos avances de la nueva epistemología*—, permiten trazar nuevas rutas investigativas para identificar el estado actual de la nueva epistemología, identificando su realidad y tendencias. La más relevante por destacar es su ubicación como una filosofía del Sur y ella nos lleva al último capítulo del libro *La decolonialidad analógica* —“Actualización de la historia de la filosofía latinoamericana y su desenvolvimiento desde el Sur Global”— citado en varios lugares de esta tercera edición del libro ahora vuelto a colocar a su atención.

Es viable que ya esté claro que la epistemología es la norma para realizar la práctica científica y que ésta, se efectúa irremisiblemente a través de la investigación. Una de las realidades de la nueva epistemología analógica es que establece amplias rutas de indagación y es indispensable destacar las sugeridas y contenidas en los tres capítulos acabados de nombrar: los finales de Mauricio Beuchot en esta tercera edición y el conclusivo del libro *La deco-*

lonialidad analógica. En especial es conveniente profundizar el estado actual de la filosofía en América Latina para recuperar la renovada intención vigente desde siempre en su devenir, de poseer una filosofía propia, que hoy irremisiblemente debe ser del Sur y considerar tanto a los filósofos profesionales de nuestro subcontinente, como aquellos que, sin tener esta específica filiación profesional, aportan a la filosofía del Sur. En el capítulo final de *La decolonialidad analógica* menciono en particular a Edmundo O’Gorman, Miguel León Portilla, Pablo González Casanova, Víctor Manuel Toledo y Eduardo Andrés Sandoval Forero. Destaco los mencionados en la publicación mencionada, y quizá haya muchos más de ser nombrados.

El amplio panorama investigativo mencionado se concreta básicamente en dos líneas y/o tendencias. La filosófica y la de la epistemología aplicada que también tiene un extenso horizonte, cimentado en lo ya realizado en diversos campos — desde la educación, al derecho, pasando por la filosofía de la cultura y de la historia, para mencionar sólo algunos indispensables—. En la investigación filosófica también descuellan varias líneas y/o campos, por lo cual es necesario limitarnos a tres, ponderados como los más estratégicos en la actualidad: a) el gnoseológico; b) La construcción de una racionalidad analógica y c) la construcción de la filosofía del Sur, tal como plantea Mauricio Beuchot en el capítulo 7 —*Algunos avances de la nueva epistemología*— donde leemos: “Hemos hablado de epistemología analógica, pero el siguiente paso que debemos

dar es el de una filosofía analógica. Tendrá el tipo de racionalidad que hemos dicho, e irá más allá de la hermenéutica. Ésta es sólo una parte suya, y aquí se trata de llegar al todo”.

Enseguida es importante perfilar cada uno destacando sus matices más relevantes.

LA GNOSEOLOGÍA

En los libros publicados en el contexto del SPINE y reseñados en la “Presentación” a esta tercera edición hay mucho contenido acerca de la manera con la cual los seres humanos nos damos cuenta de la realidad, en el contexto general de nuestras formas de conocer, y no exclusivamente del saber científico. Hay múltiples referencias a nuestras maneras de dar con la realidad, con la constante de identificar un *conocimiento situado*, es decir, asociado al aquí y ahora, al ser de la vida cotidiana. Ante la imposibilidad de hacer en este momento un recuento de ellas, es conveniente sintetizarlas recuperando lo dicho en esta tercera edición.

Además de ser un conocimiento situado — tanto en tiempo, lugar, contexto y/o institucionalidad donde se realice— está irremisiblemente vinculado a los sentimientos, incluso a las pasiones, y esta realidad condujo a Orlando Fals Borda a plantear el “senti-pensar” en el conocer. Esta realidad cognitiva debe ser reconocida para identificarla y organizarla en el buen conocer, de tal manera que los sentimientos dejen de obnubilar la intelectualidad y/o racionalidad, que igual debe actuar en el

saber. Este esfuerzo en el buen saber debe aplicarse en todos los conocimientos y no exclusivamente en el científico.

De lo acabado de expresar se desprende el significado de la ética en el conocer, pues referí el *buen conocer*, esto es, el saber dirigido en dar con la realidad, entendido como un mandamiento y/o obligación tanto cognitiva como ética. Significar adecuadamente lo que encontremos, sin distorsionarlo por nuestros afectos o trastocarlo por intereses particulares. Dicho de otra manera: es indispensable tener una educación para el buen conocer y esta será una virtud cognitiva que se convierte en moral, y servirá para nuestra eficacia personal y social. En los capítulos previos hay suficientes contextos para identificar bien la importancia de las virtudes, tanto cognitivas como morales.

Asimismo, se puede recuperar el aporte de Francisco Varela como relevante neuro-biólogo capaz de identificar que las células del sistema nervioso central también interpretan y en sus circunstancias, los estímulos que les llegan desde su entorno y/o de otras dendritas con las cuales se vinculan. Este asunto nos conduce a la realidad del cerebro como órgano central en el conocer y a suponer su operación y/o funcionamiento normal y/o habitual, pues de tener alguna modificación, estructural u orgánica, o eventual —por el uso de algún tipo de sustancia— el conocimiento que facilitará estará distorsionado de diversas maneras, con las consecuencias correlativas. El ejemplo más simple y directo, se puede asociar a la prohibición de conducir automotores sí se ha consumido bebidas embriagantes.

De igual manera en lo dicho en los capítulos anteriores, se significa que el conocimiento situado se concreta en la persona, recurriéndose a las construcciones antro-filosóficas surgidas del movimiento de la hermenéutica analógica, en especial en su ala izquierda. El ser humano conforma un género, particularizado en instituciones —conjuntos étnicos, naciones, países, incluso Estados, tipos de familias, Escuelas, etc.—, que indispensablemente se concreta y operan en los individuos humanos: las personas.

Esta realidad muchas veces se pasa por alto o se omite, y es bueno recordarla: las personas son las que especifican la actividad o quienes operan, incluido el conocer. De ahí que haya que recuperar las condiciones individuales para saber, pues de estar amplificadas (por ejemplo, con alguien con una gran mente, o muchas habilidades cognitivas), disminuidas o ubicarse en un promedio, hay que poder identificarlas, para tratar adecuadamente con la persona particular con la cual nos relacionamos, sea en una acción económica, moral, educativa o general de la vida cotidiana.

Y esta circunstancia también se puede aplicar a nuestro auto sabernos, a nuestro propio conocimiento. Ahondo en este asunto en el libro *La importancia de la educación y/o De la dificultad de la vida* (2025), y de esta publicación, y en especial de su capítulo cinco (“¿Cómo pensamos?”), recupero el siguiente diagrama que convoca las condiciones del conocer personal:

#	Factor del conocer
1	La realidad en la cual nos encontremos (en especial nuestra vida cotidiana)
2	La fisiología que nos constituye como personas (usando una palabra antigua: el “cuerpo”)
3	Dentro de la fisiología cobra especial importancia el sistema nervioso central
4	La psicología que nos anima
5	El conocimiento (en cualquiera de sus tipos)
6	La época donde vivimos

De recurrir usted al libro recién mencionado, encontrará un desenvolvimiento detallado de sus argumentos, y aquí se lo aprovecha para mencionar la línea investigativa de la gnoseología que ahora destaco como una de las centrales en el extenso panorama de la indagación abierto por la nueva epistemología analógica.

Destaco los mínimos en el conocer para poder estar atentos a ellos y suponer que, sin su adecuado funcionamiento, será imposible avanzar al otro factor a destacar en este recuento, distinguido con el término de:

LA RACIONALIDAD

Esta capacidad humane es el recurso para pensar bien y tiene su propia historia asociada con el

desenvolvimiento de nuestros colectivos y sociedades. En los tiempos prehistóricos, las épocas de la comunidades *primitivas y/o primeras* existió una racionalidad, un pensar adecuadamente, dadas sus propias circunstancias, limitadas inicialmente a la pesca, la caza, la protección sobre el medio ambiente al recurrir a las cuevas, a vestirse con las pieles de los animales cazados, el auto educarse para saber protegerse, pescar, cazar, interrelacionarse con les demás habitantes del colectivo, y es viable suponer que fue una racionalidad limitada, en comparación con la constituida con la historia sucedida luego de la comunidad inicial del ser humane, que crea la propiedad privada.

La historia acabada de mencionar comienza a conformarse cuando un varón dijo “Esto es mío”, impulsado por su tercera pulsión —la de posesión¹— y ello crea el dominio de este varón sobre las personas (mujeres e infantes en el territorio poseído), sus materialidades (el espacio físico y/o natural, lo construido en él y sus recursos propios) e inicia la apropiación particular de los bienes colectivos, conformando el origen de la propiedad privada, la familia y el Estado, como indagó Federico Engels en un libro de nombre análogo. Desde este momento histórico comienza a conformarse una nueva racionalidad que en gran parte ha durado en la historia que conocemos, y paulatinamente está siendo cuestionada e impugnada por otras *formas de pensar bien*,

¹Véase sobre este importante asunto en el libro *La importancia de la educación y/o De la dificultad de la vida*, las ps. 24, 35-36, 39 y 63.

vinculadas a las epistemologías destacadas y nutrientes de la nueva epistemología analógica, que desembocan a la racionalidad analógica, la propuesta en marcha desde el movimiento que le es propio.

PARA OFRECER SUS MATICES GENERALES, O SUS ARISTAS MÁS RELEVANTES, PERFILÉMOSE ENSEGUIDA

De inicio la nueva racionalidad debe ser —y está situada en este nivel pues es algo por cumplir, impulsado por una petición deóntica, es decir, obligatoria si buscamos una vida mejor— una conformación holística, integral y/o totalizadora de lo concreto conocido. Esto entendiendo, que es imposible saberlo todo de lo *concreto conocido* —en tanto puede tener muchas partes o dado su movimiento en el tiempo—, pero en todo caso existe el deber de buscar el conocimiento más completo posible, evitando el saber reducido y reductible de las racionalidades de la modernidad.

En lo integrador destacado también debe incluirse el espacio de la naturaleza donde nos ubicamos, pues la nueva racionalidad al ser realista debe situarse en el ambiente desde donde se piensa para integrarlo en el saber, de ahí que también sea ecológica. Y supone una ecología capaz de significar la relación con el medio ambiente, y las vinculaciones interpersonales, que igual requieren de una buena, para evitar relaciones tóxicas, o incluso malignas y peligrosas.

Otra importante característica es su sentido histórico; es decir, debe de apoyarse en una con-

ciencia histórica que identifica el devenir humano y por tanto las historias en las cuales nos situemos. En este sentido, la nueva racionalidad al ser del Sur debe saber tanto de la historia de Occidente, como la de nuestros pueblos y naciones, para poder tomar posición sobre cuál es la elección realizada: si suscribir y actuar desde el eurocentrismo y/o desde los intereses, del Sur.

El otro matiz por destacar de la nueva racionalidad analógica es ser ética. Al estar asociada a la actividad humana tiene que distinguir ineludiblemente en una acción favorable a la vida —lo bueno— y aquella que la perjudique; por oposición lo malo. Este dilema se entiende más adecuadamente si diferenciamos este planteamiento ético a los propios de la norma moral asociada a la historia de la propiedad privada y su racionalidad: lo bueno, en esta dinámica, es lo favorable a los intereses individuales, y lo malo es aquello que atente contra ellos. En la nueva racionalidad analógica los términos se invierten, y lo bueno favorece el interés colectivo y común, y lo malo es lo que lo afecta; y por el sentido de esta racionalidad, lo malo también es la afectación sufrida por el Planeta Tierra, nuestro hogar natural y, además único, afectado ampliamente por la racionalidad de la propiedad privada, con daños sobre la naturaleza y la ecología interpersonal, en la cual cada quien es un lobo para los demás, como sabemos desde hace varios siglos.

Las siete características planteadas perfilan lo básico de la nueva racionalidad analógica trazando adecuadamente el dibujo —o figuración— con la

cual la podemos simbolizar, que puede favorecer nuevas construcciones en la investigación en marcha, que ahora debe buscar otro contorno, el propio de:

LA FILOSOFÍA POR CONFORMAR PARA LA EFICACIA DEL SUR

Este subtítulo refiere a una característica central de la filosofía del Sur: es pragmática pues busca ser útil o eficaz para la emancipación de las naciones o países, incluso Estados, situados en el Sur Global en el sentido preciso de la decolonialidad: dejar atrás los enganches culturales que nos atan a lo eurocéntrico, incluso con el “colonialismo interno”, recobrando una tesis de Don Pablo González Casanova formulada en su libro *Sociología de la explotación* (2006) y que examinamos en *La decolonialidad analógica* (ps. 156-159). Este sentido la aleja de las filosofías especulativas y/o académicas que expuestas desde los espacios institucionales de lo escolar se quedan sólo en las publicaciones sin llegar a concretarse en las vidas de las personas. El matiz destacado la convierte en una filosofía de la praxis, en tanto es para la acción interpersonal, el fundamento de las demás relaciones del conjunto productivo, del modo de producción y apropiación; vínculos indispensables para realizar la poiesis, tal como señaló previamente Mauricio Beuchot en este mismo libro.

La filosofía aquí considerada es por necesidad histórica, tanto porque todo en el mundo posee esta sustancia y porque es una conceptualización del

mundo, vida e historia que tiende a estar en la frontera de nuestro tiempo, y por su propio sentido, en la mejor, la propia del Sur Global. Quizá sea oportuno recordar que estas tesis las expongo en detalle en el capítulo segundo de *Las malas palabras de la pedagogía de lo cotidiano*.

La siguiente característica por destacar la plantea como una concepción de las relaciones que conforman lo real —y sus partes ópticas, los seres particulares—, y de ahí su ser analógico: el buscar la estructuración u organización de las partes que conforman a la realidad y sus particularidades.

La filosofía que proponemos igualmente debe ser antropológica con especial énfasis en el personalismo, para lograr saber más sobre lo que somos y particularmente acerca de las características que poseemos, asociadas al mal, que a pesar de haber sido investigadas, aún falta de saber sobre ellas. Este sentido antropológico también conduce a que la filosofía del Sur debe de tener una fuerte carga ética, sin llegar a ser eticista.

La filosofía sugerida asimismo debe tener una indispensable concepción del movimiento, de aquí que debe asumir una dialéctica y siguiendo lo dicho por Mauricio Beuchot, deberá ser distinta a la hegeliano-marxista y por tanto será una dialéctica analógica. Por este conjunto de matices, también deberá tener una ontología actual, asociada al nuevo realismo, concepción tratada ampliamente en este libro y en *La decolonialidad analógica*, en especial su capítulo final, que recobra la historia de la filosofía latinoamericana.

PERFIL DE LA FILOSOFÍA DEL SUR

Los apuntes previos son buenos bosquejos para avanzar en la construcción de la filosofía surgida del Sur Global y son aportes que, sumados a sus esfuerzos, planteados como propuestas y/o críticas, permitirán lo importante: una elaboración colectiva que debe salir del trabajo conjunto quizá apoyado por contribuciones significativas de grandes filósofos que se lleguen a interesar en este proyecto. La filosofía del Sur debe tener los rasgos destacados (pragmática, que la asocia a la filosofía de la praxis; histórica, y en la mejor situación deberá estar en la frontera de nuestro tiempo; también debe ser analógica, antropológica, dialéctica y fundada en una ontología actual) y con ellos deberá buscar contribuir a la praxis y la poiesis de nuestros pueblos, naciones y/o Estados; desde el conocimiento de frontera; conceptualizaciones que inspiradas en una ontología asociada al nuevo realismo, será capaz de identificar, significar, nombrar y organizar las partes (determinaciones, factores, analogías...) conformantes de los seres particulares indagados, fundándose en su sentido de ser una hermenéutica analógica de la vida cotidiana.

Como filosofía debe denotar una epistemología que tendrá también sus características, siendo en consecuencia, una epistemología analógica de lo cotidiano, la cual, por su significado ético, deberá estar a favor del enriquecimiento de la vida y sus agentes, evitando contribuir a una mayor acumulación capitalista.

Necesariamente, por los contextos convocados, tanto la filosofía del Sur como la epistemología destacada deberá tener tanto una política para impulsarlas y en la mejor situación deberían estar apoyadas institucionalmente, en tanto las pueblos, naciones y/o Estados donde logren influir, tendrán sus propias instituciones filosóficas y de investigación científica, que en la mejor de las circunstancias deberán estar guiadas por filosofías y epistemologías post-capitalistas, para poder realizar de mejor manera sus metas sociales.

Es viable que la atenta lectura que haya realizado, *lectore* de esta tercera edición de *Perfil de la nueva epistemología*, lo influya y anime a difundir lo aquí dicho y a aportar a su mejor construcción y aplicación.

REFERENCIAS

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. – Jerez J. L., *Dar con la realidad. Hermenéutica analógica, realismo y epistemología*, Neuquén, Argentina: Editorial Círculo Hermenéutico, 2014; edición mexicana, México: Editorial Torres, 2015.

Beuchot M. – Jerez J. L., *Manifiesto del Nuevo Realismo Analógico*, Neuquén (Argentina): Ed. Círculo Hermenéutico, 2013; traducción italiana, Milano-Udine: Mimesis Edizioni, 2015.

Beuchot M., “Hacia una pragmática analógica”, en *Acta Poetica* (UNAM), n. 33-1 (ene.-jun. 2012).

Beuchot M., “Sobre la dialectización de la analogía (Respuesta a Ortiz-Osés)”, en *Analogía Filosófica*, XXII/1 (2008).

Beuchot M., *Dialéctica analógica*, México: CAPUB, 2019.

Beuchot M., *Epistemología y hermenéutica analógica*, San Luis Potosí: UASLP, 2011.

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

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

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., *Crítica o teoría del conocimiento – El realismo analógico*, Publicar al Sur, 2020.

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.).

Black M., *Inducción y probabilidad*, Madrid: Cátedra, 1979.

Blanché R., *La epistemología*, Barcelona: Oikos-Tau, 1973.

Bochenski I. M., “On Analogy”, en A. Menne (ed.), *Logico-Philosophical Studies*, Dordrecht: Reidel, 1962.

REFERENCIAS

Bochenski I. M., *La lógica de la religión*, Buenos Aires: Paidós, 1975.

Bonjour L. – Sosa E., *Epistemic Justification: Internalism vs. Externalism. Foundation vs. Virtues*, New York: Blackwell, 2003.

Buganza J. – Cúnsulo R., *Breve esquema de antropología filosófica. Una mirada desde la hermenéutica analógica*, Buenos Aires: Ágape Libros, 2013.

Calder, G., *Rorty*, Madrid: Alianza, 2005.

Carr D., *Educating the Virtues. An Essay on the Philosophical Psychology of Moral Development and Education*, London – New York: Routledge, 1991.

Castro S. J., *Sobre la belleza y la risa. Ensayo de ontología estética*, Salamanca: Editorial San Esteban, 2015.

Cedillo Bedolla Ulises “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.

Cedillo Bedolla Ulises y Primero Rivas Luis Eduardo, “Las virtudes epistémicas para pensar la «nueva normalidad»”, en *El efecto Covid 19 y la educación en México*, Publicar al Sur, 2021.

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.

da Silva Neto J. P., *Saberes indígenas maya-yanomami: desafíos epistêmicos na descolonização profissional docente*, México: UNAM – Roraima (Brasil): Universidade Federal de Roraima, 2020.

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

De Condorcet, Juan Antonio, *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano y otros textos*, FCE, México, 1997 (ISBN 9681651944).

De Sousa Santos B., *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal*, Buenos Aires: UBA – CLACSO, 2010.

REFERENCIAS

De Sousa, Santos, Boaventura, *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

Deleuze G., “Nietzsche y la dialéctica”, en *Eco* (Bogotá), t. XIX, nn. 5-7 (1969).

Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, Madrid: Júcar 1988.

Deleuze, G., *Foucault*, Barcelona: Paidós, 1987.

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

Duhem P., *La teoría física: su objeto y su estructura*, Barcelona: Herder, 2003 [1906].

Durkheim, É., *Las reglas del método sociológico*, Ed. La Pléyade, Bs. As., 1978.

Dynnik M. A., Kedrov B. M., *et. al.*, *Historia de la filosofía*, Academia de Ciencias de la URSS., Editorial Grijalbo, México, 1962.

Eisler, Riane, *El cáliz y la espada*, Editorial Cuatro Vientos, Santiago de Chile, 1990 [1987], ISBN 8489333-26-2.

Engels, F. *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, diversas ediciones.

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., “Realismo por venir”, en M. T. Ramírez (coord.), *El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI*, Siglo XXI, México 2016.

Ferraris M., “Surgimiento y desarrollo del nuevo realismo”, en *Estudios Filosóficos*, vol. LXVIII, núm. 199 (2019).

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

Ferraris M., *Jackie Derrida. Retrato de memoria*, Bogotá: Siglo del Hombre, 2007.

Ferraris, M., *Introducción a Derrida*, Buenos Aires: Amorrortu, 2006.

Ferraris, M., *Jackie Derrida. Retrato de memoria*, Bogotá: Universidad Javeriana – Siglo del Hombre, 2007.

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

Gilbert P., *La patience d’être. Métaphysique*, Bruxelles: Culture et Vérité, 1996.

REFERENCIAS

Gilligan, Carol, *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.

Gómez García J. A., *Derecho y analogía. Estudios de hermenéutica jurídica*, Madrid: UNED, 2017.

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.

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

Grondin J., *Du sens des choses. L'idée de la métaphysique*, Paris: PUF, 2013.

Grondin J., *La beauté de la métaphysique*, Paris: Cerf, 2019.

Gros, F., *Michel Foucault*, Buenos Aires: Amorrortu, 2007.

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

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

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.).

Hernández Márquez V. M., “El papel de la analogía en Duhem”, en el mismo (coord.), *Pierre Duhem: entre física y metafísica*, Barcelona: Ánthropos – Ciudad Juárez: UACJ, 2016.

Hoyos Valdés D., “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).

Jerez J. L., “Apuntes sobre el nuevo realismo analógico”, en *Hermes Analógica* (Valladolid, España), n. 4 (2013), pp. 24-31.

Jerez J. L., “Notes on a New Analogical Realism”, en *Rivista di Estetica*, n. s., 57/3 (2014), LIV, pp. 251-256.

Jerez J. L., “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.

Jerez J. L., *Introducción al realismo analógico*, Buenos Aires: Círculo Hermenéutico, 2015.

Kalinowski G., *L'impossible métaphysique*, Paris: Beauchesne, 1981.

REFERENCIAS

Kosík, Karel, *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.

López López P., “Antropología de las virtudes”, en *Estudios Filosóficos*, vol. LX, no. 175 (septiembre-diciembre 2011).

López Santamaría J., “La ética de las virtudes”, en *Estudios Filosóficos*, 57 (2008.)

Löwy, Michel, “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.

Liotard, 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, Don, *La teoría sociológica, naturaleza y escuelas*, Ed. Aguilar (Biblioteca de Ciencias Sociales, Sección Segunda: Sociología), Madrid, 1968.

Martínez de la Rosa, Alejandro, *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.

McDowell J., *Virtud y razón*, en *Cuadernos de Crítica*, n. 57, México: UNAM, 2013.

Mill, J. S., *De la libertad de pensamiento y discusión*, Alianza, México, 1994.

Mill, J. S., *Sobre la libertad*, Ed. Alianza, Madrid, 2004.

Mill, J. S., *Tres ensayos sobre la religión*, Ed. Aguilar, Bs. As., 1977.

Moulines C. U., “La filosofía de la ciencia como disciplina hermenéutica”, en *Isegoría*, 12 (1995).

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.

REFERENCIAS

- 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, Karl, *Controversias en filosofía de la ciencia*, México: UNAM – Aguascalientes: Universidad Autónoma de Aguascalientes, 2008.
- Primero Rivas L. E., “La hermenéutica analógica como filosofía poscolonial”, en N. Conde Gaxiola (comp.), *Señales y huellas de una hermenéutica analógica*, México: Ed. Torres, 2019.
- Primero Rivas L. E., *Contribución a la crítica de la razón ética I*, Primero Editores (Col. Construcción filosófica), México, 2002. Segunda edición en Publicar al Sur, 2025.
- Primero Rivas, L. E. y Beuchot, M. (2025), *La decolonialidad analógica*, Editorial Dialética, Sao Pablo, Brasil; ISBN: 9786527062172.
- Primero Rivas, L. E., *La importancia de la educación y/o de la dificultad de la vida* (2025) Editorial VantaBlack&White, México. ISBN 978-607-59676-8-4.
- Primero Rivas, L. E. y Beuchot, M. *Hermenéutica analógica y nueva epistemología: nexos y confines*, Ed. Torres Asociados, México, 2019.

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).

Putnam H., *Realism with a Human Face*, Cambridge, Mass. – London: Harvard University Press, 1992.

Putnam H., *The Many Faces of realism*, La Salle, Ill.: Open Court, 1989 (2d. print.).

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

Quine W. V. O., *From a Logical Point of View*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1953.

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

Rajchman, J., *Deleuze. Un mapa*, Buenos Aires: Nueva Visión, 2004

Ramírez M. T. (coord.), *El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI*, México: Siglo XXI, 2016.

REFERENCIAS

Ricœur, P., *La metáfora viva*, Madrid: Eds. Europa, 1980.

Ricœur, 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.).

Secretan Ph., *L'analogie*, Paris: PUF, 1974.

Sosa E., “Filosofía en serio y libertad de espíritu”, en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 14 (1988).

Sosa E., *Conocimiento y virtud intelectual*, México: FCE, 1992.

Sosa, E., “Más allá del escepticismo, a nuestro leal saber y entender”, en *Cuadernos de Documentación Filosófica* (Rosario, Argentina), 1 (1993).

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.

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

Velasco A., “Republicanismo”, en N. Rabotnikof, A. Velasco y C. Yturbe (comps.), *La tenacidad de la política*, México: UNAM, 1995.

Velasco A., *Republicanismo y multiculturalismo*, México: Siglo XXI, 2006.

Velasco Gómez A., “La hermeneutización de la filosofía de la ciencia contemporánea”, en *Diánoia*, XLI (1995).

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

Xirau, R., *Poesía y conocimiento*, México: Joaquín Mortiz, 1978.

ÍNDICE ANALÍTICO

AUTORES

- A. Comte: 19, 33, 37, 40-53, 146
A. Cortina: 135, 136
A. de la Vera Cruz: 182
A. Ferrara: 137-139
A. García Díaz: 182
A. J. Ayer: 75, 77
A. MacIntyre: 200
A. N. Whitehead: 75
A. Rossi: 182
A. Rubio: 182
A. Tomasini Bassols: 75, 76, 78
A. Velasco: 125, 189, 200
Aristóteles: 84, 123, 128, 130, 133, 137, 139, 172, 174, 175,
190, 194, 197, 198
B. de las Casas: 181, 182
B. de Sahagún: 181
B. de Sousa Santos: 71, 156, 186
B. Echeverría: 193
B. Lakebrink: 183
B. Lonergan: 123
B. Pascal: 126, 136, 189, 192
B. Russell: 75
B. Williams: 83, 200

- C. G. Hempel: 77
C. Gilligan: 71
C. H. de Saint-Simon: 27, 33, 37, 39-41, 44, 45
C. Pereda: 136, 175
C. R. Darwin: 60, 64, 65, 67
C. S. Peirce: 75, 79, 81, 123, 130, 131, 192
C. U. Moulines: 199
C. Wright: 79
D. Carr: 201
D. Davidson: 80, 81
D. Escoto: 88
D. Martindale: 42, 50
E. Anscombe: 78, 200
E. Durkheim: 35, 42, 49, 50, 52-59, 65
E. Husserl: 96, 97
É. Littré: 42, 50, 51
E. Rabossi: 78
E. Sosa: 83, 84, 175-179, 198, 202
F. Brentano: 175
F. Engels: 209
F. H. Giddings: 62
F. Nietzsche: 86, 97, 98, 111, 135, 139, 192-194, 196
F. Stuart Chapin: 62
F. Varela: 16, 112, 116-118, 120, 152, 206
F. Waismann: 76, 77
F. X. Clavijero: 182
G. Bateson: 16, 59, 110, 112, 113, 115, 120, 148
G. Deleuze: 85, 86, 88, 90, 91, 196

ÍNDICE ANALÍTICO

- G. E. Moore: 75
G. Frege: 75
G. Harman: 166, 174, 183
G. Kalinowski: 199
G. Lukács: 157
G. Vattimo: 87, 90, 91, 93, 99, 166, 167
G. W. F. Hegel: 22, 33, 182, 183, 192, 195, 196, 213
H. Arendt: 137
H. Maturana: 116
H. Putnam: 81, 90, 91, 123, 165
H. Reichenbach: 77
H. Spencer: 42, 50, 60, 62-65, 67
Heráclito: 193-195
H-G. Gadamer: 28, 96, 97, 99, 102, 106, 107, 110, 120, 131, 189
I. Kant: 34, 105, 133, 137, 140
I. M. Bochenski: 198, 201
J. A. de Condorcet: 27, 33, 34-38, 45, 146
J. Baudrillard: 193
J. Buganza: 199
J. Conill: 135
J. Derrida: 86, 87, 89-91, 167, 168
J. Dewey: 79, 81
J. F. Lyotard: 86, 89, 91
J. L. Austin: 78, 81
J. L. Jerez: 166, 168-171
J. MacDowell: 79, 198
J. P. Sartre: 157
J. Piaget: 21, 22

- J. S. Mill: 42, 50, 60-63, 65, 75
J. Searle: 78
J. Vasconcelos: 135, 182
Joao Paulino da Silva Neto: 181
K. Kosík: 155, 157, 158
K. Marx: 34, 41, 42, 52, 66, 97, 98, 107, 108, 110, 111, 120, 155, 195, 213
K. Popper: 82, 189, 192, 198
L. E. Primero Rivas: 25, 27-29, 95, 203, 165, 179, 180, 185
L. Ferraris: 89-92, 99, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 173, 183
L. Villoro: 188
L. Wittgenstein: 72, 75-78, 82, 136, 172
M. Á. Fernández: 79, 175
M. Beuchot: 14, 15, 84, 95, 120, 121, 125, 129, 181, 193, 196, 198, 203, 204, 212, 213, 143, 144, 146-150, 165, 168, 169, 171, 173, 174
M. Black: 178, 179
M. Ferraris: 89-92, 99, 165-171, 173, 183
M. Foucault: 85, 86, 88, 90, 91, 135
M. Gabriel: 166, 168, 170, 183
M. Heidegger: 96, 97, 104
M. Löwy: 52, 53
M. Mafessoli: 193, 195
M. Pale: 54
M. Valdés: 75, 175, 179
M. Zambrano: 127, 135
Miguel León Portilla: 181, 204
N. Conde Gaxiola: 146, 169, 181, 187

ÍNDICE ANALÍTICO

- N. Goodman: 80
N. Rescher: 81
Nicolás de Cusa: 193
O. Fals Borda: 188, 205
O. Hanfling: 77
O. Neurath: 76
O. Paz: 130, 182
O. Robles: 182
P. Duhem: 189-192, 198
P. F. Strawson: 79
P. Feyerabend: 83
P. Foot: 83, 200
P. Freire: 186
P. Geach: 78, 200
P. Gilbert: 199
P. Laffitte: 42, 50-52
Parménides: 194
Platón: 172, 179
Q. Meillassoux: 166, 183
R. C. Prado: 129
R. Carnap: 76, 77, 79, 82
R. Chisholm: 83, 175
R. Cúnsulo: 199
R. Descartes: 34
R. Eisler: 71
R. G. Collingwood: 114
R. Jakobson: 130
R. M. Hare: 78

R. Panikkar: 186

R. Rorty: 80, 81, 87, 89-91, 93

S. Arriarán: 189

S. Castro: 201

S. Freud: 21, 97, 98, 107, 193, 194, 197

S. Kierkegaard: 192-194, 196

S. Kripke: 81

T. S. Kuhn: 19, 31, 72, 82, 96

Tomás de Mercado: 182

V. M. Hernández Márquez: 189, 190

W. Dilthey: 96, 97, 99

W. James: 75, 81, 90

W. Mignolo: 186

W. Sellars: 81

W. V. O. Quine: 79, 80, 81, 191, 192

X. Zubiri: 135

CONCEPTOS DE INTERÉS

EPISTEMOLOGÍA Y FILOSOFÍA DEL CONOCIMIENTO

Causalidad: 59, 61

Conciencia (individual y social): 106-109, 156

Conocimiento adulto: 20

Epistemología: *passim*

Escepticismo: 26, 83, 84, 91, 92, 167, 179

Filosofía de la ciencia: 25, 68, 82, 106, 189, 191, 198, 199

Gnoseología: 25, 68, 69, 98, 99, 100, 101, 144-147, 151, 152, 205, 208

Idealismo: 45, 51, 61, 97, 99, 144, 145

Lógica inductiva: 61, 62

Metafísica: 35, 42, 45, 46, 52, 55, 77, 79, 82, 86, 143, 170, 173, 190, 191, 199, 35, 42, 45, 46, 52, 55, 77, 79, 82, 86, 143, 170, 173, 190

Nihilismo: 26, 87, 91, 180

Nuevo realismo: 24, 92, 165, 166, 168-172, 174, 183, 213, 214

Objetividad: 53, 81, 87, 89, 90, 91, 107, 137, 144, 145, 150, 161

Ontología: 24, 69, 70, 77, 79, 87-93, 98, 101, 167, 170, 173, 199, 201, 213, 214

Racionalismo: 44, 45, 52, 85, 91, 127

Realismo analógico: 16, 27, 28, 92, 98, 122, 125-128, 130, 139, 140, 141, 146-148, 165, 166, 168-175, 179, 183

Realismo moderado: 26

Realismo: *passim*

Subjetivismo: 26

Teoría del conocimiento: 23, 25, 27, 43, 73, 74, 77, 79, 83, 85, 91, 132, 138, 145, 166, 173, 174

CORRIENTES Y MOVIMIENTOS FILOSÓFICOS

Neopositivismo: 76, 77

Filosofía analítica: 27, 72-75, 85, 87, 90, 91-93, 95, 96, 97, 103, 104, 146, 175, 199

Postmodernidad: 25-27, 72-74, 85, 86, 89-91, 93, 98, 145

Hermenéutica: *passim*

Giro hermenéutico: 28

Hermenéutica analógica: *passim*

Hermenéutica de la sospecha: 97, 98, 110

Dialéctica: 34, 110, 120, 155, 158, 182, 183, 185, 192-197, 213, 214

Idealismo clásico alemán: 45

Ilustración: 45, 46, 156

Socialismo utópico: 41

Marxismo: 50, 52, 66

Darwinismo: 60, 64, 65

Colonialismo: 212

Decolonialidad: 32, 147, 185, 203, 204, 212, 213

Epistemologías del Sur: 16, 17, 71

Positivismo: 19, 25, 27-29, 31, 33, 34, 36, 37, 39, 40, 42, 43, 50, 52, 66, 70-72, 74, 76, 77, 79-82, 96, 97, 99, 100, 105, 107, 109, 110, 115, 143-147, 150, 180, 192

Positivismo realmente existente: 19, 27, 66, 70-72, 109, 115, 143-147, 150

LA NUEVA EPISTEMOLOGÍA ANALÓGICA

Nueva epistemología: *passim*

Epistemología comunicativa: 70

Antropología filosófica: 20, 150, 199

ÍNDICE ANALÍTICO

- Antropología de la ciencia: 20, 67
Analogía: *passim*
Univocidad: 25, 88, 127, 128, 130, 172, 192
Equivocidad: 26, 88, 127, 128, 130, 172, 192, 198
Construcción humane: 21
Perfil de la nueva epistemología: 13, 14, 15, 17, 24, 28, 170, 215
Ser humane: 19, 20, 36, 65, 107-111, 113, 119, 146, 149-152, 154, 158-160, 207, 209
Buena vida / Buen vivir: 20, 23
Proporción: 22, 23, 26, 31, 32, 69, 70, 84, 100, 101, 111, 119, 120, 122, 128, 129, 139, 151, 158, 161, 171, 179, 181, 189, 190-192, 201

MÉTODO CIENTÍFICO E HISTORIA DE LA CIENCIA

- Cambio epistemológico: 16-18
Ciencia capitalista: 19
Complejidad: 59, 69, 112, 159
Comunidades científicas de frontera: 68
Cuantificación: 31, 32
Evolucionismo: 61, 65
Física social: 34
Lucha de paradigmas: 68
Método científico de investigación: 37, 60, 67, 70, 100, 109, 148
Método experimental: 61
Método positivista: 42, 149
Método sociológico: 53-55
Paradigma: 29, 31, 32, 66-68, 71, 73, 78, 102, 111, 112, 137-139, 148, 172

Revolución científica: 95, 96, 143

Selección natural: 65

Sociología: 46-48, 50-52, 54, 71, 82, 155, 212

FILOSOFÍA DE LA HISTORIA Y CAMBIO SOCIAL

Aristocracia: 35, 36

Burguesía: 35, 61

Capitalismo: 19, 45, 60, 61, 63, 108, 109, 153, 161

Clase social: 32, 35, 36

Colonialismo: 98, 182, 187, 188, 212

CONAHCyT / SECIHTI (México): 17, 68

Cuarta Transformación (4T, México): 68

Filosofía de la historia: 35, 36, 86, 98

Ley del progreso continuo: 39

Modernidad: 25-27, 32, 33, 67, 69, 72-74, 85, 86, 89-91, 93,
98, 107-109, 117, 145, 159-161, 166-168, 210

Modo de producción: 45, 63, 212

Política científica: 68

Progreso: 32, 35-40, 43, 45, 120, 146

PSICOLOGÍA, EDUCACIÓN Y SOCIEDAD

Psicología del desarrollo: 21

Representaciones colectivas: 54

Hecho social: 57-59

Preconcepciones / Prejuicios: 38, 55, 56, 59

Ideología: 39, 59, 147

Sentido común: 16, 123, 190, 198

Vida cotidiana: 21, 143, 147, 155, 163, 205, 207, 208, 214

ÍNDICE ANALÍTICO

Educación: 15, 16, 28, 37, 63, 71, 98, 134, 135, 140, 141, 143, 145, 147, 149, 150, 151, 152, 153, 155, 157, 159, 161, 179, 200, 201, 204, 206, 207, 209

Maduración de la persona: 20, 22

Teoría de la personalidad: 20, 22

Moral: 18, 23, 37, 45-48, 51, 61, 63, 64, 65, 67, 71, 78, 105, 107, 110, 126, 134, 135, 138, 162, 200, 201, 206, 207, 211

TÉRMINOS CLAVE DEL TEXTO (INSTITUCIONES, EVENTOS, CONCEPTOS)

SPINE (Seminario Permanente de Investigación sobre la Nueva Epistemología): 13, 17, 18, 68, 71, 205

Caída del Muro de Berlín: 66

Calentamiento global: 19, 162

Ecología: 70, 109, 110, 113, 115, 145, 154, 162, 210, 211

Inclusión ética: 16, 179

Hermenéutica analógica: *passim*

Nuevo humanismo: 16, 179

Metodología de la hermenéutica analógica: 17, 149

Perspicacia: 16

Incertidumbre: 16

Editorial Publicar al Sur: 13, 15, 16

UPN (Universidad Pedagógica Nacional, México): 13, 16-18, 68

CORRIENTES Y MOVIMIENTOS FILOSÓFICOS

Cibernética: 112-115, 118, 120

Darwinismo: 60, 64, 65

- Deconstrucción: 168
Empirismo lógico: 76, 79
Escuela de Santiago (Chile): 112, 116, 117, 120, 157
Fenomenología: 96, 157, 175
Filosofía analítica: 27, 72-75, 85, 87, 91-93, 97, 103, 146, 175, 199
Filosofía de la complejidad: 112
Filosofía postmoderna / Postmodernidad: 87, 91-93, 73, 74, 76
Hermenéutica de la sospecha: 97, 98, 110
Hermenéutica filosófica: 28, 96, 98, 105, 108, 120, 143-145
Hermenéutica: *passim*
Marxismo: 50, 52, 66
Neopositivismo / Positivismo lógico: 74, 76, 77, 79, 81, 82, 180
Pragmatismo: 79, 81, 87, 90

EPISTEMOLOGÍA Y TEORÍA DEL CONOCIMIENTO

- Cientificismo: 73, 81, 83, 85, 91, 146
Conocimiento científico: 24, 28, 39, 173
Conocimiento phronético / Juicio prudencial: 136, 137, 139, 189
Deducción: 178
Epistemología de virtudes: 84, 175, 176, 179, 198
Epistemología: *passim*
Escepticismo: 26, 83, 84, 91, 92, 167, 179
Falsabilidad: 104
Gnoseología: 25, 68, 69, 98-101, 144-147, 151, 152, 205, 208
Idealismo: 45, 51, 61, 97, 99, 144, 145

ÍNDICE ANALÍTICO

- Inducción: 61, 80, 179
- Intelecto: 125, 126, 130-, 132, 134, 139, 145, 150, 152, 174
- Intersubjetividad: 137
- Intuición: 126, 140, 175, 178, 189
- Juicio (determinante / reflexionante): 39, 74, 126, 132, 133, 135-139, 189
- Materialismo: 43, 99, 143-145
- Naturalismo (epistemológico): 52
- Nihilismo: 26, 87, 91, 180
- Nuevo realismo: 24, 92, 165, 166, 168-172, 174, 183, 213, 214
- Objetividad: 53, 81, 87, 89, 90, 91, 107, 137, 144, 145, 150, 161
- Raciocinio / Inferencia: 126, 132, 173, 175
- Racionalidad: 46, 66, 127, 141, 149, 150, 154, 180, 181, 185, 188, 189, 192, 197, 202, 204, 205, 208-211
- Razón cordial: 135, 136
- Razón poética: 127
- Razón: 18, 36, 39, 43, 46, 47, 49, 53, 101, 107, 108, 121, 122, 125-127, 129-132, 134-136, 139-141, 145, 146, 149, 150, 153, 154, 156, 171, 178, 185, 189, 190, 192, 193, 198, 199
- Realismo analógico: 16, 27, 28, 92, 98, 122, 125-128, 130, 139, 140, 141, 146-148, 165, 166, 168-175, 179, 183
- Realismo científico: 81, 166
- Realismo crítico: 121
- Realismo interno (H. Putnam): 81
- Realismo pragmático: 81
- Realismo: *passim*

- Relativismo: 26, 73, 74, 77, 78, 85, 89, 91, 92, 121, 123, 166-168, 170, 178, 180, 195
- Simple aprehensión: 132, 175
- Teoría del conocimiento: 23, 25, 27, 43, 73, 74, 77, 79, 83, 85, 91, 132, 138, 145, 166, 173, 174
- Verdad (como correspondencia / como Aletheia): 38, 43, 44, 46, 56, 61, 64, 76, 77, 79-82, 85-91, 102-106, 125, 129, 139, 140, 157, 171, 173, 177-179, 194
- Verificación empírica: 76
- Virtudes epistémicas: 22, 83, 84, 175-179, 201

SEMIÓTICA, LENGUAJE Y HERMENÉUTICA

- Alegoría: 141
- Archiescritura (J. Derrida): 87
- Contexto: 15, 17, 20, 22, 37, 47, 71, 89, 107, 108, 111, 115, 123, 143, 148, 149, 167, 186, 205, 206, 215
- Desconstrucción: 87, 89
- Designación rígida (S. Kripke): 81
- Diagrama: 130, 207
- Giro hermenéutico: 28
- Giro lingüístico: 91, 92
- Giro ontológico: 91, 92, 117, 169
- Icono / Iconicidad: 130, 138, 141, 147, 172, 173
- Imagen: 130, 156, 174
- Interpretación radical (D. Davidson): 80
- Lenguaje: 34, 38, 59, 76-80, 99, 117, 167, 172, 198, 202
- Metáfora: 108, 122-125, 127, 129, 130, 141, 159, 182
- Metonimia: 123-125, 127, 182
- Opacidad de la referencia (W. V. O. Quine): 80

ÍNDICE ANALÍTICO

- Parábola: 122
Pragmática: 77, 79, 96, 152, 162, 198, 212, 214
Referencia: *passim*
Semántica: 77, 79
Semiótica: 76, 79, 86, 124, 172, 198
Sentido: *passim*
Significado: 13, 17, 19, 28, 36, 68, 70, 77, 78, 81, 86, 95,
96, 99-101, 109-111, 116, 117, 120, 140, 143, 147, 148,
149, 151, 152, 156, 158, 172, 194, 203, 205-207, 209,
211, 213-215
Signo: 76, 86, 103, 130
Símbolo: 66, 80, 122, 147
Sintaxis: 77, 79
Texto: 123, 129, 143, 146, 148, 149, 167, 168, 171, 186, 194,
200, 205, 206, 215

LÓGICA Y FILOSOFÍA DE LA CIENCIA

- Acoplamiento estructural (F. Varela): 117
Análisis conceptual: 75
Autopoiesis (H. Maturana, F. Varela): 117, 157
Clausura operacional (F. Varela): 117
Comunidades científicas: 68-70
Filosofía de la ciencia: 25, 68, 82, 106, 189, 191, 198, 199
Formas de vida (L. Wittgenstein): 78
Lógica filosófica: 79
Lógica inductiva: 61, 62
Lógica: 25, 44, 49, 61, 62, 75-77, 79, 105, 113, 118, 132, 150,
189, 192, 197, 198, 201
Metodología científica: 54, 106

Nominalismo: 80
Realimentación (feed-back): 113
Revolución científica: 95, 96, 143

ONTOLOGÍA Y METAFÍSICA

Accidente: 128
Esencia: 47, 104, 199, 88
Metafísica de la presencia (J. Derrida): 86
Metafísica: 35, 42, 45, 46, 52, 55, 77, 79, 82, 86, 143, 170,
173, 190, 191, 199
Ontología débil (G. Vattimo): 87-90
Ontología del presente / de la actualidad (M. Foucault):
88, 90
Ontología: 24, 69, 77, 79, 87-93, 98, 101, 167, 170, 173, 199,
201, 213, 214
Realidad: *passim*
Ser: *passim*
Substancia: 128

ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA, ÉTICA Y ESTÉTICA

Antropología filosófica: 20, 150, 199
Belleza: 137, 140, 201
Catarsis: 139
Creación / Poiesis: 13, 17, 114, 115, 122, 127, 140, 157, 182
Cuidado de sí / Epiméleia (M. Foucault): 88, 135
Educación de los sentimientos: 134, 135, 140, 141, 149,
150, 152
Estética: 80, 115, 130, 138, 171, 201
Ética narrativa: 134

ÍNDICE ANALÍTICO

Ética: *passim*

Imaginación / Fantasía: 43, 121, 122, 125-127, 130, 131, 134, 135, 140, 141, 174

Juicio estético: 137

Phrónesis / Prudencia: 84, 122, 137, 139, 140, 141

Poesía: 127, 182

Razones del corazón (B. Pascal): 126, 136, 189

Sentimientos / Afectos / Emociones / Pasiones: 122, 126, 130-136, 139-141, 145, 149, 150-153, 155, 205, 206

Ser humano / Ser humane: 19, 20, 36, 65, 107-111, 113, 114, 119, 123, 127, 146, 149-152, 154, 158, 159, 160, 207, 209

Subjetivación (M. Foucault): 88

Sujeto (muerte del / recuperación del): 61, 85, 88, 105, 110, 134, 156, 177

Tragedia griega: 139

Virtud: 83, 84, 122, 131, 137, 139, 175, 177-179, 198, 206

FIGURAS CLAVE DEL TEXTO (CONCEPTOS ESPECÍFICOS)

Analogía de atribución: 129

Analogía de proporcionalidad: 129

Analogía: *passim*

Círculo de Viena: 76

Conferencias Macy: 114, 118

Diferencia / Diferición (J. Derrida): 45, 54, 57, 58, 61, 62, 85-88, 107, 129, 133, 138, 157, 172, 196, 211

Ecología de la mente (G. Bateson): 113, 115

Equivocidad: 26, 88, 127, 127, 130, 172, 192, 198

Filosofía primera: 51, 99, 100

Grupo de Berlín: 77

Hermenéutica analógica: *passim*

Metarrelatos (J. F. Lyotard): 86, 89

Palo Alto (escuela): 115

Pensamiento débil (G. Vattimo): 87, 167

Realismo analógico: 16, 27, 28, 92, 98, 122, 125-128, 130, 139, 140, 141, 146-148, 165, 166, 168-175, 179, 183

Rizoma (G. Deleuze): 86

Simulacro (G. Deleuze): 86

Unidad sagrada (G. Bateson): 110, 112, 113, 115, 120, 154

Univocidad: 25, 88, 127, 128, 130, 172, 192

CORRIENTES Y MOVIMIENTOS FILOSÓFICOS

Escuela de Budapest: 155

Existencialismo: 157

Fenomenología: 96, 157, 175

Filosofía analítica: 27, 72-75, 85, 87, 91-93, 97, 103, 146, 175, 199

Filosofía analógica: 185, 197, 202, 205

Filosofía de la liberación: 186

Filosofía del Sur: 180, 183, 186, 203, 204, 212-215

Filosofía postmoderna / Postmodernidad: 73, 74, 87, 91-93

Hermenéutica analógica: *passim*

Hermenéutica de la sospecha: 97, 98, 110

Hermenéutica diatópica (R. Panikkar): 186

Hermenéutica filosófica: 28, 96, 98, 105, 120, 143-145

Idealismo: 45, 51, 61, 97, 99, 144, 145

Marxismo: 50, 52, 66

ÍNDICE ANALÍTICO

Materialismo: 43, 99, 143-145
Neopositivismo / Positivismo lógico: 76, 77, 79, 81, 82, 180
Nuevo realismo (M. Ferraris): 165, 166, 168-172, 174, 183, 213, 214
Pensamiento decolonial / Descolonial: 180, 181, 183
Positivismo realmente existente: 19, 27, 66, 70, 71, 72, 109, 115, 143-147, 150
Republicanismo: 200

EPISTEMOLOGÍA, GNOSEOLOGÍA Y TEORÍA DEL CONOCIMIENTO

Analéctica: 195
Analogía: *passim*
Coherentismo: 176
Conocimiento científico: 24, 28, 39, 173
Conocimiento phronético / Juicio prudencial: 137, 136, 139, 189
Conocimiento situado: 205, 207
Deducción: 175
Dialéctica analógica: 185, 193, 195, 197, 213
Epistemología aplicada: 204
Epistemología de virtudes: 84, 175, 176, 179, 198
Equivocismo: 26, 74, 91, 93, 121, 144, 194, 202
Fundacionismo: 176
Giro analógico: 192
Gnoseología: 25, 68, 69, 98, 99, 100, 101, 144-147, 151, 152, 205, 208
Holismo (tesis de Duhem-Quine): 192

- Inducción: 61, 80, 179
Intelecto: 182, 183, 195
Intuición racional: 178
Intuición: 126, 140, 175, 178, 189
Juicio de buen sentido (P. Duhem): 189
Justificación (primaria/secundaria): 176, 177, 179
Nueva epistemología analógica: *passim*
Nueva epistemología: *passim*
Objetividad: 53, 81, 87, 89, 90, 91, 107, 137, 144, 145, 150, 161
Problemas de Gettier: 179
Racionalidad analógica: 141, 150, 180, 181, 188, 189, 192, 204, 210, 211
Racionalidad: 46, 66, 127, 141, 149, 150, 154, 180, 181, 185, 188, 189, 192, 197, 202, 204, 205, 208-211
Razón dialéctica: 192
Razón: 18, 36, 39, 43, 46, 47, 49, 53, 101, 107, 108, 121, 122, 125-127, 129-132, 134-136, 139-141, 145, 146, 149, 150, 153, 154, 156, 171, 178, 185, 189, 190, 192, 193, 198, 199
Realismo analógico: 16, 27, 28, 92, 98, 122, 125-128, 130, 139, 140, 141, 146-148, 165, 166, 168-175, 179, 183
Realismo crítico: 121
Realismo: *passim*
Relativismo: 26, 73, 74, 77, 78, 85, 89, 91, 92, 121, 123, 166-168, 170, 178, 180, 195
Sensibilidad: 139, 145, 152, 154, 201
Sentimiento / Afecto / Pasión: 122, 126, 130-136, 139-141, 145, 149, 150-153, 155, 205, 206
Subjetividad: 137

ÍNDICE ANALÍTICO

- Teoría del conocimiento: 23, 25, 27, 43, 73, 74, 77, 79, 83, 85, 91, 132, 138, 145, 166, 173, 174
- Univocismo: 26, 85, 91, 93, 121, 144-146, 152, 155, 163, 194, 202
- Verdad: 38, 43, 44, 46, 56, 61, 64, 76, 77, 79-82, 85-91, 102-106, 125, 129, 139, 140, 157, 171, 173, 177-179, 194
- Virtudes epistémicas / intelectuales: 22, 83, 84, 175-179, 201

SEMIÓTICA, LENGUAJE Y HERMENÉUTICA

- Interpretación: 43, 69, 70, 71, 80, 90, 95-97, 99-101, 115, 116, 118, 123-125, 128, 129, 143, 148, 150, 152, 189, 201
- Referencia: 43, 69-71, 80, 90, 95, 96, 97, 99-101, 115, 116, 118, 123-125, 128, 129, 143, 148, 150, 152, 189, 201
- Sentido: *passim*
- Icono / Iconicidad: 130, 138, 141, 147, 172, 173
- Metáfora: 108, 122-125, 127, 129, 130, 141, 159, 182
- Metonimia: 123-125, 127, 182
- Símbolo: 66, 80, 122, 147
- Alegoría: 141
- Lenguaje: 34, 38, 59, 76-80, 99, 117, 167, 172, 198, 202
- Giro lingüístico: 91, 92
- Giro ontológico: 91, 92, 117, 169
- Univocidad: 25, 88, 127, 128, 130, 172, 192
- Equivocidad: 26, 88, 127, 127, 130, 172, 192, 198
- Significado: 13, 17, 19, 28, 36, 68, 70, 77, 78, 81, 86, 95, 96, 99-101, 109-111, 116, 117, 120, 140, 143, 147, 148, 149, 151, 152, 156, 158, 172, 194, 203, 205-207, 209, 211, 213-215

Texto / Contexto: 15, 17, 20, 22, 37, 47, 71, 89, 107, 108,
111, 115, 123, 143, 148, 149, 167, 186, 205, 206, 215

FILOSOFÍA DE LA CIENCIA

Autopoiesis (F. Varela): 117, 157

Cambio de paradigma (T. S. Kuhn):

Comunidades científicas: 68-70

Filosofía de la ciencia: 25, 68, 82, 106, 189, 191, 198, 199

Hipótesis: 70, 136, 191

Holismo: 192

Método científico de investigación: 37, 60, 67, 70, 100,
109, 148

Revolución científica: 95, 96, 143

Ontología y Metafísica

Metafísica: 35, 42, 45, 46, 52, 55, 77, 79, 82, 86, 143, 170,
173, 190, 191, 199

Ontología: 24, 69, 70, 77, 79, 87-93, 98, 101, 167, 170, 173,
199, 201, 213, 214

Realidad: *passim*

Ser humane: *passim*

Ser: *passim*

Totalidad concreta (K. Kosík): 120, 155, 157

Totalidad orgánica: 155, 156, 158, 159

Unidad sagrada (G. Bateson): 110, 112, 113, 115, 120, 154

Antropología Filosófica, Ética y Política

Antropología de virtudes: 199

Antropología filosófica: 20, 150, 199

Bien común / Interés colectivo: 200

Capitalismo: 19, 45, 60, 61, 63, 108, 109, 153, 161

ÍNDICE ANALÍTICO

- Cerebro: 118, 206
Cuerpo / Fisiología: 39, 114, 176, 208
Derechos humanos: 88, 201
Diálogo intercultural: 201
Educación de los sentimientos: 134, 135, 140, 141, 149,
150, 152
Ética: *passim*
Filosofía política: 200
Globalización neoliberal: 148
Persona / Personalismo: 18-23, 41, 100, 114, 116, 151, 153,
160, 181, 200, 206-213
Phrónesis / Prudencia: 84, 122, 137, 139, 140, 141
Poiesis: 13, 17, 114, 115, 122, 127, 140, 157, 182
Praxis: 53, 89, 104, 105, 122, 126, 181, 182, 212, 214
Propiedad privada: 209, 211
Republicanismo: 200
Sistema nervioso central: 118, 206, 208
Virtudes cívicas: 200
Virtudes morales: 200

FILOSOFÍA LATINOAMERICANA Y PENSAMIENTO DEL SUR

- Colonialismo: 212
Decolonialidad analógica: 147, 185, 203, 204, 212, 213
Eurocentrismo: 211
Filosofía del Sur: 180, 183, 186, 203, 204, 212-215
Filosofía latinoamericana: 147, 203, 213
Filosofía mexicana: 150, 180
Nezahualcóyotl: 181

Pensamiento decolonial / Descolonial: 180, 181, 183

Quetzalcóatl: 181

Sigüenza y Góngora: 182

Sor Juana Inés de la Cruz: 182

DISCIPLINAS FILOSÓFICAS ESPECÍFICAS

Belleza (como proporción): 137, 140, 201

Estética: 80, 115, 130, 138, 171, 201

Filosofía de la cultura: 204

Filosofía de la educación: 179, 201

Filosofía de la historia: 35, 36, 86, 98

Filosofía de la religión: 201

Filosofía del derecho: 98, 200

Filosofía del lenguaje: 80, 172, 198

Hermenéutica jurídica: 201

Lógica analógica: 198

Pedagogía de virtudes: 201

CONCEPTOS CRÍTICOS Y CONTEXTUALES

Calentamiento global: 19, 162

Crisis contemporáneas (financiera, alimentaria, salud, mental): 28, 45, 46, 74, 148, 153, 202

Ecología / Medio ambiente: 70, 109, 110, 113, 115, 148, 154, 162, 210, 211

Enajenación: 109, 160

Fetichismo: 107

Frankenstein (metáfora): 159

Inteligencia Artificial Generativa: 162

Lucha de humanidades: 149

Tabla de Salvación (positivista): 147

Vida cotidiana: 21, 143, 147, 155, 163, 205, 207, 208, 214

La edición inicial del libro *Perfil de la nueva epistemología* se publicó en el mes de junio del año del 2012, esto es, hace trece años considerando la difusión de esta su tercera edición, y produjo muchos y buenos resultados.

La segunda edición fue realizada por la Editorial Publicar al Sur en el año 2022, y al momento de escribir esta “Presentación” —12 de febrero del 2026— se puede comprobar que, a la fecha, posee 8,913 descargas del Portal de la Editorial, lo que amerita más que de sobra el difundir esta tercera edición, en la que podrá encontrar nuevos desarrollos respecto de las ediciones anteriores.



ISBN: 978-607-26897-8-7

