

La transformación de la filosofía, el derrumbe del modelo general y el ascenso de la historiografía

En el apartado anterior se pasó revista al proceso por el cual se articuló un modelo general para la ciencia histórica desde el tipo de reflexiones que caracterizaron a la filosofía de la ciencia. Ahora, en este capítulo, entramos en el proceso de su disolución. Parto de que para explicar por qué perdió legitimidad ese modelo articulado en términos de *teoría de la historia*, tiene que tomarse en cuenta la transformación general que sufrió la filosofía en el siglo XX. Una disgregación del campo filosófico y la inclusión entre paréntesis del conjunto de problemas que le legó su propia tradición son los elementos que determinan su cambio de orientación. Hasta no hace mucho tiempo a la filosofía le parecía impensable definirse sin establecer una relación primordial con el conocimiento científico. En este campo encontraba los objetivos más elevados y las problemáticas más cruciales para entenderse a sí misma como forma de reflexión. Pero fue alcanzada por la profundidad de un cambio histórico que la obligó a saldar sus propias cuentas.

Por la vía del *giro lingüístico* y, de manera paralela, desarrollando una *perspectiva pragmática* entre otros aspectos, fue dejando en el camino el tipo de discusiones que la identificaron como forma de pensamiento desde el siglo XVII. La suma de estos vuelcos da por resultado su alejamiento paulatino de la epistemología tradicional. Varias cuestiones se encuentran involucradas en el proceso. Destacaré de entre éstas por lo menos dos. El regreso de la metáfora al campo del conocimiento científico, pero ahora con un planteamiento diametralmente diferente de aquel que fue el responsable de su marginación. Lo que interesa es precisar bajo qué postulados se produce tal retorno, cosa que desarrollaré en su momento. Y segundo, las implicaciones que para la base disciplinaria de la historia se presentaron a partir de la disgregación y del cambio de orientación del pensamiento filosófico. En este punto es necesario abordar puntualmente el problema de cómo resultó seriamente afectado el ideal de historia sostenido por el modelo general.

Cabe asumir que las relaciones y diferenciaciones previas entre teoría de la historia, historiografía e investigación histórica pierden el

sostén fundamental que aportaba la filosofía de la ciencia. De ahí que la historiografía llegue a adquirir una serie de atribuciones que no tenía en el modelo general y por las cuales vendrá a constituirse en el espacio teórico de la disciplina. Espero demostrar que, en esta expansión historiográfica, los dos problemas centrales a los que se abocará coinciden con aquellos otros por los cuales se torna factible la introducción de la metáfora en el problema del conocimiento. La vía rectora para abordar la transformación de la filosofía y del modelo general, del ascenso de la historiografía y el retorno de la metáfora, la constituyen aquellos dos problemas individualizados, precisamente, por el pensamiento epistemológico y que resultaron cruciales para el ideal de historia, a saber, *la relación sujeto-objeto y la objetividad de las representaciones científicas*.

Antes de empezar resulta necesario hacer la siguiente aclaración. La apreciación general que desarrollo en los primeros dos puntos de este capítulo no entra en una exposición sistemática y profunda de la transformación de la filosofía, puesto que sólo me resulta necesario referirme a este proceso dado que permite entender el cambio en el horizonte reflexivo contemporáneo. Destaco sólo tres rasgos generales en cuanto a este tema, a saber, *giro lingüístico*, el privilegio que adquirió la praxis frente a la teoría (enfoque pragmático) y, finalmente, el reconocimiento de la historicidad como límite del pensamiento filosófico (perspectiva historicista). Una forma de seguir la emergencia de los rasgos aludidos consiste en enfocar la problematicidad que va impregnando a la relación entre lo *trascendental* y lo *empírico* inaugurada por la filosofía moderna desde la tradición cartesiana. La exposición se atiene a mostrar de manera resumida cómo pierde valor filosófico esta relación en su conexión con los tres rasgos mencionados. En los dos siguientes apartados (El vuelco pragmático de la filosofía de la ciencia y la metáfora y El cambio de las creencias: la inclusión de la metáfora en el campo científico) introduzco la obra de Thomas S. Kuhn con el fin de destacar de qué manera se concreta dicha transformación del pensamiento filosófico en una nueva mirada sobre la ciencia, amén de las implicaciones que arroja para el conocimiento histórico.

Trascendentalismo, empirismo y giro lingüístico: dos tradiciones filosóficas

¿En qué consistió la transformación de la filosofía que tuvo lugar a lo largo del siglo XX? En términos generales es posible decir que tal proceso residió en el hecho de que la filosofía misma se despojara, paula-

tinamente y de manera profunda, del papel que tradicionalmente se le había asignado desde Descartes: alcanzar por medios teóricos el fundamento ya sea de la moral, de la vida o del conocimiento. Cuando se habla de *fundamento* se especifica un procedimiento reflexivo que se decide a desvelar la *unidad de mundo* por debajo de las diferenciaciones que en cada caso corresponden. La singularidad en que se mueven los actos morales, los acontecimientos de la vida humana y los procesos cognitivos, es referida a una esfera última sólo desde la cual es posible su explicación. Los saberes y las disciplinas que tienen a su cargo estos aspectos parciales quedan por debajo de la filosofía en tanto que ellos se detienen a explicitar los contenidos de esas singularidades, mientras los filósofos los organizan desde una unidad previa que introduce coherencia en la diversidad.¹

El *fundamento* hacia el que se dirige la filosofía se equipara, por tanto, a lo que resulta necesario y a lo que es universal; por su parte, la singularidad en que se mueven los saberes y las disciplinas es instituida por su dependencia al mundo de los fenómenos y, por eso mismo, a lo contingente.² Lo anterior explica por qué la filosofía acreditó superioridad en sentido normativo: ella aportaba un marco general que venía respaldado por criterios de constitución de mundo, al tiempo que los saberes y las disciplinas encontraban su lugar en el mundo. Este marco dotaba de coherencia a los diversos contenidos porque la perspectiva que lo posibilitaba no se encontraba al mismo nivel contingente sino que lo trascendía. Por eso también el fundamento se encontraba relacionado con una capa de esencialidades *a priori*, es decir, con aquello que antecede al mundo y a la experiencia. La filosofía, en la medida en que alcanzaba ese sustrato apriorístico, se capacitaba para dar cuenta de la unidad del mundo.

Desde luego, esta visión clásica de la filosofía fue modificada sensiblemente por el ascenso gradual de las ciencias modernas. La búsqueda del fundamento se vio enfocada en lo tocante al conocimiento científico de la naturaleza. Dejando más o menos de lado la cuestión de la totalidad del mundo, totalidad que se expresaba en cada una de

¹ “Una totalidad en sí racional, sea la del mundo o la de la subjetividad formadora de mundo, asegura a sus miembros o momentos particulares la participación en la razón. La racionalidad es pensada como racionalidad material, como una racionalidad que organiza los contenidos del mundo o que es legible en tales contenidos. La razón es una razón del Todo y sus partes.” Jürgen Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, versión castellana de Manuel Jiménez Redondo, México, Taurus, 1990, 280 p. (Taurus Humanidades), p. 45.

² Richard Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, traducción de Jesús Fernández Zulaica, Madrid, Cátedra, 1983, 355 p., p. 149.

sus partes, a partir del siglo XIX la filosofía definió sus atribuciones privilegiando los contenidos aportados por las ciencias empíricas. Esta modificación consistió en una reducción en cuanto a las exigencias que se desprendían del acceso a la totalidad; pero el que se restringiese su campo reflexivo fue lo que permitió que la filosofía se convirtiera en filosofía de la ciencia o epistemología. Si bien hubo esta restricción en su orientación como forma de pensamiento, sin embargo la intención pareció seguir siendo la misma: tomando como punto de partida esta esfera limitada (el campo científico) debía dar cuenta de las condiciones que explican todo conocimiento posible, donde las condiciones sólo podían ser universales, necesarias y *a priori*.

Además, es de destacar que en esta modificación el sujeto de conocimiento se elevó a referencia central, mientras que la experiencia natural, lo empírico, se instituyó como objeto hacia el cual se orienta aquél. El primero, el sujeto, es pensado como instancia eminentemente *productora*, en tanto el objeto hacia el que se dirige adquiere una consistencia de materialidad *dada*, es decir, no producida.³ El conocimiento científico consiste en un tipo de explicación de los objetos materiales por medio de conceptos y categorías que no se encuentran simplemente al nivel de la naturaleza del objeto; estas explicaciones conceptuales son producidas por el sujeto. Si la fuerza productiva del sujeto depende de una capacidad cognitiva que se le encuentra agregada de suyo (es interna) la pregunta central de la epistemología puede ser planteada como sigue: ¿de qué manera es posible un conocimiento interno fiable de algo que es externo y variable? La respuesta que se dio en el siglo XIX fue que esto es posible porque el sujeto tiene una consistencia trascendental que permite construir representaciones internas exactas de objetos externos.

La idea de un sujeto o conciencia trascendental que no depende para conocer de la naturaleza del mundo empírico puesto que está dotado de atributos internos, es recuperada por la filosofía de la ciencia. Por tanto, el fundamento de todo conocimiento posible depende de la estructura del sujeto cognoscente y esta afirmación se convirtió en un postulado indubitable.⁴ La instancia trascendental en el sentido

³ “[...] la razón distingue entre lo dado y lo producido; dicho de otra manera, el conocimiento distingue entre la cosa (lo externo, lo empírico) y lo conceptual o categorial (lo interno, lo trascendental).” Alfonso Mendiola, “Las tecnologías de la comunicación: de la racionalidad oral a la racionalidad impresa”, *Historia y Grafía*, México, Universidad Iberoamericana, año 9, n. 18, 2002, p. 11-38, p. 19.

⁴ “Las esencias ideales se transforman en determinaciones categoriales de una razón productora, de suerte que ahora, en un peculiar giro reflexivo, todo queda referido al Uno de esa

de conciencia o subjetividad fue vista como instancia originaria de las representaciones científicas. Dar cuenta de ella por medios teóricos significaba una labor propiamente introspectiva: el propio sujeto se dirige a sí mismo con el fin de transparentar las operaciones productoras internas, de ahí que tienda hacia la *autoconciencia de sí*. En el siglo XIX la diferencia radicaba sólo en la naturaleza del campo objetual, diferencia que no alcanzaba al sujeto cognoscente: las ciencias naturales se conectaban a un ámbito de experiencia ontológicamente diferente a la *experiencia* del sujeto, mientras las ciencias del espíritu destacaban la participación del sujeto en el mundo sociocultural que estudiaba.

En estas últimas, el acceso a los productos culturales e históricos de la humanidad es posibilitado por una comprensión que abre desde adentro sus particularidades para un sujeto que participa de ellas, cosa imposible de realizar en las ciencias naturales.⁵ Pero aún así, lo que se observa es que la distinción entre lo interno (sujeto trascendental) y lo externo (mundo objetual) funciona también en las ciencias del espíritu: la variabilidad que domina a los productos culturales es reconducida a la interioridad productora. En tanto esa variabilidad se concreta en materialidades susceptibles de descripción por sí mismas (los productos externos del espíritu humano), éstas sólo pueden ser comprendidas desde la subjetividad que las generó. En suma, esta problemática de lo interno y lo externo se concretó en términos de la relación entre lo *trascendental* y lo *empírico*. A pesar de que esta relación reveló fisuras, por ejemplo para el positivismo decimonónico, sólo hasta mediados del siglo XX fue materia de crítica profunda.

El positivismo del siglo XIX colocó el acento en el campo empírico, sosteniendo que las atribuciones del sujeto trascendental obstaculizaban la formación de representaciones objetivas de lo real. Con ello desplazó el fundamento cognitivo del polo trascendental al campo objetual de las ciencias, consideración que, en su opinión, alcanzaba dignidad prescriptiva. En palabras de Habermas, el positivismo, al entender de manera objetivista al mundo, fuerza la introducción de una *ontología de los hechos* que se desinteresa por la situación y el *sta-*

subjetividad generante. Ya se entienda la razón en términos *fundamentalistas*: como una subjetividad que posibilita al mundo en conjunto, ya se la conciba en términos *dialécticos*: como un espíritu que a través de la naturaleza y de la historia se da a sí mismo cobro en ese proceso en que consiste, en ambas variantes la razón sale confirmada como reflexión autorreferencial a la vez que totalizadora." Jürgen Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, op. cit., p. 42.

⁵ *Ibid.*, p. 46.

tus del sujeto.⁶ Este desplazamiento abrió las puertas para el desarrollo posterior del empirismo lógico al tipo del Círculo de Viena. Pero en el horizonte decimonónico no había forma de romper con los términos de la relación. Ya sea asumiendo el privilegio del ámbito trascendental, en la medida en que de él depende la explicación científica, ya sea reconduciendo la explicación en términos de realidad objetual limitando las atribuciones trascendentales del sujeto, no se cuestionó la legitimidad de la relación misma.

De ahí que uno de los signos que anuncia la transformación de la filosofía en el siglo XX se localiza, precisamente, en la pérdida de legitimidad de la relación entre lo trascendental y lo empírico. La tensión a la que dio lugar fue objeto menos de una resolución final desde el pensamiento filosófico, que fuente de una creciente problematización, a tal punto que la filosofía contemporánea se decidió, finalmente, por desalojarla de sus preocupaciones. Aunque esto no fue fácil ni producto de una resolución rápidamente adoptada. Se fue haciendo evidente sólo al calor de una discusión que, por momentos, se hizo tan profunda que generó posiciones aparentemente irreconciliables. Más aún, la contraposición entre un plano trascendental que asegura la constitución de los objetos de conocimiento, por un lado, y la naturaleza de los juicios por medio de los cuales estos objetos se explican, por otro, entró en conexión con dos de las tradiciones filosóficas más importantes del siglo XX.

Estas dos tradiciones, que buscaron separarse profundamente desde principios de siglo, se relacionan con el tipo de filosofía que se desarrolló en los países anglosajones y en Alemania. La problemática empírica explica la recurrencia de la filosofía analítica en su etapa originaria (primera mitad del siglo XX) a pensarse como reflexión autorizada sobre la ciencia, mientras que ubico la dimensión trascendental como uno de los elementos centrales recuperados por la fenomenología alemana. Así, la primera de estas tradiciones adoptó como interés filosófico prioritario las estructuras conceptuales que, ateniéndose

⁶ Refiriéndose a la denominada teoría de los elementos de Ernest Mach, Habermas señala lo siguiente: "La tarea que se propone el positivismo —esto es, la fundamentación de una ciencia, entendida de manera objetivista en una ontología de los hechos— no puede ser resuelta por la teoría de los elementos de Mach, y no porque éste proceda de manera materialista, sino porque su materialismo primario amputa la cuestión epistemológica acerca de las condiciones subjetivas de la objetividad del conocimiento posible. La única reflexión que se permite es la que sirve para la autoeliminación de la reflexión sobre el sujeto cognoscente". Jürgen Habermas, *Conocimiento e interés*, versión castellana de Manuel Jiménez, José F. Ivars y Luis Martínez Santos, Madrid, Taurus, 1986, 348 p., p. 91.

a los elementos materiales que descubrimos a nuestro alrededor, dotan de exactitud a las representaciones científicas. De tal manera que por el tipo de orientación que adoptó la filosofía analítica se vio en la necesidad de llevar a cabo una recuperación del empirismo, por lo menos en su primera etapa, pero bajo un punto de vista que se interesa por las estructuras conceptuales que soportan toda referencia a lo real.

Con esto último fue adquiriendo relevancia el plano lingüístico. Precisamente, el *análisis* consiste en un trabajo de clarificación de los problemas filosóficos vía la clarificación de los aspectos lingüísticos y lógicos en que éstos se materializan.⁷ La tradición alemana, por su parte, puso el acento en el carácter trascendental del sujeto y en la profundización de la perspectiva apriorística. Por medio de la perspectiva apriorística, en opinión de esta tradición, se explicitan los procesos por los cuales la *conciencia* aprehende el mundo más allá de las cualidades del conocimiento científico. Sus diferencias teóricas, sus modos de tratamiento así como los nuevos problemas que intentaron resolver, pueden ser explicados atendiendo a los términos de su oposición. De ahí que la tradición anglosajona se pensó como una vertiente que se esforzaba por profundizar el interés filosófico sobre la ciencia, corrigiendo los “errores” que, según ella, adoptó la filosofía anterior.

Estos errores se hacían recaer en la perspectiva apriorística y en la problemática trascendental que se articuló alrededor del sujeto. Ambas cuestiones carecen de significado cognoscitivo y pueden ser relegadas a los planos valorativos, literarios o emotivos, pero nunca guardan relación con la ciencia. Representan lo contrario a la búsqueda de certeza, de estructura y de rigor científico. Una palabra resume el rechazo de la filosofía analítica a la tradición alemana: *idealismo*.⁸ Entiendo por idealismo aquella postura que parte de considerar al mundo existente como no verdadero, como falsa realidad, mientras

⁷ “La diferencia entre el resto de la filosofía y la filosofía analítica en torno del lenguaje es que la última concibe los problemas filosóficos como producto de malentendidos del lenguaje.” Fernando Álvarez Ortega, “Filosofía analítica: una caracterización básica”, *Revista de Filosofía*, México, Universidad Iberoamericana, año XXX, n. 88, enero-abril 1997, p. 26-53, p. 42.

⁸ “Por otra parte, la tradición del idealismo alemán había venido a parar —en Inglaterra y América— a lo que se ha descrito adecuadamente como ‘una continuación del protestantismo por otros medios’. Los idealistas se proponían salvar los ‘valores espirituales’ que el fisicismo parecía descuidar, invocando argumentos de Berkeley para liberarse de la sustancia material y argumentos hegelianos para liberarse del ego individual (al mismo tiempo que prescindían totalmente del historicismo de Hegel).” Richard Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, *op. cit.*, p. 157.

lo realmente verdadero descansa, ya sea en el ámbito de las representaciones mentales (lo pensable), ya sea en la conciencia originaria pura (lo subjetivo o el ego trascendente). Define, por tanto, una operación que va de lo propiamente aparente, lo material y contingente, hacia una interioridad, el sujeto trascendental, que la eleva y la concreta en la idea.⁹ El idealismo permitió a la tradición alemana volver a plantear el papel de fundamentación general como correspondiente al trabajo filosófico.

Ese papel, que se oscureció con el ascenso de las ciencias naturales, debía ser retomado por medio de una intensificación de la conciencia en el sentido de instancia constituyente de mundo. Siguiendo al idealismo alemán, en la medida en que la conciencia trascendental (la interioridad productora) es instancia constituyente puede ser pensada como conciencia originaria, es decir, como fundamento de toda experiencia posible. Para esta tradición el máximo inconveniente de la filosofía analítica consistía en su dependencia de una visión estrecha totalmente incapaz de acceder al sustrato originario. Al quedarse la tradición anglosajona en el horizonte limitado del objetivismo, digamos que en la naturaleza de las representaciones científicas, se incapacitaba desde luego para interrogar al origen de esas representaciones. La diferenciación creciente entre el plano trascendental y el polo objetual dio pie al establecimiento de una disputa de grandes vuelos entre aquellas dos tradiciones filosóficas: la oposición entre *idealismo* y *realismo*.

El realismo, también conocido como objetivismo, viene a ser el polo opuesto a la consideración realizada arriba respecto del idealismo. Su principio central afirma que el mundo no puede ser sólo una proyección de la conciencia originaria, pues es una estructura que existe de manera independiente de los sujetos y de las afirmaciones que éstos hacen para describirla. Pero el hecho de que se puedan hacer afirmaciones sobre los hechos materiales y objetivos de la realidad permite introducir el precepto de que existen representaciones verdaderas porque éstas recuperan sus propiedades y, por tanto, los explican, siendo las ciencias las formas más altas de representaciones verdaderas.¹⁰ Esta disputa fue central en el sentido de que ponía a discusión la naturaleza misma del conocimiento científico: si el punto de

⁹ Alfonso Mendiola, *Retórica, comunicación y realidad. La construcción retórica de las batallas en las crónicas de la conquista*, México, Universidad Iberoamericana, 2003, 431 p., p. 16.

¹⁰ Cfr. Hilary Putnam, *Las mil caras del realismo*, traducción de Margarita Vázquez Campos y Antonio Manuel Liz Gutiérrez, Barcelona, Paidós, 1994, 161 p.

partida era idealista, se ponía en entredicho la cualidad de representaciones verdaderas que pueden ser verificadas más allá de la intención subjetiva del científico; en el caso contrario, el empirismo supuestamente explicitaba la forma en que operaba el conocimiento objetivo siempre y cuando mantuviera a raya las implicaciones metafísicas que arrastraba el idealismo.

La filosofía del siglo XIX dispuso los términos de esta disputa, aunque para ella era evidente que la estructura del sujeto cognoscente delimitaba el condicionante trascendental y por tanto *a priori* de todo conocimiento posible. El planteamiento de la relación entre un polo trascendental y otro empírico no era fuente de problematicidad; lo fue más claramente para el siglo XX. La disciplina histórica se vio envuelta en esta disputa, de ahí el postulado de la *doble transparencia* señalado por Ankersmit y tratado en el capítulo anterior. Incluso para Richard Rorty la forma que adoptó esta discusión no consistió en otra cosa que en el desarrollo de dos tipos de actitudes diferentes respecto de la obra kantiana. De tal manera que a la tradición anglosajona le pareció a todas luces inconveniente la solución trascendental que se desprende de Kant. Dependiendo de una base tan resueltamente idealista, tal solución obligó a subsumir todo el edificio de la epistemología a criterios equivocados respecto de la naturaleza de la ciencia, siendo uno de ellos las denominadas “verdades sintéticas *a priori*”.

“En la tradición alemana, por el contrario, la defensa de la libertad y la espiritualidad mediante la noción de ‘constitución’ siguió en pie como misión distintiva de la filosofía.”¹¹ La defensa de la orientación trascendental recayó en una filosofía que se entendía a sí misma como un espacio de fundamentación mucho más amplio que el que ofrecía el conocimiento científico, mientras fuera del continente europeo se planteaba el problema de cómo reconducir a la filosofía a una forma de pensamiento más acorde con lo que la ciencia era. Buscando liberarse de las limitaciones idealistas, la filosofía anglosajona planteó un programa tendiente a establecer las formas lógicas de las proposiciones científicas. Frente al *giro trascendental* en el que se vio sumergida la filosofía desde Kant y Hegel, la posibilidad de encon-

¹¹ Richard Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, *op. cit.*, p. 153. En esta consideración, la filosofía analítica, es decir, la tradición anglosajona, resultó para la tradición alemana una vertiente rechazable debido a su carácter *no trascendental* y *antimetafísico*. En tal rechazo jugaba de manera importante una crítica a la reducción positivista del papel de la filosofía: ésta no podía ya ser sólo la contraparte reflexiva de la ciencia, tal y como quería el positivismo decimonónico, pues tenía que recuperar una visión más englobante y general de los aspectos culturales, visión que se encontraba obstruida por el énfasis epistemológico.

trar una salida por medio del *giro lingüístico*¹² se fue convirtiendo en una idea que ganaba rápidamente adeptos.

Lo que se percibió, particularmente a partir del periodo de entre guerras, fue que el pecado no consistía tanto en una falta de empiricidad, por un lado, o en un exceso de trascendentalismo, por el otro, sino en la labor inútil de complementar términos que irremediablemente conducían sólo a discusiones interminables entre posturas idealistas y realistas.¹³ Superar las limitaciones del idealismo e incluso los términos de la disputa era algo que sólo podía ser posible desde la mirada distante del filósofo, que, al enfocar a la ciencia, garantizaba un análisis clarificador respecto de las proposiciones lógicas que permiten al científico hablar del mundo. Al introducir en esa mirada filosófica sobre la ciencia las estructuras lingüísticas que soportan nuestras imágenes del mundo, se desliza un quiebre con las soluciones tradicionales, pues ahora ya no resulta satisfactorio de ninguna manera ni el supuesto de una conciencia originaria ni la correspondiente concepción naturalista del objeto (es decir, como lo *dado*).¹⁴ Esto se hará cada vez más evidente en los desarrollos que experimentó la tradición anglosajona.

La situación se presentó de manera muy diferente en la tradición alemana. Si bien en un primer momento sobrepasar los límites estrechos de la epistemología significó asumir el acuerdo de que la filosofía, encargada de estudiar “los aspectos formales o estructurales de nuestras creencias”, adquiere la función cultural de salvaguardar la integridad de las otras disciplinas, posteriormente se movió

¹² “A partir del ‘giro lingüístico’ la conciencia se vuelve impenetrable porque la conciencia sin lenguaje aparece como un ser incognoscible. Esta primera encarnación de la razón formulará el postulado: el pensamiento sólo existe objetivado en emisiones construidas lingüísticamente. Ya no se puede demostrar que se piense con recursos universales y prelingüísticos, como sostuvo la filosofía de la conciencia, sino que todo pensamiento se hace desde un lenguaje concreto, y por ello historizable. Lo social se convierte en lo cultural. Por tanto, ‘el giro lingüístico’ terminará hablando de racionalidades y no de racionalidad.” Alfonso Mendiola, “Las tecnologías de la comunicación. De la racionalidad oral a la racionalidad impresa”, *op. cit.*, p. 21.

¹³ Habermas arroja luz sobre esta contraposición, que no sería otra que expresión del dualismo propio de lo trascendental y de lo empírico, en los siguientes términos: “En la construcción de la teoría cobra predominio, bien la posición intramundana del sujeto, bien la posición que ocupa el sujeto trascendiendo al mundo. O bien trata el sujeto de entenderse en términos naturalistas a partir de lo que conoce como procesos en el mundo, o bien escapa de antemano a esta autoobjetivación declarando en términos idealistas como fenómeno básico de la vida consciente la relación misma del estar a la vez en y fuera del mundo, que cada acto de reflexión actualiza”. Jürgen Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, *op. cit.*, p. 29.

¹⁴ *Ibid.*, p. 55.

hacia otros horizontes reflexivos.¹⁵ Revisando los alcances de la filosofía hegeliana, encontró en el espíritu objetivo y en el proceso de su superación los medios por los cuales volver a plantear la cuestión de la autocomprensión.¹⁶ De tal forma que la filosofía fenomenológica llegó a sostener como reivindicación de largo alcance el que la autocomprensión, lograda por medios puramente reflexivos, resulta de una absoluta transparencia de uno consigo mismo y que transforma la *conciencia de sí* en un tipo de saber indudable más fundamental que cualquier saber positivo.¹⁷

Pero en su orientación propiamente hermenéutica paulatinamente se va desarrollando un ejercicio de autocrítica que coloca a la conciencia originaria bajo sospecha. Al calor de la inflexión que significaron los temas de la finitud, de la temporalidad y de la tradición cultural, enderezados contra las posturas trascendentales, la fenomenología adquirió un interés nuevo respecto de las materializaciones de la conciencia en el ámbito de la experiencia histórica, al tiempo que descubrió que sus concreciones en la práctica del mundo de la vida tenían como vía privilegiada al lenguaje. Cuando la fenomenología se transformó en filosofía hermenéutica, tanto la carga idealista como los supuestos de carácter trascendental se tornaron en cuestiones que debían ser dejadas atrás. También a la fenomenología le llegó el momento de la definición: rompiendo con las formas de pensamiento que le dieron cuerpo a su propio núcleo originario, encontró en el giro lingüístico el espacio donde proyectar su dimensión hermenéutica.

Desde aquí se abocó a profundizar un enfoque no epistemológico sobre el problema del conocimiento humano, aduciendo que las estructuras lingüísticas, aquellas que permiten la interpretación del mundo, son instancias que anteceden a la *actitud teórica de objetivación*. Esta actitud es lo propio de un sujeto aislado (la conciencia) que por medios reflexivos convierte en objeto aquello a lo cual se dirige. Para la hermenéutica, antes bien, la interpretación que se vuelve su materia de reflexión se encuentra referida a los procesos por los cuales aclaramos significados, siempre en ámbitos signados por la praxis social. La hermenéutica no se centra ya en la *conciencia trascendental*, como lo hizo la filosofía anterior, pues lo subjetivo no pertenece a una situa-

¹⁵ Richard Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, op. cit., p. 154.

¹⁶ Hans-Georg Gadamer, "Los fundamentos filosóficos del siglo XX", en *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y posmodernidad*, 3a. edición, compilación de Gianni Vattimo, traducción de Carlos Cattropi y Margarita N. Mizraji, Barcelona, Gedisa, 1998, p. 89-112, p. 94.

¹⁷ Paul Ricoeur, *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, 2a. edición, traducción de Pablo Corona, México, Fondo de Cultura Económica, 2002, 380 p., p. 28.

ción de libertad absoluta en tanto que está vinculada a la lengua y a la comunidad de hablantes con la que se comparte un mundo de significados.¹⁸

De manera paralela, la filosofía analítica logra desplazar de su centro de atención a los análisis lógicos de los discursos científicos, sustituyéndolos paulatinamente por los análisis sobre el habla común y los procesos comunicativos que le son correspondientes.¹⁹ Esto supuso un desplazamiento de su orientación epistemológica centrada en la cualidad referencial que guardan los lenguajes científicos. Para ambas tradiciones el *giro lingüístico* colocó en la palestra el viejo problema de las relaciones entre el pensamiento y su expresión lingüística, aunque aportando soluciones que se alejaron sustancialmente de las respuestas alcanzadas hasta el siglo XIX. Karl-Otto Apel, en su ya famoso trabajo intitulado *La transformación de la filosofía*, establece que la distinción entre pensamiento y lenguaje, presente ya desde Platón, alcanzó a las modernas filosofías del lenguaje por la vía de dos postulados complementarios. El primero consiste en una concepción del lenguaje que reduce su función a la pura capacidad de designación, de tal suerte que aquél tendría como objeto dar expresión pública a las ideas y conceptos o a los contenidos de carácter mental.

El segundo afirma que estas expresiones lingüísticas son traducciones externas, o si se quiere, expresiones superficiales de los actos internos que se producen al nivel de la conciencia. Tanto uno como el otro derivan en una *estrechez abstractiva* del lenguaje que lo reduce a una simple función instrumental y secundaria.²⁰ Pero desde el *giro*

¹⁸ Hans-Georg Gadamer, "Los fundamentos filosóficos del siglo XX", *op. cit.*, p. 111. En esta misma página, Gadamer formula el siguiente apunte respecto de cómo, despojando de privilegios a la conciencia trascendental, se termina despojando a la filosofía de atributos especiales: "También está presente aquí la crítica que nuestro siglo lleva a cabo contra el espíritu subjetivo. Es evidente que lengua y concepto se hallan tan estrechamente unidos que la opinión que sostiene la factibilidad de 'usar' los conceptos, es decir, por ejemplo, 'a esto le doy un nombre', rompe casi siempre la perentoriedad del filosofar. La conciencia individual no posee tal libertad, si es que quiere conocer filosofando. Está vinculada con la lengua, que no es solamente de los hablantes, sino del coloquio que las cosas mantienen con nosotros".

¹⁹ Fernando Álvarez Ortega, "Filosofía analítica: una caracterización básica", *op. cit.*, p. 37.

²⁰ Karl-Otto Apel, *La transformación de la filosofía*, 2 v., versión castellana de Adela Cortina, Joaquín Chamorro y Jesús Conill, Madrid, Taurus, 1985, v. II, p. 134 y s. En el mismo sentido, Juan José Acero, comentando la obra de Apel, escribe lo siguiente: "La intencionalidad del lenguaje, diríamos hoy con el término acuñado por Brentano, es prestada; la intencionalidad de la mente es originaria. Si se asiente a semejante concepción de las relaciones entre lenguaje y pensamiento, la conclusión es inequívoca: la filosofía del lenguaje es un capítulo de la filosofía de la mente". Juan José Acero, "La recepción de la filosofía analítica por Apel: el significado y su validez", en *Discurso y realidad. En debate con K.-O.*

lingüístico el lenguaje es asumido como una institución social que permanece externo a la conciencia y, por tanto, expresa el mundo de relaciones en que viven los seres humanos; depende entonces del contexto práctico en el que se usa. Desde el impulso contextualista que vendría a caracterizar al horizonte de pensamiento de la segunda mitad del siglo XX, la razón deviene en instancia encarnada siempre en un lenguaje.²¹ Recordemos una de las tesis fuertes de la hermenéutica, sobre todo en Gadamer: la universalidad del lenguaje supone pasar a una nueva instancia donde pensamiento y lenguaje se unifican. Pensar, por tanto, no es una operación que pueda reconducirnos a la *conciencia como interioridad constituyente*, más bien señala un rasgo fundamental que toca el corazón mismo de la filosofía: es *uso de un lenguaje*.

Y esto se reveló como algo crucial para ambas tradiciones. Así, la hermenéutica deja de lado el problema del ser como conciencia trascendental, alentando un punto de vista que ve en toda comprensión, incluyendo la comprensión del ser, un acontecimiento de carácter lingüístico. En ese sentido, la cuestión del fundamento es desplazada por la cuestión de la comprensión del mundo lingüísticamente mediada y realizada como instancia constituyente. De manera paralela, la filosofía analítica sustituye las experiencias de la conciencia por la relación comunicativa que entablan los sujetos hablantes. Este aspecto de la transformación de la filosofía, es decir, el *giro lingüístico*, termina por desmentir el rasgo que subyace a la relación entre lo trascendental y lo empírico: el espacio de la interioridad subjetiva frente al espacio de la exterioridad objetual. Podría decirse que sólo puede reconocerse el ámbito de la exterioridad, pues el significado de una expresión no consiste en la captación de un contenido mental o subjetivo ni en su referencia material perceptible. Lo que está en juego, más bien, es el contexto del diálogo y de los intercambios lingüísticos, esto es, la naturaleza hermenéutica del lenguaje.

Es en el medio lenguaje donde se producen los juegos de la interacción humana, donde cristalizan los discursos y los acuerdos, haciendo posible las interpretaciones de la experiencia, los propios conceptos y nuestras imágenes del mundo. Por tanto, lo que se sostiene

Apel, edición de Domingo Blanco Fernández, José A. Pérez Tapias y Luis Sáez Rueda, Madrid, Trotta, 1994, 270 p., p. 115.

²¹ "El siglo XX, al encarnar la razón en el lenguaje, empezó a explicar el saber científico de manera sociohistórica. Este tipo de observación de la ciencia poco a poco dejaría de ser filosófico y se convertirá en sociológico." Alfonso Mendiola, "Las tecnologías de la comunicación. De la racionalidad oral a la racionalidad impresa", *op. cit.*, p. 21.

ne en la actualidad es que es un elemento social historizable, es decir, el lenguaje, el que actúa como espacio constituyente del pensamiento. Para decirlo de otra manera, el rendimiento del lenguaje desaloja al rendimiento de la conciencia, donde aquél deja de ser revestimiento secundario de una intelección ya realizada de antemano en el ámbito de las ideas. Con ello el *a priori* del lenguaje viene a sustituir al *a priori* de la conciencia. En suma, los dos principios centrales que parecían gobernar toda posible meditación sobre el conocimiento científico, la cualidad trascendental del sujeto cognoscente y la objetividad que pertenece a la órbita de las representaciones científicas, se fueron desvaneciendo en el seno de las dos grandes corrientes que supuestamente estaban encargadas de garantizar su continuidad hacia nuevas modalidades filosóficas.

Filosofía analítica y hermenéutica: la superación de la temática cognitiva

Por un lado, el acento trascendental y apriorístico se fue perdiendo para una hermenéutica que, en diálogo con su propia tradición (la hermenéutica romántica pero también la filosofía idealista), se encontró con la necesidad de afirmar más bien la distancia que la separaba de ella. Por otro, el objetivismo que ejercía soberanía en el terreno de las proposiciones científicas, primero, bajo la forma certera en que éstas captaban lo real; segundo, bajo la estructura conceptual cuya concordancia entre enunciados estaba asegurada de manera lógica, se diluyó también para esa filosofía analítica cuando se dio cuenta de que no quedaba en pie casi nada de su venerable tradición empirista. En ambos casos, el desvanecimiento de esos dos principios como efecto del *giro lingüístico* significó una súbita superación de los límites más o menos claros de la epistemología, y digo súbita si tomamos en cuenta la rapidez que tomó el proceso: unos cuantos decenios, quizá no más de cinco. Pero la superación no tomó la forma de una resolución de los problemas pendientes de orden cognitivo con instrumentos teóricos de aclaración más afinados.

La insatisfacción con la epistemología movilizó el proceso de superación como un sobrepasar sus límites estrechos, introduciendo una expansión reflexiva y un conjunto de problemáticas que, desde la óptica de la filosofía de la ciencia, no tenían relevancia teórica. Lo que sin duda fue motivo de algo más que una inquietud para la filosofía analítica dado que, desde los primeros momentos del *empirismo lógico*, proclamó su fidelidad a la tarea de encontrar nuevos caminos para

la fundamentación teórica de la ciencia, aunque esto haya sido por medio de un análisis aclaratorio de las proposiciones detrás del cual se destacaba su función referencial. Lo paradójico resulta en que esas dos tradiciones, enfrentadas a partir de la coyuntura que ha sido descrita al principio de este capítulo, terminaran el siglo XX tan cercanas, compartiendo intereses y problemas, enfoques, estilos y hasta vocabulario filosófico. No sería aventurado el suponer que dicha superación de los marcos tradicionales de la teoría del conocimiento fuera producto de un deslizamiento hermenéutico de la filosofía analítica, hasta el punto que terminó con las resistencias que comprensiblemente se le opusieron en su seno.

Pero está también el caso opuesto, es decir, una constante utilización de la hermenéutica de los instrumentales analíticos más vistosos; por ejemplo, la teoría de los actos de habla o las aportaciones de Wittgenstein respecto de los juegos de lenguaje. Con el fin de establecer un mejor entendimiento sobre la confluencia de estas dos tradiciones filosóficas en cuanto a su recurrencia pragmática, en lo que sigue retomaré un argumento de Richard Rorty. En el capítulo anterior afirmé que la epistemología y su aplicación regional, la teoría de la historia, se preciaban de ejercer una función de conmensurabilidad explicable sólo por su deseo de alcanzar un fundamento invariable de todo conocimiento posible. Esa función consistía en traducir las aportaciones particulares de los discursos factuales a un principio que les es común y que no resulta factual. Desde el terreno común parecía indudable que las desviaciones existentes en las afirmaciones factuales, o sea, los desacuerdos presentes entre discursos específicos, encontraban resolución.

Decir que desde el terreno común se posibilitaba solventar los desacuerdos es, para Rorty, decir que existen “fundamentos que sirven de base común para juzgar las pretensiones de conocimiento”.²² Si los enunciados factuales son de naturaleza contingente, el ejercicio de conmensurabilidad determina un fondo no contingente desde el cual medir la desviación producida por aquéllos y corregirla por medio de la base común. En el polo opuesto, la inconmensurabilidad se presenta como una situación en la que, no existiendo ese fondo no contingente y no habiendo por tanto manera de resolver los desacuerdos, los discursos científicos se ven impelidos hacia el relativismo. Pero si se superan los criterios epistemológicos queda poco margen de duda para pensar que sale indemne la función de conmensurabilidad.

²² Richard Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, op. cit., p. 289.

Si bien en la primera etapa de su giro lingüístico, la filosofía analítica se esforzó por mantenerla al suponer que el lenguaje altamente formalizado proporcionaba un esquema universal desde el cual aclarar todo contenido proposicional, su posterior deslizamiento por la vía hermenéutica terminó con toda duda al respecto. ¿Por qué? Para Rorty hay en ello involucrado un cambio radical en el tipo de racionalidad que ha gobernado a la filosofía desde el siglo XVII. El que pueda ser aislado un fundamento por medios filosóficos significó lo propio de una racionalidad que se esfuerza por salir de los desacuerdos. Ellos son sólo producto de particularismos, de situaciones singulares que nos atan al marco estrecho de los dogmas y de los prejuicios. Se circunscribe así el nivel de la simple opinión, es decir, de la *doxa*.

Lo racional consiste en el camino inverso: superar particularismos es acceder a un conocimiento del conjunto, a una visión de la totalidad tal y como vimos al inicio de este capítulo. Desde ahí se torna claro cómo cada elemento singular se encuentra conectado a una misma base y es entonces posible revisar sus relaciones. Tal es el camino que nos conduce a la ciencia, a la *episteme*, es decir, a ese nivel en el que las proposiciones se encuentran respaldadas por un marco de justificación a diferencia de la simple opinión. El filósofo tendría asignada la tarea de guardián de una racionalidad así planteada, cuyo principio está conformado por un *punto de partida neutral* que permite revisar y legitimar las opiniones personales de cada uno. Según Rorty, este punto de partida neutral aporta un *método* eficaz para discriminar las afirmaciones personales, es decir, particulares.²³ Pero resulta que la hermenéutica sostiene otro tipo de racionalidad, una que no consiste en descubrir un fundamento incondicionado con el cual cubrir las distancias entre los particularismos, que no supone que el conocimiento aportado por la neutralidad del supuesto método posibilita resolver las diferencias de opinión. Es, en suma, una racionalidad del diálogo que asigna un papel diferente al filósofo: *intermediario entre discursos*. Rorty delimita esas dos formas de racionalidad de la siguiente manera:

²³ “Los intentos de reemplazar la opinión por el conocimiento se ven siempre frustrados por el hecho de que lo que cuenta como conocimiento filosófico ello mismo parece ser objeto de opinión. Un filósofo que tiene puntos de vista idiosincráticos sobre los criterios de eficacia filosófica no deja, por ello, de ser visto como un filósofo [...]. Ante esta situación, uno se siente tentado a definir la filosofía como la disciplina en la que se busca el conocimiento pero sólo se pueden encontrar opiniones.” Richard Rorty, *El giro lingüístico. Dificultades metafilosóficas de la filosofía lingüística, seguido de Diez años después y de un epílogo del autor a la edición castellana*, introducción y traducción de Gabriel Bello, Barcelona, Paidós, 1990, p. 48-49.

Creo que la idea de que la epistemología, o alguna disciplina que la suceda adecuadamente, es necesaria para la cultura confunde dos papeles que puede desempeñar el filósofo. El primero es el del intermediario socrático entre varios discursos. En su tertulia, por así decirlo, se consigue que los pensadores herméticos abandonen sus prácticas encerradas en sí mismas. En el curso de la conversación se llega a compromisos o se trascienden los desacuerdos entre discursos y disciplinas. El segundo papel es el de supervisor cultural, que conoce el terreno común de todos y cada uno —el rey— filósofo platónico que sabe lo que están haciendo realmente todos los demás tanto si lo saben ellos como si no, pues tiene conocimiento del contexto último (las Formas, la Mente, el Lenguaje) dentro del que se están haciendo. El primer papel es el adecuado para la hermenéutica, el segundo para la epistemología.²⁴

El papel de *supervisor cultural* requiere de una previa objetivación del mundo para, posteriormente, validar las pretensiones de cada afirmación individual. Para el *intermediario* no hay forma de objetivar al mundo pues lo que tenemos delante, por así decirlo, son conjuntos de afirmaciones que sólo pueden alcanzar validez de manera intersubjetiva. Esta segunda modalidad, la validación por medios intersubjetivos, consiste en un estorbo para el supervisor cultural, y si no se puede desechar totalmente se le tolera como forma subordinada a la validación objetiva. De forma que todo enunciado puede ser revisado teniendo en cuenta sólo sus pretensiones de verdad o falsedad, sin inmiscuir a las relaciones intersubjetivas desde las cuales se emiten. Para Habermas es la racionalidad comunicativa la que se deja ver en el segundo procedimiento y ella se establece desde las condiciones que han de cumplirse para alcanzar un consenso además de los criterios que miden sus pretensiones de validez, criterios que no responden en última instancia a procesos de objetivación.

Al nivel de las condiciones resalta el hecho de que cada participante en el diálogo se encuentra determinado por “un saber de fondo” común, un mundo, pero que no resulta equiparable al mundo objetivado que se expresa a través de aserciones descriptivas, esas que pueden validarse en términos de verdadero o falso. Se trata de un mundo, dice Habermas, que no es *falseable*. Este mundo no falseable es el marco para que los participantes puedan lograr entendimiento respecto de lo que sucede en el mundo.²⁵ Cuando se presentan disensos,

²⁴ Richard Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, op. cit., p. 289.

²⁵ “Según este modelo, las manifestaciones racionales tienen el carácter de acciones plenas de sentido e inteligibles en su contexto, con las que el actor se refiere a algo en el mundo

es decir, cuando no se llega a una situación de consenso, la comunicación continúa dando cabida a la revisión crítica de las afirmaciones por medios argumentativos. Es dable afirmar, entonces, que la filosofía analítica dio los pasos necesarios para acercarse a este modelo de racionalidad comunicativa, despojándose del ejercicio de conmensurabilidad propio de la epistemología.

En su nueva orientación encontró que las formas del diálogo social no sólo tienen injerencia en los procesos cognitivos sino que le son determinantes, y esto a contrapelo de la primacía epistemológica que la definió como corriente de pensamiento. Si en su lucha contra la metafísica y la filosofía idealista les había contrapuesto aquellas modalidades a partir de las cuales se construyen enunciados verdaderos, queriendo suprimir con ello sus modos confusos de lenguaje y la carencia de significado de sus tesis filosóficas, descubrió en la problemática abierta por la racionalidad comunicativa recursos críticos de una dimensión mucho más amplia y al mismo tiempo más radicales.²⁶ Mientras la fenomenología, transformada a golpes de hermenéutica, pudo solventar desde ella los serios inconvenientes que acarrea por sus raíces trascendentales e idealistas.

El argumento de Rorty tiene su punto fuerte al sacar a la luz la emergencia de nuevas formas de racionalidad: las *racionalidades procedimentales*. El papel del supervisor cultural se sostiene sólo por la suposición de que está armado de una razón que organiza los contenidos del mundo, como señaló Habermas.²⁷ Esto alude a un proceso por el que pasó la filosofía moderna y el pensamiento contemporáneo en general: la sustitución de una razón con atribuciones de totalidad (razón absoluta) a una serie de racionalidades restringidas a su espacio de operación. Mientras la primera se piensa como material o sustancial dado que el mundo es una sustancia racionalmente estructurada, sus contenidos son recuperados por un sujeto que participa del mismo orden racional. Pero las racionalidades procedimentales sólo pue-

objetivo. Las condiciones de validez de las expresiones simbólicas remiten a un saber de fondo, compartido intersubjetivamente por la comunidad de comunicación [...]. Funciona más bien como una especificación no corregible de las relaciones que en principio se dan entre las experiencias que los perceptores tienen en común sobre lo que cuenta como un mismo mundo." Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa, I. Racionalidad de la acción y racionalización social*, versión castellana de Manuel Jiménez Redondo, México, Taurus, 2002, 517 p., p. 31.

²⁶ Para tener una idea de los acuerdos y desacuerdos de Rorty respecto de la racionalidad comunicativa habermasiana, véase Richard Rorty, *El pragmatismo, una versión. Antiautoritarismo en epistemología y ética*, traducción de Joan Vergés Gifra, Barcelona, Ariel, 2000, 304 p., p. 82 y s.

²⁷ Vid. *supra*, nota 1.

den depender de la operación restringida en la que tienen lugar; esto es, de las formas prácticas que se ponen en juego en espacios limitados, de ahí que también sean conocidas como *racionalidades formales*. En otras palabras, las racionalidades dependen de los contextos en que se ubican y de los conjuntos de procedimientos que no sólo definen al campo científico, sino que retroceden por detrás de él al recuperar los modos racionales del diálogo social.²⁸

Hay todavía otras cuestiones que me interesa resaltar en esta convergencia y en las que se percibe una mayor implicación para el saber histórico. Si la filosofía analítica, por así decirlo, se hermeneutizó y la hermenéutica se dejó invadir por la analítica, ello probablemente no sea más que el indicio de algo que modificó sustancialmente al conjunto vasto de la filosofía contemporánea y que fue paralelo al tema de la nueva racionalidad, a saber, su inmersión como forma de pensamiento en la esfera de la historicidad. Si esto es así, entonces tanto la hermenéutica como la filosofía analítica pueden ser caracterizadas como *historicistas* y en un sentido en el que probablemente estaría de acuerdo Rorty. Por supuesto, la noción de *historicismo* es toma en sentido filosófico amplio, no como caracterización de una vertiente historiográfica particular. En este último caso se ha utilizado la noción de *historismo*. Historicismo se entiende en oposición a los planteamientos ontológicos tradicionales que parten de la problemática del ser como presencia indiscutible o también como esencia.

La metafísica desde Platón supuso que la instancia contingente, es decir, histórica, no podía tener cualidad alguna en la resolución de los problemas filosóficos, dado que éstos estaban referidos no a la apariencia sino a la capa de esencialidades que la determinaba (mundo verdadero). El rompimiento con los marcos metafísicos permitió abandonar toda pretensión esencialista y enmarcar los productos humanos en un horizonte histórico sólo desde el cual adquieren significación.²⁹ También aquí se juegan cosas importantes respecto de la relación de estas dos tradiciones con la epistemología y con los postulados desde los cuales se diversificaron. Recordemos que una de las condiciones que exigía la epistemología era un sustrato ahistórico para examinar los procesos cognitivos.³⁰ Su explicación radicaba en considerar que las estructuras en las que tienen lugar estos procesos no po-

²⁸ Jürgen Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, op. cit., p. 48.

²⁹ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*. *Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, traducción de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, Salamanca, Sígueme, 1977, 687 p., p. 454.

³⁰ Richard Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, op. cit., p. 18.

dían ser temporalmente dependientes, dado que su rigor tenía que estar en relación inversamente proporcional a su conexión con elementos contextuales.

De ahí sus múltiples reservas y objeciones al nominalismo o al relativismo, tachados por lo general de aquello que resultaba lo más grave para esta teoría: estar anclados en una perspectiva *historicista*. Se sigue de lo anterior que, por los inconvenientes historicistas, los contenidos teóricos podían ser oscurecidos por aspectos de índole práctica, siendo éstos totalmente extraños a la naturaleza epistémica del conocimiento científico. Por su parte, la afirmación de trascendentalidad pasaba necesariamente por la desvinculación de los estratos originarios, en particular la subjetividad constituyente, de aquellos elementos empíricos que estorbaban su delimitación precisa. Piénsese en ese proceso eidético por el cual se dejaba aparecer la instancia del ego trascendental, limpiando el camino de toda adherencia empírica. La discusión de la fenomenología con la psicología se reducía precisamente a eso, la cualidad empírica de esta última y por la cual debían ser desvinculadas.

En la tradición idealista de la fenomenología hasta antes de su conversión hermenéutica se presentan evocaciones indudablemente platónicas. Su preponderancia por lo universal, necesario y supratemporal, reduce el espacio de lo contingente a un conjunto de apariencias que no se ve cómo puedan afectar a las instancias originarias. Aunque a la aparición y desarrollo de las ciencias del espíritu se le deba la introducción de una perspectiva mundana, cosa no presente en las operaciones sintéticas que se localizan en el ámbito de las ciencias naturales, ello no condujo a un mentís del idealismo. Su procedimiento fue sustituir las operaciones sintéticas por el concepto de vivencia, pretendidamente más adecuado para las ciencias del espíritu. Así, los productos del espíritu humano y que se resumen en la cultura, fueron comprendidos como instancias preestructuradas alcanzando de esta manera dignidad trascendental. Si a esto le agregamos su consideración antropologizante sobre la naturaleza humana como estrato invariable y colocado frente a sus manifestaciones culturales variables, cosa que por lo demás da origen a un campo objetual claramente diferente al que pertenece a las ciencias naturales, se profundizan sus alcances idealistas.

Para las posturas críticas el *historismo* decimonónico ejemplificó los inconvenientes de llevar al campo de la investigación histórica presupuestos de corte idealista como los anteriores, pues aquél termina sustrayendo elementos contingentes del mundo para reconducirlos “al

proceso de constitución del mundo”.³¹ Resumiendo, para la filosofía analítica en su etapa de empirismo lógico, la historicidad debía rechazarse pues invariablemente introduce un relativismo injustificado de carácter subjetivo en aquello que sólo podía ser justificado teórica y formalmente, mientras la fenomenología la rechazaba precisamente por lo contrario, es decir, por ocultar la subjetividad constituyente. Recusando una y otra esos índices de ahistoricidad que guardaban sus correspondientes tradiciones terminaron por aceptar su involucramiento en el campo de la finitud.

Para la fenomenología, la argumentación desarrollada por Heidegger en *Ser y tiempo* estableció el momento de la inflexión: el *Dasein* subraya una problemática filosófica de nuevo tipo, en donde la subjetividad queda despojada de atributos trascendentales y se ve entregada a las dimensiones de historicidad que se desprenden de su situación en el mundo. La implicación general alcanza a romper con la filosofía del sujeto, dado que desde el *Dasein* se replantea la cuestión de la intersubjetividad, en un primer momento considerado todavía desde un plexo de mónadas individuales generadoras de mundo, para después trasladar la cuestión al medio del lenguaje. La hermenéutica posterior a Heidegger se encargará de profundizar el énfasis en la historicidad por la vía de un lenguaje que se resiste a la absolutización.³²

En el otro campo, el reconocimiento de la historicidad como marco determinante en la producción de conocimientos científicos, adquirió, para la filosofía analítica, el carácter de un pensamiento postempirista, e incluso postanalítico como en el caso de Rorty.³³ Digamos que la neutralidad valorativa que salvaguardaba la búsqueda de objetividad, esa posibilidad de reproducir los condicionantes empíricos que están del lado del objeto con herramientas representacionales, quedó desplazada por la consideración inversa. Los contextos sociales y culturales, los espacios de la praxis social y sus formas comunicativas, y aun más, los procesos de fabricación de las representaciones que guardan con aquéllos relaciones complejas, definieron las líneas centrales para otra clase de filosofía de la ciencia. La obra de Thomas S. Kuhn permite seguir la concreción de la transformación de la filosofía ya que sintetiza los tres rasgos que he desarrollado— giro lingüístico, enfo-

³¹ Jürgen Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, op. cit., p. 51.

³² Cfr. Richard Rorty, *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, traducción de Jorge Vigil Rubio, Barcelona, Paidós, 1993, 280 p., p. 49 y s.

³³ Jürgen Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, op. cit., p. 15.

que pragmático y reconocimiento de la historicidad— en otro tipo de tratamiento respecto del conocimiento científico.

El vuelco pragmático de la filosofía de la ciencia y la metáfora

Entroncando estos postulados en la obra de Kuhn, la historia de la ciencia adquirió el rango de una disciplina que no sólo aclaraba los procesos de constitución de las ciencias modernas, sino que, al mismo tiempo, resolvía los problemas que la epistemología dejó pendientes o que simplemente no podía encarar. La filosofía de la ciencia tradicional apostó por resolver las cuestiones teóricas involucradas al nivel de las representaciones científicas, mientras que para Kuhn la historia aportaba un enfoque que rompía con sus idealizaciones: la primera trabaja desde un ideal de ciencia (lo que debería ser la ciencia en todo tiempo y lugar), la segunda desde lo que la ciencia *era* en un momento determinado y en un contexto específico. Las dimensiones pragmáticas de la historia de la ciencia son innegables: introduciendo aspectos de praxis precientífica en los territorios de la praxis científica, acotó las atribuciones que la teoría pura pretendía dominar.

Desde entonces, la filosofía de la ciencia sobrevivió impulsando una autorreflexión de corte muy diferente y desarrollada desde los límites de cada forma de saber.³⁴ Esto termina en un postulado que ya nos parece obvio: si hay un fundamento del conocimiento no puede ser otro que uno de carácter social, donde la praxis cotidiana se especifica desde las relaciones que se establecen entre el mundo y las personas. Como uno de los efectos más importantes que se desprendieron de la obra de Kuhn, y que algo debe decir a la ciencia histórica, se

³⁴ Para Habermas la filosofía de la ciencia, obligada a renunciar a la primacía teórica terminó por renunciar también a la búsqueda de un acceso privilegiado a la verdad. En esta renuncia se deja ver una modificación profunda de las relaciones entre teoría y praxis. En sus propias palabras: “Desde esa situación [se refiere a esa doble renuncia] puede, entonces, el pensamiento filosófico *volverse* a la ciencia en conjunto e impulsar una autorreflexión que vaya más allá de los límites metodológicos y de la teoría de la ciencia y que —en un movimiento opuesto al de las fundamentaciones últimas del saber, que la metafísica pretendió— traiga a la luz los fundamentos de sentido que la formación de las teorías científicas tienen en la práctica precientífica. El pragmatismo desde Peirce a Quine, la hermenéutica filosófica desde Dilthey a Gadamer, también la sociología del conocimiento de Scheler, el análisis husserliano del mundo de la vida, la antropología del conocimiento desde Merleau-Ponty a Apel y la teoría postempirista de la ciencia desde Kuhn han venido sacando a la luz tales relaciones internas entre génesis y validez. Incluso los rendimientos cognitivos esotéricos tienen raíces en la práctica del trato precientífico con cosas y personas. Queda sacudido el primario clásico de la teoría sobre la práctica”. *Ibid.*, p. 60.

encuentra la inversión en las formas de tratamiento reflexivo respecto del conocimiento en general. Éste ya no puede ser abordado desde la autonomía de la razón teórica o desde el prestigio de una verdad obtenida metódicamente y validada sólo por criterios empíricos, pues el reto consiste, precisamente, en pensar al conocimiento por fuera de la epistemología convencional, cosa que debe alterar el *status* de la teoría de la historia.

Al reconocer la importancia de los ámbitos prácticos en la emergencia y desarrollo de las ciencias, una obligación reflexiva y una contingencia radical se convierten en las dos coordenadas centrales para otra forma de filosofía de la ciencia. Curiosamente, es la historia de la ciencia a partir de Kuhn la que aporta ambas dimensiones. Porque su labor consiste tanto en una historización de la lógica de la ciencia como de la filosofía misma, el cúmulo de desplazamientos operacionales determina ahora lo que ayer era tema de reflexión epistemológica. Demostrando que las ciencias no pueden escapar del marco aportado por la historia, se llega a una consecuencia que cambió el rostro de la filosofía analítica: sus condiciones de posibilidad ya no se localizan al nivel de un fundamento apriorístico, ni siquiera por el lado objetual; ellas están en relación más bien con un trasfondo —*a priori histórico* lo denominó Foucault— en el que los episodios temporales corresponden a los marcos de su legitimidad.

La vía adoptada, como puede notarse, es aquella que va del ámbito de la teoría y de la cualidad objetiva de las representaciones a la práctica como régimen de procedimientos convencionales, esto es, el espacio de la *operación científica*. La transformación de la filosofía, dibujada desde las dos tradiciones más importantes para la ciencia histórica, significó un abrupto quiebre de las convenciones epistemológicas. En este quiebre la superación de la metafísica jugó un papel central, tal y como he querido mostrar, inmiscuyéndose en ello tanto la fenomenología como la filosofía analítica, aun tomando en cuenta las diferencias que a principios del siglo XX eran tan evidentes y que se fueron diluyendo.

Por otra parte, cabe destacar una última convergencia quizá más sorprendente que las anteriores y que fue saliendo a la luz como efecto de este quiebre. En el desapego a la epistemología, por un lado, y en la distancia que se alcanza en relación con las posturas trascendentales e idealistas, por otro, la metáfora va emergiendo con un rango de temática filosófica importante. Destaca en el trabajo analítico su rechazo frontal a la metáfora debido a la prioridad que le otorgaba a los lenguajes formalizados y a los temas del empirismo. Previamente

la filosofía analítica había definido desde el modelo de lenguaje ideal los discursos científicos. Este modelo neutral permitiría encontrar una *sintaxis lógica de las proposiciones* por debajo de la *sintaxis histórico-gramatical*, corrigiendo con ello los errores en las emisiones lingüísticas. Si los discursos científicos correspondían al modelo de sintaxis lógica, es decir, eran lenguajes lógicamente correctos, los inconvenientes del habla ordinaria resultaban de la ignorancia de tal estructura profunda.³⁵

La ambigüedad y la falta de significado literal en las expresiones comunes impiden los procesos cognitivos dado que éstos sólo se pueden alcanzar por medio de lenguajes lógicamente correctos, es decir, que expresan significado literal. La imposibilidad de expresar significado literal en los lenguajes naturales le viene de su naturaleza metafórica. Con esta problemática parecía claro que sólo en los lenguajes científicos se encontraba la posibilidad de designar lo real, vía significados literales conectados a referentes no lingüísticos. Pero en su vuelco hacia el habla ordinaria, las reservas previas que se expresaron a lo metafórico como modelo de todo lenguaje impropio, que termina obstaculizando la cognición, fueron levantadas. Cobrando cualidades insospechadas o más bien reprimidas en la historia moderna de la filosofía, la metáfora llegará también en su momento al terreno de los lenguajes científicos altamente formalizados.

Mientras la fenomenología se había mostrado indiferente a las críticas que se le dirigieron desde los bandos contrarios, y no excepcionalmente desde la filosofía analítica, debido al carácter metafórico que predominaba en su vocabulario. La metáfora y la metafísica habían estado bajo sospecha de confabulación desde mucho tiempo atrás. Se entiende que el vocabulario de la metafísica comparte con el habla común la ignorancia respecto de esa estructura profunda de sintaxis lógica. La preponderancia metafórica que presenta tal vocabulario se debe al hecho de que es un lenguaje que espera ser corregido lógicamente; cuando se corrija, es decir, cuando se convierta en lenguaje lógico, los problemas que plantea y que considera significativos (la subjetividad constituyente, por ejemplo) desaparecerán automáticamente al desvelarse su grado de insignificancia o de confusión lingüística.³⁶

³⁵ Richard Rorty, *El giro lingüístico*, op. cit., p. 58.

³⁶ Rorty señala que la acusación más seria que se le formuló a la metafísica (y por tanto a la metáfora) es que no recurría a enunciados significativos, dado que éstos provienen sólo de dos procedimientos a los que no puede recurrir, *la derivación a partir de definiciones y axiomas y la verificación empírica*. De ahí que Carnap establezca la tesis de que la filosofía es una rama de la lógica. Al respecto señala Rorty: "Esta tesis era en sí misma un reflejo de la con-

Ahora bien, la convergencia de la fenomenología hermenéutica con la filosofía analítica se presenta en los dos postulados que, constituidos por la reflexión epistemológica, signaron su disyunción. En cuanto al primero, el proceso metafórico adquiere relevancia en el seno de las relaciones que guarda un sujeto con el mundo: en un caso, la imagen de una relación inmediata y sin interferencia entre el sujeto cognoscente y el objeto por conocer pierde relevancia; en el otro, el mundo de la experiencia histórica determina los horizontes subjetivos en los que se mueven las personas sin que ese mundo sea susceptible de objetivación absoluta. En cuanto al segundo, las representaciones quedan inmersas en una perspectiva por la cual, desde la no inmediatez de la realidad, la objetivación por medios discursivos resulta imposible. Para ambas tradiciones filosóficas los sistemas de mediación, fundamentalmente el lingüístico, constituyen los referentes de las palabras que usamos para hablar de las cosas. Con esto se pone en entredicho a esa añeja teoría de la verdad como correspondencia directa entre enunciado y realidad. De ahí a la consideración de que la base de las representaciones es de carácter metafórico sólo hay una pequeña distancia.

El cambio de las creencias: la inclusión de la metáfora en el campo científico

En lo que sigue voy a mostrar brevemente un ejemplo que, en mi opinión, resulta ilustrativo de cómo alcanzaron concreción las modificaciones de esos dos postulados (la dualidad sujeto-objeto y la objetividad de las representaciones) en relación con la metáfora. De nueva cuenta el ejemplo está tomado de Kuhn; aquí asumiré sin discusión que su obra puede ser enmarcada en la tradición de la filosofía anglosajona y por tanto se le puede observar como signo de otra disposición más general hacia la ciencia. Posteriormente trataré esta cuestión con más

vicción de Carnap de que los filósofos decían las extrañas cosas que decían porque no entendían la 'sintaxis lógica del lenguaje' [...]. Tanto Carnap como Ayer sostienen que el mismo tipo de análisis que desvela la confusión de Heidegger mostraría que ciertas proposiciones son (cognitivamente) significativas y otra no. De lo que nadie se dio cuenta en aquel periodo (la mitad de los treinta) fue que el único procedimiento de Carnap para decidir si un lenguaje dado era lógicamente correcto consistía en si sus proposiciones eran o no susceptibles de verificación (o confirmación) por uno y otro de los métodos mencionados antes. En consecuencia, ni unos ni otros vieron que la pregunta '¿existen proposiciones significativas que no son susceptibles de verificación (o confirmación) por cualquiera de los métodos estándar?', no era en sí misma una pregunta que pudiera ser contestada sin circularidad por la 'lógica' ".
Ibid., p. 56-57.

detalle desde la óptica de la hermenéutica contemporánea. Ahora bien, para Thomas S. Kuhn, el que se haya sostenido la imagen tradicional de la ciencia prácticamente inalterable hasta la primera mitad del siglo XX se debe a un cuerpo de creencias común que no había sido ni tematizado ni, por tanto, objeto de cuestionamiento.

Dos tipos de afirmaciones (o generalizaciones simbólicas) alimentaban la creencia en esa imagen debido a que, pretendidamente, recogían lo que en sustancia era la vida científica: la ciencia explica hechos y la verdad de las teorías depende de la exactitud con que se dé cuenta de la naturaleza de los hechos observados.³⁷ Kuhn mismo había sido educado para creer en esa imagen de la ciencia de la que posteriormente se alejaría. Nótese que la creencia, aportada por procesos educativos dentro de una tradición particular, es desarrollada por medio de elementos que determinan su contenido, pero lo que sostiene tales elementos, la creencia, no se presta a justificación explícita. Por ello este autor señalará, posteriormente, que la labor de la filosofía de la ciencia consiste en racionalizar la creencia de modo tal que la salvedad de cuestionamiento: la racionalización consiste en mostrarla como indubitable frente a los retos escépticos.

Ahora bien, los hechos son *dados*, es decir, previos a la formulación de teorías que deben aportar su explicación; por tanto éstas no son dadas, a diferencia de los hechos, sino metódicamente producidas. El cambio en esta imagen de la ciencia comenzó en el momento en que estas dos afirmaciones se volvieron problemáticas, es decir, cuando el cuerpo de creencias fue sometido a revisión y dejó de ser indubitable. La primera afirmación implica que los hechos aportan una base objetiva para la observación en el sentido en que no necesitan demostración alguna: están ahí, son accesibles para todos e independientes del proceso de observación. En tanto *dados*, el científico los descubría o se topaba con ellos dentro de la multiplicidad que domina el mundo fenoménico. Esta afirmación coincide con la relación cognitiva de sujeto-objeto dado que esta dualidad, como hemos visto en el capítulo anterior, establece el proceso de conocimiento desde la

³⁷ “Los pilares más importantes de entre los que tengo en mente eran dos: primero, que los hechos son anteriores e independientes de las creencias para las que se dice que proporcionan evidencias, y segundo, que lo que surge de la práctica de la ciencia son verdades, verdades probables, o aproximaciones a la verdad sobre un mundo externo independiente-de-la-mente y de-la-cultura.” Thomas S. Kuhn, *El camino desde la estructura. Ensayos filosóficos, 1970-1993, con una entrevista autobiográfica*, compilación de James Conant y John Haugeland, traducción de Antonio Beltrán y José Romo, Barcelona, Paidós, 2001, 384 p., p. 146.

independencia de cada uno de sus componentes, esto es, desde la diferencia ontológica que se introduce.

Pero esta concepción fue modificada cuando los hechos dejaron de ser sustancia dada al reconocer que existían procedimientos previos para identificarlos, introducidos por los propios científicos y que requerían de un aparato conceptual altamente sofisticado. Incluso este aparato permitía eliminar o por lo menos reducir los desacuerdos que se presentaban en la observación, pues los mismos fenómenos daban lugar a resultados diferentes. Fue entonces cuando otros factores, muchos de ellos aportados por la documentación histórica, fueron vistos como intereses que tenían un papel positivo en la formación de las teorías científicas, mientras la filosofía de la ciencia seguía considerando que estos factores carecían de importancia alguna para la racionalización de la imagen de la ciencia y por lo tanto eran eliminables. Me refiero a factores contextuales, podría decirse elementos valorativos (el poder, la autoridad y otras *características políticas*, señala Kuhn) que contradicen la neutralidad de la observación.

Al socavar la legitimidad de la primera afirmación se llega a un punto en el que los hechos dejan de ser considerados sustancias previas a la labor de investigación y, correlativamente, son asumidos como productos de una observación metódicamente controlada. En otras palabras, se pierde la distancia ontológica entre sujeto y objeto. Pero aun en el caso de la verdad, la segunda afirmación de Kuhn, digamos de los criterios por los cuales una teoría particular es evaluada y considerada como explicación adecuada de los fenómenos, los desacuerdos fueron también fuente de inconformidad con la imagen tradicional. Si la “plataforma arquimediana” era la que permitía evaluar teorías y dictaminar sobre su verdad, es decir, si tenían correspondencia con el mundo real, resulta que la documentación histórica desmiente la uniformidad de los criterios que ponía en práctica. Según Kuhn, esa plataforma era aquella que sostenía que las observaciones de los hechos eran neutrales, idénticas para todos e independientes de teorías y creencias, mientras las teorías encontraban imbricación con la realidad gracias a su universalidad y al carácter experimental del que se derivaban.

La imagen tradicional sostenía que la aplicación de estos criterios, tal y como sucedía en la observación, actuaba como medio de eliminación de desacuerdos. Pero estos desacuerdos no eran eliminados por la neutralidad de la plataforma arquimediana, sino más bien por otros factores también desechados por la filosofía de la ciencia: la competencia entre paradigmas, los consensos y las negociaciones en el seno

de grupos científicos. Lo que interesa resaltar es que, para Kuhn, la valoración de las teorías científicas no se lleva a cabo tampoco desde criterios de neutralidad, es decir, desde la correspondencia entre realidad y teoría explicativa de esa realidad.³⁸ Por tanto, el carácter objetivo de las representaciones científicas dejó de estar sostenido por una *realidad sustancial* previa a todo intento de explicarla, independiente de los procesos de observación y, finalmente, referente último de toda actividad teórica. Así, el correlato de una realidad producida por el acto de observación, proceso metódico inicial, sería, en la esfera de los resultados (representaciones), una realidad producida desde las estructuras discursivas de las ciencias.

Si podemos aceptar el anterior planteamiento de Kuhn, entonces el segundo postulado que he intentado delimitar y que atañe a la cualidad objetiva de las representaciones, dejó de ser motivo de creencia indubitable. Me parece que Kuhn, en el fondo, se refiere precisamente a ello. Pero habrá que agregar que esto sucedió por el hecho de que la teoría que racionalizaba la creencia, la *teoría del significado* señalada por Rorty, entró en crisis. El supuesto más importante de esta teoría era que existían representaciones privilegiadas y que se diferenciaban de otra clase de representaciones porque eran las únicas que podía expresar la estructura última de la realidad. A la par, existía también un procedimiento para identificarlas, estudiarlas y producir otras representaciones igualmente privilegiadas. Ese procedimiento era el *análisis lógico del lenguaje*. Y dado que las representaciones están constituidas por proposiciones, el análisis consistía en evaluar sus inferencias y desde ahí *derivar* los significados correspondientes; al final, el procedimiento *confirma* los significados en términos de referentes objetivos.³⁹

Así, la derivación lógica se complementa con la confirmación aportada por la experiencia sensorial. El *quid* de la cuestión es que las representaciones científicas son reconocidas como el modelo de representaciones privilegiadas porque ellas ejemplifican lo que debe ser toda proposición significativa. Por tanto, los lenguajes científicos, combinando *concepto* (derivación y definición) con *intuición* (confir-

³⁸ La pérdida de validez de la noción de verdad como correspondencia dio pie a reconducir la cuestión, en la generación de historiadores de la ciencia posterior a Kuhn, hacia consideraciones de interés motivados por juegos de autoridad y de poder en el seno de las comunidades científicas. La *creencia*, en el caso del conocimiento científico, pasa a ser entonces la "creencia de los ganadores". Kuhn se opone a este rasgo de lo que denomina "el programa fuerte" de historia de la ciencia. *Ibid.*, p. 136-137.

³⁹ *Cfr.* Richard Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, op. cit., p. 237 y s.

mación empírica) adquieren el rango de *paradigma* de lenguaje correcto. La objeción tanto para Kuhn como para Rorty consiste en que no hay la neutralidad requerida ni en los procesos de derivación lógica ni en la confirmación empírica, y esto se debe a que ambos procesos no son incondicionados.⁴⁰ De ahí que Kuhn sostenga que la valoración de las teorías científicas no se encuentra asentada en una plataforma neutra de observación empírica de los hechos, pero tampoco esa valoración depende de su acercamiento a lo real.

Los criterios de valoración son más bien secundarios y equívocos: precisión aproximativa, consistencia, amplitud de aplicación, simplicidad, etcétera. Lo que quiere decir que las teorías “raramente o nunca se pueden comparar con la realidad”.⁴¹ Por otro lado, si las dos afirmaciones que presenta Kuhn ya no se sostienen en la actualidad, bien podría pensarse que su lugar ha sido ocupado por dos afirmaciones contrarias de naturaleza escéptica. El desmoronamiento de la epistemología ha dado pie precisamente a dotar de relevancia al escepticismo en el panorama del pensamiento contemporáneo. Eso se hace notar en un conjunto amplio de autores y obras no necesariamente conectados entre sí. Pero también ha dado pie al resurgimiento de la metáfora, cosa que no está en relación directa con el escepticismo. De manera más precisa, esas dos afirmaciones pueden ser sustituidas, cada una en el nivel que operaban, por dos cualidades que pertenecen a la esfera del lenguaje figurado. El contraste es que este lenguaje, bajo la discusión que en el primer momento del giro lingüístico se presentó en la filosofía analítica, fue señalado como modelo de todo lenguaje incorrecto, es decir, no significativo, no referencial. Frente a esto, las dos cualidades de la metáfora y, que han sido destacadas por Kuhn mismo, son, justamente, la interacción y la referencialidad. Veamos en qué consisten de manera general estas dos cualidades que son de suma importancia para entender por qué la metáfora encuentra cabida en la temática del conocimiento.

⁴⁰ Richard Rorty, *El giro lingüístico*, op. cit., p. 57.

⁴¹ Thomas S. Kuhn, *El camino desde la estructura*, op. cit., p. 141. Este autor resume la transformación que ha sufrido la imagen tradicional de la ciencia en tres puntos: “Primero, la plataforma arquimediana fuera de la historia, fuera del tiempo y del espacio, ya es cosa del pasado. Segundo, en su ausencia, la evaluación comparativa es todo lo que hay. El desarrollo científico es como una evolución darwiniana, un proceso conducido desde atrás más que dirigido hacia una meta fija hacia la que su crecimiento la acerca cada vez más. Y tercero, si la noción de verdad tiene un papel que desempeñar en el desarrollo científico [...], entonces la verdad no puede ser algo como la correspondencia con la realidad”. *Ibid.*, p. 142-143.

Interacción y referencialidad metafórica

En una serie de comentarios al trabajo de Richard Boyd y recogidos en su último libro bajo el título *La metáfora en la ciencia*,⁴² Kuhn asume de este autor, primero, que la metáfora es un fenómeno de *interacción*, y segundo, la consideración de que la ambigüedad metafórica permite la introducción y uso de términos científicos tales como masa, calor, compuesto, electricidad, etcétera. Como interacción es posible decir que expresa relaciones de semejanza entre términos o temas. En tal sentido, no sólo proporciona “una lista de los aspectos en los que se asemejan”, sino también, y aun más determinante, provoca las “semejanzas de las que depende su función”.⁴³

Si bien el fenómeno de la semejanza se ve introducido aquí a un nivel análogo al de la relación sujeto-objeto, no hay equivalencia entre una y otro, puesto que la semejanza no consiste en establecer relaciones a partir de una diferencia ontológica previa. Por el contrario, señala un proceso inverso al de la aprehensión cognitiva, ya que en éste prevalece una diferenciación entre sustancias independientes, mientras en la semejanza actúa, primero, un índice de familiarización, y segundo, depende siempre de los criterios involucrados para hacer resaltar analogías. Si tomamos la aseveración clásica del empirismo de que el mundo existe independientemente de los sujetos, de sus conceptos y representaciones, y dado que este mundo independiente está compuesto de cosas, hechos objetivos y propiedades, se sigue de ahí el que el sujeto pueda lograr aprehensión cognitiva, es decir, describir y explicar las propiedades de los hechos objetivos, porque transfiere la percepción de esos objetos en datos manejables conceptualmente.

Pero la interacción aportada por el fenómeno de la semejanza no tiene nada que ver con ese proceso que va de la percepción sensible al entendimiento racional. En la metáfora no hay datos sobre hechos objetivos que existan independientemente de nosotros y a partir de los cuales establecer comparaciones y delinear semejanzas respecto de las propiedades de los objetos. Las relaciones de *semejanza metafórica* se establecen al nivel del sentido, de los términos, como afirma Kuhn. Esto quiere decir que entendemos las semejanzas por medio del contexto (*sentido contextual*), en otras palabras, el mundo al que nos referimos y en el que resaltamos esas relaciones es un “mundo proyectado” de

⁴² *Ibid.*, p. 233-245.

⁴³ *Ibid.*, p. 234.

manera significativa, donde los intercambios entre los sentidos de las palabras se encuentran “sobrepuestos a un mundo percibido”.⁴⁴

Por otro lado y en cuanto a la referencia, Kuhn hace notar que los científicos utilizan una clase particular de términos que son aplicados a la naturaleza. Estos términos pueden ser de dos clases: de observación, o también denominados empíricos, y de carácter teórico. Los primeros intervienen en la esfera experimental y aportan el *contenido* empírico que se deduce de la observación directa. Éstos son los términos que pueden ser falseados y constituyen la base para los términos teóricos, o bien, desde los términos teóricos se derivan enunciados de observación con el fin de verificarlos posteriormente. Los segundos, los enunciados teóricos, tienen como tarea el reunir conjuntos de leyes empíricas en un aparato conceptual; digamos que es el modo de su *exposición* y por tanto no son susceptibles de falseación ya que están determinados por una relación silogística. Su forma es el rigor lógico, mientras el contenido está en relación directa con la legalidad aportada por la verificación empírica. La relación que se establece entre estas dos clases de términos es la misma que existe entre el modo de exposición y el contenido. Pero la utilización de estos términos por parte de los científicos no se lleva a cabo “mediante el aprendizaje de una lista de los criterios necesarios y suficientes para determinar los referentes de los términos correspondientes”.⁴⁵

Ahora bien, la ambigüedad de la metáfora participa en el proceso de introducción de términos y en su posterior uso, precisamente por-

⁴⁴ Paul Ricoeur hace hincapié en que si resulta oportuno hablar de un sentido contextual implicado en la interacción, entonces es posible hablar de una percepción metafórica del mundo, y en esto va en juego un problema crucial para la hermenéutica: “Esta última posibilidad de comprender un enunciado parece recalcar, pero ya de un modo crítico, el movimiento espontáneo, evocado anteriormente, de percepción metafórica del mundo. Nosotros consideramos este modo de comprender el mundo como el paradigma de una concepción hermenéutica de la metáfora. El ‘dominio de la metáfora’, como sugiere el propio I. A. Richards, será entonces el ‘del mundo que nos forjamos para vivir en él’. El autor no prosigue su investigación en esta línea; se limita a evocar el caso del psicoanálisis en el que la ‘transferencia’ —precisamente otra palabra para designar la metáfora— no se reduce a un juego de palabras, sino que actúa sobre nuestros modos de pensar, de amar y de obrar; en efecto, en la densidad de las relaciones vitales desciframos las situaciones nuevas en términos de figuras —por ejemplo, la imagen de la paternidad— que realizan la función de ‘vehículo’ respecto de esas situaciones nuevas consideradas como ‘dato’. El proceso de la interpretación prosigue entonces en el plano de los modos de existir. El ejemplo del psicoanálisis, brevemente evocado, permite al menos percibir el horizonte del problema retórico: si la metáfora consiste en hablar de una cosa con términos de otra, ¿no es también metáfora el pensar, sentir o percibir una cosa con los términos de otra?” Paul Ricoeur, *La metáfora viva*, 2a. edición, traducción de Agustín Neira, Madrid, Trotta, 2001, 434 p., p. 115-116.

⁴⁵ Thomas S. Kuhn, *El camino desde la estructura*, op. cit., p. 234.

que éstos no son objeto de clarificación referencial previa. No es el caso que un científico deba esperar a que a cada término se le apliquen los criterios de análisis de la teoría del significado, con el fin de establecer de manera precisa cada uno de sus referentes materiales. El científico más bien *aprende* el uso de los términos por medio de *esquemas aceptados de referencia*, esquemas que ya han sido aplicados al nivel de los ejemplos estándar.⁴⁶ Boyd restringe el paralelo de la metáfora sólo a los términos teóricos, puesto que supone que la ambigüedad referencial no debiera tener cabida en los términos observacionales: éstos parecen estar conectados claramente a referentes materiales puesto que los tenemos frente a nuestros ojos.

No hay lugar a la metáfora en los enunciados empíricos por el hecho de que la definición referencial (el nombre) está asociada directamente a una descripción clara del objeto. Podemos decir que algo es un pez (establecer el referente del término) y al mismo tiempo describir las cualidades del pez sin equívocos. En este punto Kuhn pretende ir más allá de Boyd: si los términos en los que interviene la metáfora corresponden al estrato de los enunciados teóricos, lo mismo pasa con términos observacionales, por ejemplo, distancia, tiempo, pájaro, pez. Si en lo tocante a la primera afirmación se tiende a cuestionar el precepto empirista de un mundo material que existe independientemente de los sujetos, en la segunda se cuestiona la distinción observacional/teórica porque no es posible seguir pensando, según Kuhn, en la existencia de términos observacionales puros ni en la posibilidad de articular descripciones neutras sin interferencias contextuales.

El punto que interesa destacar aquí es cómo la metáfora, de manera indirecta, postulando una relación de semejanza, determina una particular conexión entre lenguaje y mundo.⁴⁷ Pero si los procesos metafóricos permiten establecer conexiones entre lenguaje y mundo, ¿en qué consiste este mundo? Reconociendo Kuhn la inconveniencia del supuesto que afirma que las teorías científicas “proporcionan aproximacio-

⁴⁶ “Hay algo de acertado en la afirmación de Putnam de que el referente de ‘carga eléctrica’ se fija apuntando a la aguja de un galvanómetro y diciendo que ‘carga eléctrica’ es el nombre de la magnitud física responsable de su desviación.” *Ibid.*, p. 236. Éste es un procedimiento ostensivo y delimitado por la *teoría causal de la referencia* (el nombre se conecta a una causa), pero que no da información sobre otros eventos que hacen referencia al nombre *carga eléctrica*. De tal modo que el aprendizaje se lleva a cabo por medio de una ostensión múltiple. Sólo a través de múltiples ejemplos el científico se encuentra capacitado para utilizar adecuadamente los términos, relacionándolos a referentes con *precisión funcional*.

⁴⁷ “En estas observaciones finales, ‘metáfora’ refiere a todos aquellos procesos en los que la yuxtaposición de términos o de ejemplos concretos exige una red de semejanzas que ayudan a determinar el modo en el que el lenguaje se conecta al mundo.” *Ibid.*, p. 241.

nes cada vez mayores a la naturaleza”⁴⁸ o a la realidad, podría decirse que el mundo que la metáfora acerca al lenguaje no es el mundo empírico real, por otra parte postulado por la visión “ontológica” de Boyd, y al que se avanza de manera sucesiva. Se trata de un mundo construido desde el lenguaje; es mundo hablado en tanto resultado de la conexión entre experiencia y lenguaje, donde la noción de experiencia, insisto, no coincide con la *experiencia empírica*. Como he afirmado anteriormente, establece una relación de sentido a sentido, no de sentido aportado por el lenguaje y referente material propio del mundo objetivo.

El referente fijado por los procesos metafóricos sería, entonces, un referente construido de manera lingüística. Por tanto, el rodeo metafórico es un proceso por el cual se fija el referente de los términos usados cuando toda definición precisa se presente como imposible; se dice que va de la polisemia a la producción y estabilización de un sentido. Con la noción de proceso metafórico, Kuhn amplía la cuestión: no sólo el proceso metafórico actúa al nivel de los términos o enunciados, sino que también resultan determinantes en la creación y el funcionamiento de modelos científicos, así como en la producción y la elección de teorías. Como hemos visto, la discusión se enmarcó en el espacio terminológico de la ciencia (enunciados individuales), pero el apunte anterior supone elevar el proceso a una esfera discursiva más amplia.

Tres tipos de implicaciones resulta importante señalar y corresponden a las tres temáticas que me interesa profundizar en adelante valiéndome, para ello, de las aportaciones de Hans Blumenberg y Paul Ricoeur. Primero, la metáfora se encuentra en relación directa con el fenómeno de interacción (semejanza); segundo, la función metafórica opera en términos referenciales, y, tercero, se produce una expansión del ámbito original de la metáfora. Tomada primero como fenómeno tropológico o figura, centrado por tanto al nivel de la palabra y la frase, ahora se le vincula con el espacio más vasto del discurso. Lo notable es que en estas tres cuestiones se presenten coincidencias con los tra-

⁴⁸ *Ibid.*, p. 243. Más adelante, afirma: “Boyd habla una y otra vez del proceso de cambio de teoría como un proceso que implica ‘la acomodación del lenguaje al mundo’. Como antes, la idea clave de su metáfora es ontológica: el mundo al que se refiere Boyd es el mundo real, todavía desconocido, pero hacia el que la ciencia avanza por sucesivas aproximaciones. [...] ¿Qué es el mundo, pregunto yo, si no incluye la mayoría de las cosas a las que el lenguaje *real* hablado en un momento dado refiere? ¿Era la Tierra realmente un planeta en el mundo de los astrónomos precopernicanos que hablaban un lenguaje en el que las características sobresalientes para el referente del término ‘planeta’ excluían a la Tierra? [...] ¿Acaso lo que nosotros referimos como ‘el mundo’ es un producto de una acomodación mutua entre la experiencia y el lenguaje?” *Ibid.*, p. 244-245.

bajos que Paul Ricoeur le ha dedicado a la metáfora y que sintetizan los modos por los cuales la tradición anglosajona la ha reflexionado.

Introduciendo modificaciones a la visión tradicional que se tenía de la semejanza y considerándola dentro del campo de atribuciones de la “teoría de la referencia indirecta”, encontraría su lugar como un fenómeno que libera función referencial “mediante la suspensión del valor descriptivo de los enunciados”.⁴⁹ Por otro lado, Ricoeur señala que la metáfora debe ser ubicada en su carácter *predicativo*, no *nominativo*, de tal manera que su expresión tiene lugar al nivel de la frase como unidad discursiva, no en la palabra tomada de manera aislada. Por tanto, esta postura soporta su extensión al discurso mismo asumido como unidad.⁵⁰ Pero también son notables los entrecruzamientos con la obra de Blumenberg. Transformando esas cuestiones en los cimientos de una metaforología, el pensamiento filosófico se ve enfrentado a un ejercicio de historización en el que, como reflexión, reencuentra sus vinculaciones con los mundos de la vida y de la experiencia cotidiana. Teoría y praxis se convierten en elementos de una interacción tal que ha venido a cambiar el rostro de la fenomenología.

Hasta aquí dejo el panorama de la transformación de la filosofía que he tratado de seguir a partir de algunos autores que pertenecen a las dos tradiciones filosóficas mencionadas. Me ha bastado presentar sólo algunas de las líneas de fuerza que han impulsado su cambio histórico y que tienen relación directa con el tema general de este trabajo. Estas líneas confluyen en el desmoronamiento de la epistemología como su núcleo característico y enmarcan el retorno de la metáfora. Dejando de ser elemento accesorio, estilo de discurso, cuestión de estética y arte, ella ha retornado como un problema central en el orden del conocimiento humano. Antes de pasar al análisis de esas tres temáticas descritas arriba (interacción, referencialidad y discurso) es necesario mostrar de qué manera el proceso de cambio filosófico arroja implicaciones directas para el saber histórico. La cuestión es que la disciplina histórica se encontró condicionada a una fundamentación de corte epistemológico; así que entonces, con el derrumbe de la epistemología clásica por medio del *giro lingüístico*, del enfoque pragmático y de la perspectiva historicista, ¿qué tipo de fundamentación resulta ahora pertinente? ¿Desde qué bases y desde qué problemáticas resulta posible una nueva descripción de la disciplina histórica?

⁴⁹ Paul Ricoeur, *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, op. cit., p. 27.

⁵⁰ Paul Ricoeur, *La metáfora viva*, op. cit. Véase en particular el estudio III, “Metáfora y semántica del discurso”, p. 93-136.

Historiografía, fundamentación y autodescripción disciplinaria

El proceso que siguió la filosofía contemporánea, descrito de manera apretada hasta aquí, debía significar algo más que una matización para la reflexión teórica sobre la historia. La cuestión parece obvia. Si la teoría de la historia se definía en una suerte de paralelismo con la filosofía de la ciencia, al calor del giro lingüístico, de las nuevas formas de racionalidad que le hicieron perder su rostro reconocible desde el siglo XVII y, finalmente, por la pérdida de preponderancia de la teoría, su futuro se encontraba condicionado a la transformación del pensamiento epistemológico. Los cuestionamientos profundos a que fueron sometidos aquellos principios que le eran inherentes a su papel de fundamentación, es decir, las generalizaciones simbólicas (especificación y racionalización de las creencias), su defensa frente al escepticismo y la traducción interparadigmática (conmensurabilidad), y no sostenibles ya, o por lo menos modificados sensiblemente en el seno de la filosofía de la ciencia, con el tiempo debían alcanzar la fundamentación del saber histórico dada su dependencia del marco filosófico general.

Además, si el cuestionamiento se centró en esos *dos postulados* que resultaron básicos para la disciplina histórica, a saber, la relación sujeto-objeto y la cualidad de objetividad propia de las representaciones, su descripción como ciencia quedaba afectada seriamente. Entonces, al venirse abajo los cimientos del modelo general de corte epistemológico y que permitía su autodescripción, bien puede hablarse de que la historia se vio envuelta en una aguda crisis de fundamentación. Y ésta es una situación que le debía demandar un esfuerzo reflexivo de otro tipo, una *autorreflexión sistemática* según Rösen,⁵¹ junto con la introducción de problemáticas que no estaban presentes en su origen moderno.

En cuanto a la primera exigencia, la autorreflexión necesariamente tenía que reconsiderar el estatuto mismo de la teoría de la historia, particularmente su relativa independencia respecto de los procesos metódicos de investigación.⁵² Pero replantear las relaciones entre teo-

⁵¹ Jörn Rösen, "Origen y tarea de la teoría de la historia", en *Debates recientes en la teoría de la historiografía alemana*, coordinación de Silvia Pappe, traducción de Kermit McPherson, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco/Universidad Iberoamericana, 2000, 504 p. (Biblioteca de Ciencias Sociales y Humanidades. Serie Historia/Historiografía), p. 37-81, p. 39.

⁵² *Ibid.*, p. 51.

ría y práctica científica en el seno del saber histórico de hecho supone discutir los alcances del ideal de historia que el siglo XX heredó. Contando con que el modelo general aportaba el marco para las diferenciaciones entre teoría, historiografía e investigación de hechos, el presupuesto de que la fundamentación alcanzada por la primera debía sus bondades a la distancia filosófica que guardaba con los otros dos niveles era funcional, si —y sólo si— se mantenía dicho marco. Cuando el modelo se resquebrajó, la conveniencia de independencia teórica pasó a convertirse en un inconveniente, quizá el más grave de la teoría de la historia. De ahí que una autorreflexión centrada en la lógica de la investigación tienda a convertirse en el nuevo núcleo teórico de la disciplina histórica.

El resultado es algo que se ha venido observando de manera cada vez más insistente, esto es, la historiografía va adquiriendo atribuciones teóricas que no tenía o por las que mostraba una acentuada indiferencia. Su interés no resulta ya restringible sólo a las cuestiones tradicionales de verificación de enunciados temporales, sino que va, en mi opinión, sustituyendo la función de fundamentación de la que anteriormente se preciaba la teoría de la historia. La disposición desde la cual era justificado describir las cualidades del saber histórico, una disposición resueltamente epistemológica, condicionaba el hecho de que las descripciones adquirieran sólo una forma teórica; por eso los dos principios a que me he referido estaban involucrados en esta tarea. Describir teóricamente al saber histórico consistía en establecer las distinciones necesarias entre sujeto historiador y campo empírico, así como revelar las condiciones necesarias para producir representaciones verdaderas.

Estos dos campos tenían que aportar los elementos metodológicos imprescindibles para el orden práctico de la historia. Ankersmit menciona que, aunque el historismo alemán del siglo XIX fue el origen de muchos de los aspectos controvertibles de la historiografía moderna, “contaba con una conciencia de la práctica de la historia que de manera tan notoria se echa de menos en la filosofía de la historia anglosajona”.⁵³ Pero hay que insistir en que, incluso para el historismo el privilegio en la tarea de fundamentación recayó en las condiciones que nos permiten aceptar como verdaderas las afirmaciones de los historiadores. Y este tipo de cuestiones sólo podía ser resuelto desde el marco teórico de justificación. Tanto para unos como para otros la lógica

⁵³ F. R. Ankersmit, *Historia y topología. Ascenso y caída de la metáfora*, traducción de Ricardo Martín Rubio Ruiz, México, Fondo de Cultura Económica, 2004, 470 p., p. 95.

de investigación es un producto de la lógica de las ciencias y no a la inversa.

La distancia entre una y otra se constituye por la problemática que involucra a la fundamentación, es decir, racionalización de las creencias, defensa frente al escepticismo y conmensurabilidad. Y éstos no eran problemas que razonablemente encontraran solución desde la práctica historiográfica. Digamos que para esta perspectiva no era posible recuperar de manera teórica las condicionantes de la matriz disciplinar ni de los procesos de validación de las afirmaciones empíricas, acudiendo sólo a una discusión historiográfica anclada en la particularidad de este tipo de saber. Pero desde la transformación de la filosofía ya no encuentran cabida los esfuerzos por racionalizar las creencias desde un marco unitario y que deba estar colocado por encima de cada disciplina particular. La fundamentación se dirige de manera esencial a racionalizar las características y los procesos que se presentan en las diferentes matrices disciplinarias.

Al perderse la distancia filosófica que aseguraba la fundamentación se introduce una visión pragmática; y es esta perspectiva centrada en los órdenes prácticos de las disciplinas científicas la que sustenta ahora los ejercicios de autodescripción. Perdiendo validez el modelo general, las diferenciaciones entre marco teórico, validación de las afirmaciones empíricas y matriz disciplinar se ven afectados de manera profunda y es entonces cuando la historiografía sufre una expansión en su campo de atribuciones. Para Jörn Rüsen esta expansión adquiere por lo menos cuatro características. En primer lugar, la historiografía, sin perder su orientación hacia el campo disciplinar de las ciencias históricas, tiene que representar la especificidad de este campo en ausencia de un marco previo de fijación normativa. En este caso, la historiografía adquiere la función teórica de normar la especificidad disciplinaria sin estar subordinada a un conjunto de creencias establecidas *a priori*; en sentido contrario a la tradición epistemológica, las normas expresan la lógica de investigación y por tanto son *a posteriori*.⁵⁴

⁵⁴ Para Habermas los intereses rectores del conocimiento en las ciencias sociales vienen determinados por motivaciones prácticas, no son resultados de la aplicación de criterios inmanentes a la ciencia ni a la teoría de la ciencia. En tal sentido, agrego, son *a posteriori* y no producto de una imposición teórica previa. Generalizando, las normas que regulan los aspectos metódicos, el tratamiento de fuentes y las interpretaciones que se siguen de ellos, encuentran en motivaciones prácticas, incluso más allá de la disciplina, sus determinaciones finales. Cfr. Jürgen Habermas, *La lógica de las ciencias sociales*, 2a. edición, traducción de Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Tecnos, 1990, 506 p., p. 33 y s.

Aquí la función normativa se encuentra adscrita a los marcos disciplinarios a partir de los cuales se establecen acuerdos y consensos entre los historiadores. La segunda característica tiene que ver con la función de fundamentación y se encuentra orientada a las transformaciones que afectan a la matriz disciplinaria en su conjunto. Rösen afirma que la tercera característica consiste en confrontar los procesos metódicos de investigación con la escritura de la historia y ello con el fin de hacer explícitas sus implicaciones teóricas respecto de la matriz disciplinaria. En otras palabras, analiza las relaciones existentes entre la lógica de la investigación y la esfera de las representaciones historiadoras, teniendo como objeto aclarar los efectos que presenta esta relación en el ámbito disciplinario. Por último, la historiografía se transforma en una subdisciplina de la ciencia histórica, al contribuir a solucionar sus problemas de fundamentación. En este sentido, ella trabaja en el incremento de eficacia del trabajo teórico.⁵⁵

Cabe señalar que la transformación y expansión de la historiografía está señalada por esa crisis de fundamentación epistemológica que deja atrás el periodo de funcionamiento *normal* de la disciplina. Las *anomalías* le vienen de dos rubros: las que atañen al núcleo de las creencias que sustentaban a la teoría de la historia y las que se presentan en términos paradigmáticos. Las primeras han sido ya reseñadas arriba y pueden ser sintetizadas en dos aspectos: fundamentar la disciplina pasa a ser una tarea de descripción de la lógica de investigación y de un análisis que muestre cómo se especifica esta lógica en una estructura discursiva particular. Respecto de las segundas, las anomalías paradigmáticas, resulta necesario decir que no se circunscriben tanto a los límites disciplinarios como a la continuidad de la disciplina misma. Esto tiene que ver con la expansión y la diversificación de los campos de investigación histórica que se produjeron a lo largo del siglo XX.

El modelo epistemológico previo se enfrentó a un campo mucho más restringido, mientras que el crecimiento de atribuciones teóricas de la historiografía se las tiene que ver con una aguda especialización que va desde las temáticas económicas, demográficas, de historia serial, hasta las mentalidades y la historia intelectual. Acompañando a este proceso de diversificación paradigmática o, más bien, forzado por él, la disciplina se vio en la obligación de interrelacionarse con campos diversos del conocimiento social, agrupando en la especialización modelos teóricos, métodos y criterios que se habían mostrado lejanos a las orientaciones de investigación de los historiadores. De tal manera

⁵⁵ Jörn Rösen, "Origen y tarea de la teoría de la historia", *op. cit.*, p. 52-53.

que a la falta de una esfera unitaria que dé centralidad teórica a la disciplina en cuanto a los principios cognitivos, se le debe agregar la creciente introducción de enfoques que amplían la base disciplinaria y que al mismo tiempo la disgregan.⁵⁶

La ampliación de la base disciplinaria se traduce en una situación de *dispersión paradigmática* y la historiografía la enfrenta articulando un tipo de autodescripción que tiende a reconstituir sus límites.⁵⁷ Lo que anteriormente era un ejercicio de conmensurabilidad de los lenguajes historiadores, ejercicio dado desde principios cognitivos a los que debían responder cada uno de éstos, se ve sustituido por una referencia a los horizontes prácticos de investigación que les son comunes, siendo esta cuestión la más importante para la reflexión historiográfica contemporánea. La autodescripción disciplinaria no consiste ya tanto en la especificación de un campo de conocimiento, esa región particular de lo real que la define frente a otras disciplinas y a la que se le agregan procedimientos metódicos *ad hoc*. La interdisciplinariedad no es un problema para el historiador. Desde que se dejó atrás ese ideal de historia expresado en la posibilidad de dar cuenta de lo heterogéneo, de lo diverso del pasado y sus hechos, explicando sus conexiones por medio ya sea de generalizaciones explícitas, ya por medio de leyes universales, es posible asumir que los historiadores hacen algo muy distinto.

Los historiadores contemporáneos parten de modelos, de unidades formales y edificios teóricos. Con el fin de hacer resaltar sus desviaciones, así como sus errores y límites. La individualización es el resultado de la operación metódica. En palabras de Michel de Certeau, lo importante está “en la relación entre dichos modelos y los límites que trae consigo su empleo sistemático y, por otra parte, en la capacidad de transformar dichos límites en problemas que puedan tratarse técnicamente”.⁵⁸ El uso de modelos y métodos ajenos introducidos en

⁵⁶ Cfr. Georg G. Iggers, *Historiography in the twentieth century. From scientific objectivity to the postmodern challenge*, New England, Hanover and London, Wesleyan University Press, 1997, 182 p. Resulta útil este texto en cuanto a una descripción de la creciente interdisciplinariedad de la historia, sobre todo de la que resulta del cambio de las ciencias sociales en el siglo XX. Sin embargo, la tesis que se agrega a esta descripción, el peligro de integridad de los principios cognitivos de la historia por los retos del pensamiento postmoderno, es bastante cuestionable. Quizá no sea más que una expresión que echa de menos la pretendida solidez del modelo epistemológico anterior. Véase los comentarios críticos a este texto en: Guillermo Zermeño Padilla, “Sobre la crítica ‘posmoderna’ a la historiografía”, *Historia y Grafía*, México, Universidad Iberoamericana, año 5, n. 9, 1997, p. 221-229.

⁵⁷ Jörn Rüsen, “Origen y tarea de la teoría de la historia”, *op. cit.*, p. 55.

⁵⁸ Michel de Certeau, *La escritura de la historia*, 2a. edición revisada, traducción de Jorge López Moctezuma, México, Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia, 1993,

la investigación histórica resulta central en la definición disciplinaria y viene a ser un proceso de *falseación* que se aplica menos a las afirmaciones individuales que hacen los historiadores sobre el pasado, que a los conjuntos formales que se expresan en sus discursos y en los modelos que éstos ponen a prueba.

Con ello el pasado no es propiamente su referencia originaria, digamos que no es ciencia del pasado, sino que desde el presente confronta la viabilidad de los modelos y lo que resulta de esta operación técnica es precisamente el pasado como resto, como diferencia: el pasado es, por tanto, el resultado de una operación que lleva al límite la significabilidad de los modelos.⁵⁹ De tal manera que, dejando atrás la construcción de relatos sobre los orígenes, el procedimiento metódico común de la historia reside en poner a prueba las formas de racionalidad del presente. Así, la crisis de fundamentación de la historia, y que debe encontrar salida por vía historiográfica, se relaciona con la pérdida de legitimidad del modelo epistemológico, pero también influye en ella la transformación de la historia misma. Si la idealización previa que articuló y defendió la teoría de la historia se ha desacreditado, habrá que señalar que gran parte de la responsabilidad se le tiene que atribuir a la distancia habida entre lo que hacen realmente los historiadores y lo que deberían hacer bajo los términos de una prescripción ideal. Esta distancia no ha cesado de profundizarse.

El cambio histórico de la filosofía le permitió reconocer los alcances y límites de su propia reflexión; paralelamente, la historia se sometió a un proceso análogo: una “mutación epistemológica” que ha terminado por desplazar tanto sus objetivos como su base metódica

334 p. (El Oficio de la Historia), p. 91. Precisamente esta problemática será abordada en la parte que le dedicó a los aportes de este autor.

⁵⁹ Carlos Mendiola hace el siguiente comentario respecto de la obra de Michel de Certeau, particularizando lo dicho arriba en relación con los límites de la disciplina y al proceso de falseación de modelos no originariamente históricos: “Un ejemplo de fundamentación que no tiene su núcleo en la verdad es la que hace Michel de Certeau. Él la fundamenta en la institución, que está constituida por la comunidad de historiadores. Éstos comparten un código de honor y se encargarán de su cumplimiento. Desde la institución está marcada la frontera entre las ciencias y lo que no lo es. No cabe la posibilidad de confusión porque la propia institución determina qué es historia y qué no lo es. La verificación para De Certeau no corresponde con criterios de verdad, sino de pertinencia; esto es, la importancia de intervenir en situaciones determinadas. Por eso, para él lo importante son el momento y el lugar en que algo es dicho. El objetivo de la historia es la política. Debe falsear los modelos que las ciencias proponen en beneficio de la humanidad. Esta falsificación se realiza mostrando el pasado como lo no contemplado por el modelo”. Carlos Mendiola Mejía, “Distinción y relación entre la teoría de la historia, la historiografía y la historia”, *Historia y Grafía*, México, Universidad Iberoamericana, año 3, n. 6, 1996, p. 171-182, p. 179, n. 9.

anteriores. Ejemplo de ello se encuentra en una visión transformada del documento histórico, centro de lo que durante el siglo XIX era la definición misma del método histórico por antonomasia. El tributo al documento, su base metódica, se sostenía por la consideración de que, precisando los contenidos que escondía, interrogando su verdad y relacionándolo con otros, era factible reconstruir el pasado del cual había emanado. Individualizando hechos a partir de él, el historiador se encontraba capacitado para explicar sus interconexiones causales. Su objetivo era, por tanto, construir una visión coherente del pasado o de algunas de sus parcelas.

La mutación se deja ver cuando su base metódica, los documentos, pierden todo valor expresivo y se convierten en un instrumento técnico que no sólo hay que manipular y agrupar sino construir con los criterios de otros instrumentos, los modelos y métodos de disciplinas afines y no tan afines. Son estos segundos instrumentos los que señalan las formas adecuadas para construirlos y manipularlos. No hay, propiamente hablando, documentos históricos sin modelos y métodos previos que, en sentido estricto, no son históricos. Los métodos económicos, sociológicos, etnográficos, psicológicos, etcétera, determinan desde la construcción de series adecuadas, de conjuntos y/o de relaciones hasta las reglas que miden su significabilidad y pertinencia. Por tanto, el objetivo consiste en evaluar los alcances de los modelos y métodos, no de la base documental con la que se confrontan. Ese apretado diagnóstico que Michel Foucault elaboró de la historia en los años sesenta del siglo pasado, sigue teniendo para nosotros un alto valor crítico en aras de pensar los términos de su mutación.

Y el gran problema que va a plantearse —que se plantea— en tales análisis históricos no es ya el de saber por qué vías han podido establecerse las continuidades, de qué manera un solo y mismo designio ha podido mantenerse y constituir para tantos espíritus diferentes y sucesivos, un horizonte único, qué modo de acción y qué sostén implica el juego de las transmisiones [...] el problema no es ya de la tradición y del rastro, sino del recorte y del límite; no es ya el del fundamento que se perpetúa, sino el de las transformaciones que valen como fundación y renovación de las fundaciones.⁶⁰

La operación científica de la historia consiste, entonces, en evaluar estos modelos e identificar, al final de su aplicación a un conjun-

⁶⁰ Michel Foucault, *La arqueología del saber*, 16a. edición, traducción de Aurelio Garzón del Camino, México, Siglo XXI, 1996, 355 p., p. 7.

to documental, aquellos elementos que se le resisten, que no se dejan homogeneizar por el modelo pero que esperan tratamiento ulterior. La diferencia era anteriormente un obstáculo para la investigación científica de la historia; ahora se ha convertido en aquello que busca establecer. Por otra parte, la evaluación histórica de modelos que no son evaluados de esa manera en sus disciplinas de origen, permite apreciar el nuevo papel de la historiografía y su expansión. La falseación metódica que lleva a cabo sigue estando al nivel de un análisis histórico de corte sintético, es decir, empírico, pero ya no se circunscribe a la esfera de los enunciados emitidos por el historiador ni a una medición de sus alcances realistas respecto del pasado.

La base documental aporta una evaluación de carácter sintético pero aplicada al conjunto del modelo expresado discursivamente. Esto es particularmente importante dado que la evaluación sintética permite encontrar los límites de cada modelo e identificar sus posibles correcciones, las cuales serán puestas a prueba desde la misma base documental. Las correcciones son de varias clases: modificación de los principios de elección, ya sea que se requiera un tratamiento exhaustivo de la base documental o bien del tipo de muestras, determinaciones estadísticas o elementos representativos; corrección en los niveles de análisis, por ejemplo en los conceptos y campos semánticos utilizados para resaltar referencias en el corpus documental; en los niveles de análisis que tienen que ver con su tratamiento (cuantitativo, cualitativo, por correlaciones, por frecuencias, etcétera); en la determinación de relaciones para caracterizar conjuntos (relaciones funcionales, causales, por analogía, etcétera).⁶¹

Todo esto también ha venido a modificar la situación paradigmática de la disciplina, puesto que cada paradigma, en su situación de ejemplos estándar, se encuentra mediado y determinado por la evaluación sintética de los modelos. Para la lógica de la ciencia la cuestión era otra: tomando como base una perspectiva nomológica deductiva, los enunciados de observación hacían la tarea de validación empírica pero porque eran desagregados de un conjunto más vasto, los enunciados teóricos que expresaban leyes generales. El método de la explicación causal, y no había otro, permitía correlacionar ambos donde la

⁶¹ Rasgos destacados por Foucault y que denomina como el nuevo campo metodológico de la historia. Reconociendo estos problemas como parte de su núcleo disciplinario, habrá que agregar que ellos no se refieren tanto a los métodos originales de los historiadores sino a las formas de tratamiento y modificación de métodos contrastados con la base documental. La tarea de contrastación sí es específica de la disciplina. Michel Foucault, *op. cit.*, p. 17.

falseación sólo correspondía a los enunciados de observación. Falsear era una falla en la correlación entre leyes generales y la subsunción a esas leyes de los casos particulares observados. Se falseaban enunciados en tanto el método permanecía invariable, mientras que en la historia, insisto, se falsean métodos y no enunciados individuales.

La cuestión que en este punto resalta es que la historiografía los valida en la esfera de investigación pero también ejerce esa función al nivel de los resultados discursivos. Dos problemáticas emergen de la tarea de fundamentación que lleva a cabo la historiografía: primero una descripción reflexiva de la lógica de investigación, y segundo, un análisis crítico de su expresión discursiva. La operación científica de la historia y sus modalidades (la esfera del contenido) por una parte, y la estructura escriturística donde se plasman los resultados (esfera de exposición) por la otra. Contenido y exposición delimitan la dimensión teórica de la historiografía y su función autodescriptiva. Ésta es la base para un planteamiento de carácter epistemológico diferente, ya que discutir estos dos niveles y aclarar sus relaciones es acceder a una fundamentación de la ciencia histórica. Y es en esos dos campos de la fundamentación donde la metáfora adquiere pertinencia para la disciplina de la historia.

Resumiendo, en este capítulo he intentado mostrar a grandes trazos la transformación de la filosofía y sus cambios de perspectiva respecto del conocimiento científico. Tomando la obra de Kuhn como referencia, he podido establecer que en tales cambios de perspectiva es donde hay que ubicar el doble papel que juega la metaforicidad en la producción cognitiva (interacción y referencia). En este marco de transformaciones es, finalmente, donde se dispó el ideal de historia y la descripción tradicional de su matriz disciplinar, siendo sustituido por una historiografía a la que se le exige, ahora, un alto contenido reflexivo. Pero, ¿en qué puede consistir un ejercicio de fundamentación basado en la asunción de la historiografía? ¿Cómo es posible especificar los niveles de contenido y exposición en esa tarea? Y más aún, ¿de qué forma precisar para el saber histórico las funciones de interacción y de referencia metafóricas? En el siguiente capítulo intentaré responder a las dos primeras interrogantes, mientras la tercera será abordada, tal y como adelanté, a partir de las obras de Hans Blumenberg y Paul Ricoeur.

