





EDITORIAL UNIVERSIDAD DE CALDAS

Reconfiguraciones de la epistemología en la filosofía contemporánea

Editado por:
Marta Cecilia Betancur
Jorge Alejandro Flórez Restrepo



EDITORIAL UNIVERSIDAD DE CALDAS

Catalogación en la fuente,

Reconfiguraciones de la epistemología en la filosofía contemporánea / - Manizales: Universidad de Caldas, Facultad de Artes y Humanidades, Departamento de Filosofía, 2024. 342 p.: il. (Colección Libros de Investigación)

ISBN pdf: 978-958-759-594-9

Epistemología / Epistemología de las ciencias sociales / Epistemologías del sur / Epistemologías feministas / Fenomenología / Posepistemologías / Acosta López de Mesa, Juliana, coautora / Flórez R, Jorge Alejandro, coautor / Lince Salazar, Sandra, coautora / Hernández Peláez, Cristian Andrés, coautor / Ospina Herrera, Carlos Alberto, coautor / Serna Castro, Yobany, coautor / Castillo Villegas, Marcela, coautora / Chindoy, Juan Alejandro, coautor / Hoyos Valdés, Diana, coautora / Grisales Vargas, Adolfo León, coautor / Betancur, Marta Cecilia, coautora / Tit./ **CCD 121.68/R311**

Reservados todos los derechos

© Universidad de Caldas

©AUTORES:

JULIANA ACOSTA LÓPEZ DE MESA

JORGE ALEJANDRO FLÓREZ R.

SANDRA LINCE SALAZAR

CRISTIAN ANDRÉS HERNÁNDEZ PELÁEZ

CARLOS ALBERTO OSPINA HERRERA

YOBANY SERNA CASTRO

MARCELA CASTILLO VILLEGAS

JUAN ALEJANDRO CHINDOY

DIANA HOYOS VALDÉS

ADOLFO LEÓN GRISALES VARGAS

MARTA CECILIA BETANCUR

Primera edición: 2024

Libros de investigación

ISBN pdf: 978-958-759-594-9

Editorial Universidad de Caldas

Calle 65 N.º 26-10

Manizales, Caldas –Colombia

<https://editorial.ucaldas.edu.co/>

Editor: Jorge Ivan Escobar Castro

Coordinadora editorial: Yolanda González Gil

Corrección de estilo: Camilo Giraldo Giraldo

Diseño de colección: Luis Osorio Tejada

Diagramación de páginas: Natalia Aguirre Henao

Diseño de cubierta: Edward Leandro Muñoz Ospina

Impreso y hecho en Colombia

Printed and made in Colombia

Todos los derechos reservados. Este libro se publica con fines académicos. Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta publicación, así como su circulación y registro en sistemas de recuperación de información, en medios existentes o por existir, sin autorización escrita de la Universidad de Caldas.

Universidad de Caldas | Vigilada Mineducación. Creada mediante Ordenanza Nro. 006 del 24 de mayo de 1943 y elevada a la categoría de universidad del orden nacional mediante Ley 34 de 1967. Acreditación institucional de alta calidad, 8 años: Resolución N.º 17202 del 24 de octubre de 2018, Mineducación.

Contenido

Presentación	1
------------------------	---

CAPÍTULO 1/Todos los autores del libro

Críticas a la tradición moderna y al empirismo lógico	7
Crítica al monismo ontológico	9
Críticas al cartesianismo y a la razón ilustrada	19
Crítica al dualismo	20
Crítica al mecanicismo moderno	36
Crítica a la razón ilustrada.	40
Crítica a la tradición heredada, al Positivismo lógico y al Racionalismo crítico.	42

Referencias	46
-----------------------	----

CAPÍTULO 2/ Juliana Acosta López de Mesa, Jorge Alejandro Flórez R.

Epistemología y filosofía de la ciencia en Peirce	47
Introducción.	47
El empirismo peirceano y su teoría de la percepción	52
El prope-positivismo de Peirce, el realismo ontológico y la continuidad	56
El propósito de la indagación científica: superar la duda y la sorpresa y restablecer una creencia	60
La lógica de la investigación científica y la metodeútica	66
Abducción, creatividad y contexto de descubrimiento.	67
Deducción o contexto de predicción	70
Inducción o contexto de verificación	71
La economía de la investigación	74
Falibilismo y comunidad ilimitada de investigación.	82
Sentimentalismo, ciencias normativas y ciencia	89

Referencias	96
-----------------------	----

CAPÍTULO 3/ Sandra Lince Salazar

Construir conocimiento desde el reconocimiento del cambio y la diversidad: una propuesta desde la filosofía pragmatista de John Dewey	99
Introducción.	99
La experiencia vivencial como dinamismo en la construcción de conocimiento	100
La lógica frente al dinamismo en la construcción de conocimiento.	103
Las nociones de idea y verdad frente al dinamismo en la construcción de conocimiento.	108
Conclusión.	110
Referencias	111

CAPÍTULO 4/ Cristian Andrés Hernández Peláez

Aportes de la fenomenología a la epistemología de las ciencias sociales.	113
Introducción.	113
La idea de la Fenomenología	118
Los aportes de la Fenomenología a las Ciencias Sociales	123
Referencias	131

CAPÍTULO 5/ Carlos Alberto Ospina Herrera

Nihilismo y finitud, la perturbación de la presencia.	133
Metafísica de la presencia.	133
La vida fáctica	141
De la Fenomenología a la Hermenéutica	143
Nihilismo	146
Finitud.	149
Referencias	154

CAPÍTULO 6/ Yobany Serna Castro

Teoría crítica y epistemología en Ciencias Sociales.	157
Introducción.	157
Aspectos generales de la Teoría Crítica.	159
La Teoría Crítica y sus implicaciones para una teoría del conocimiento social	165
Teoría Tradicional y Teoría Crítica.	169
Conclusión.	173
Referencias	174

CAPÍTULO 7/ Marcela Castillo Villegas

La dimensión estética de Marcuse en una novela colombiana	177
Si se abandona la forma estética se abandona el propio arte.	186
Los quitapesares: la salvación mediante la escritura literaria.	193
Referencias	197

CAPÍTULO 8/ Juan Alejandro Chindoy

Epistemologías del sur	199
Introducción.	199
Fundamentos teóricos de la Epistemología del Sur	201
Fundamento axiológico de la Epistemología del Sur	206
Algunas discusiones sobre la Epistemología del Sur	208
Referencias	212

CAPÍTULO 9/ Diana Hoyos Valdés

Epistemología(s) feminista(s) o las luchas por despatriarcalizar la construcción del conocimiento	215
Introducción.	216
Mujeres como objeto de la ciencia	218
Mujeres como sujeto de la ciencia	221
¿Por qué esto es importante?	224
a. Justicia epistémica	224
Amplitud y, por tanto, cierta objetividad	227
¿Un método científico femenino o un método científico feminista?	232
Referencias	235

CAPÍTULO 10/ Adolfo León Grisales Vargas

De la epistemología a la posepistemología: reflexiones autobiográficas sobre la enseñanza de la epistemología	239
Preliminares.	239
Antecedentes: la superación de la Epistemología	242
De la Epistemología a la Ontología	244
De la Epistemología a la Hermenéutica	246
La Hermenéutica filosófica: de las ciencias al arte como modelo para comprender las ciencias humanas	247
El Pragmatismo de Rorty: de la ciencia como representación a la ciencia como interpretación	252

De la Epistemología al Diseño: Otl Aicher, el Diseño toma el lugar de la Filosofía. Ya no se trata de explicar el mundo sino de diseñarlo	.254
¿Nuevos paradigmas o nuevos enfoques de Epistemología? La trama de la vida, la complejidad: de las cosas a las relaciones	.256
De la Epistemología a las epistemologías. De una ciencia sin sujeto a una ciencia sin objeto: las epistemologías feministas, las epistemologías del sur y las epistemologías decoloniales	.259
Epistemologías feministas	.261
Algunos debates en torno a las epistemologías feministas.	.264
Una crítica decolonial a las epistemologías feministas. Epistemologías del sur y epistemologías decoloniales	.269
Epistemologías del sur y epistemologías decoloniales	.271
Posepistemología	.273
Referencias	.275
CAPÍTULO 11/ Marta Cecilia Betancur	
Parecidos de familia entre las nuevas epistemologías de las ciencias humanas	.281
La Epistemología de las Ciencias Humanas en la Fenomenología hermenéutica	.282
Fenomenología hermenéutica y reflexiva	.283
La ciencia como actividad de un ser frágil y capaz	.289
Tradicionalidad e innovación	.294
Renunciar a Hegel o el fin de las univocidades y los sistemas perfectos	.300
Reinterpretación de las utopías	.304
Parecidos de familia y horizontes de expectativa para las Ciencias Humanas	.307
Negación del fundacionismo	.309
De la búsqueda de la certeza al conocimiento probable	.311
Actividad científica y contexto histórico	.313
Conjeturas interpretativas y creencias verdaderas justificadas	.318
Superación de dicotomías	.320
Pensamiento menor y superación de la injusticia epistémica	.322
Conclusión: reinterpretación de la epistemología y las ciencias humanas: pluralismo y colaboración.	.325
Referencias	.329

Presentación

Esta obra es el resultado de un ejercicio colectivo de diálogo y discusión acerca de las ideas centrales procedentes de diversas corrientes filosóficas que se encuentran activas hoy en el campo de la epistemología y cuya incidencia impacta, de manera especial, a la investigación en las áreas de las ciencias sociales y humanas. Las nuevas configuraciones de la epistemología están realizando aportes significativos en asuntos específicos de la investigación en estas ciencias, tanto en los fundamentos ontológicos y epistemológicos, como en la generación de recursos metodológicos. Mediante el trabajo dialógico de un grupo de profesores, en su mayoría miembros del Grupo de Investigación Filosofía y Cultura, hemos emprendido la tarea de hallar puntos de encuentro entre las propuestas de diversos enfoques epistemológicos que tradicionalmente se habían negado a asumir una posición de escucha y retroalimentación recíproca. La diversidad de enfoques nos ha permitido hablar de una pluralidad epistemológica distinta al escepticismo científico, al relativismo extremo o a la falta de rigor y sistematicidad, y nos ha conducido a una apertura de caminos dirigida a la superación de dogmatismos y al encuentro de puntos de convergencia y de complementariedades, en medio de una actitud dialógica y crítica. Aprovechando la metáfora wittgensteiniana de “parecidos de familia” hemos puesto en deliberación las contribuciones del pragmatismo (Peirce, Dewey y Wittgenstein), la Fenomenología (Husserl y Schütz), la Hermenéutica fenomenológica (Heidegger y Ricoeur), el Posestructuralismo (Foucault y Derrida), Epistemologías del sur (De Sousa y Dussel) y Epistemologías

feministas (Maffia, Fricker, Harding y Blazquez), con el fin de hacer énfasis en los vasos comunicantes e ideas comunes entre estos enfoques.

El proyecto tiene como propósito develar los valiosos aportes en la fundamentación teórica del quehacer de las ciencias que se vienen haciendo especialmente desde la década de los 30 del siglo xx en adelante, los cuales emergen como fruto de las críticas a la tradición heredada, de las frustraciones respecto a los verdaderos logros la ciencia y de los esfuerzos por reconstruir el sentido que ella tiene en las búsquedas hacia la constitución de una sociedad más justa, más equitativa y más amable a la vida humana. Se incluyen, además, las reflexiones epistemológicas de Charles Sanders Peirce y John Dewey, quienes a finales del siglo xix y comienzos del xx hicieron propuestas valiosas sobre Epistemología que, por diversos motivos externos, no fueron consideradas en el debate filosófico. El resultado es el hallazgo de una reconstrucción del quehacer de la Epistemología, especialmente para las Ciencias Sociales y Humanas, que reconfigura las nociones de este campo de la filosofía, tales como, la concepción sobre el conocimiento, el objeto de investigación, el papel del sujeto, el quehacer de la ciencia, la responsabilidad moral y la metodología, entre otros.

El concepto de “reconfiguración”, acuñado por Ricoeur, es una expresión adecuada del ejercicio de lectura crítica y deliberación realizado durante dos años de seminarios en torno a algunas de las teorías que se han tejido desde distintas corrientes filosóficas durante poco más de 100 años de críticas y reformulaciones a la tradición heredada. Reconfigurar es escuchar, interpretar, someter a crítica, recrear, apropiar y aplicar. Ricoeur aplicó el concepto a la reinterpretación de los modelos de la narración de ficción y de la historia científica, por lo que no es un concepto ajeno a la ciencia. La reconfiguración constituye un procedimiento común al trabajo filosófico y se halla presente en el triple camino desplegado por los enfoques estudiados, de deconstruir, construir y transformar, pues, si bien todas ellas coinciden en la necesidad de superar el modelo clásico del positivismo, el positivismo lógico y el racionalismo crítico, también es cierto que, en su mayoría, coinciden en la asunción

de una posición propositiva y constructiva; en su mayoría, proponen y abren nuevos caminos para la investigación, mientras que asumen la tarea de reivindicar la capacidad y la potencialidad que las ciencias humanas tienen para contribuir no sólo en la comprensión de la sociedad sino en su transformación.

El trabajo no pretende ser exhaustivo, tarea que resultaría hoy difícil de lograr, dada la cantidad y variedad de producción que se encuentra al respecto. Se realizó a partir del estudio de los pensadores con los cuales tenemos una familiaridad. Aunque la obra tiene énfasis en las Ciencias Sociales y Humanas, hemos preferido dejar abierto el nombre de “Epistemología” para concitar el ánimo de aquellos investigadores interesados en comprender tanto las críticas a los fundamentos teóricos del modelo moderno de la ciencia, como las propuestas de las teorías emergentes, muchas de las cuales tal vez puedan ser aplicadas a otras ciencias.

De manera muy intuitiva al comienzo entrecruzamos algunos “parecidos de familia” que confluían entre las corrientes filosóficas, los cuales aparecen tratados de modo transversal y se exponen de forma más sistemática en el capítulo final, como resultado del conjunto del trabajo. Dichos elementos comunes son los siguientes:

1. El contexto crítico: los diversos enfoques coinciden en la posición crítica respecto a la concepción unívoca, homogeneizadora y monista de la ciencia, procedente del Positivismo, el Positivismo lógico y el Racionalismo crítico, que se originaba en la Filosofía Moderna y se venía imponiendo como el único paradigma legítimo.
2. La ciencia en tanto quehacer y actividad de los sujetos humanos. Desde el pragmatismo de Peirce, Dewey y Wittgenstein la ciencia es entendida más bien como actividad de producción y creación de conocimiento, que como producto rígido de saberes acabados. La ciencia es tanto quehacer como resultado que nace en las inconsistencias y problemáticas de la vida cotidiana. Estas ideas logran avances con los estudios de la

Fenomenología y las Epistemologías del sur y feminista que subrayan el carácter existencial del sujeto en situación y del ser anclado en el mundo que funge como agente de investigación; así mismo, de la Hermenéutica y la Teoría Crítica que insisten en el carácter histórico e intersubjetivo de todo tipo de ciencia, especialmente las Ciencias Sociales y Humanas.

3. Reinterpretación del objeto de estudio (Ontología). El tema de estudio ha dejado de ser ese objeto rígido, medible y manipulable que podía ser conocido de manera exacta y transparente por un sujeto neutral y pasivo. En estas teorías el objeto es la esfera de la realidad que va a ser investigada. Una realidad compleja, dinámica, cambiante, constituida e imbricada por el ser humano. Las corrientes teóricas se encuentran entre sí en la asunción de una nueva ontología sobre el ser humano, la sociedad y la cultura y coinciden en la idea de que el lenguaje, los símbolos y las acciones son tejidos significativos que sirven de mediación a la vida social, cultural y espiritual del ser humano, la cual se construye de manera intersubjetiva. Las Epistemologías del sur subrayan además la necesidad de abordar temas y problemas que habían sido excluidos del saber científico e insisten en la necesidad de abordarlos desde diversas formas de pensamiento que habían sido ocultadas.
4. Renovación de la concepción acerca del saber y el conocimiento científico. En *Ambigüedades del amor* Duch y Mèlich afirman que la crisis de comienzos del siglo XXI consiste en la pérdida de su lugar en el mundo a raíz del derrumbamiento de los grandes sistemas de pensamiento, como es el caso de los grandes paradigmas epistemológicos. Asistimos al “desencantamiento del mundo” racional e ilustrado de las grandes univocidades, en los diversos sistemas, incluido el de la ciencia. Pero todo desencantamiento provoca un re-encantamiento. Tal es la tarea en que avanzan hoy la Epistemología de las Ciencias Humanas y las ciencias mismas. Frente al fin de las univocidades coge fuerza la aceptación de la provisionalidad y la fragilidad del conocimiento humano, y no por ello, meramente particular, relativo ni carente de valor.

La Fenomenología ha dado un giro a las Ciencias Sociales y Humanas, las cuales, tras las influencias de Husserl, quedan asentadas y tienen como propósito el estudio del mundo de la vida. El mundo del sentido común y mundo de la vida constituyen el suelo del cual se nutre el conocimiento científico. Para estos enfoques, es preciso distinguir entre los diversos tipos de ciencias: aquellas que abordan la investigación del mundo natural, físico y orgánico, frente a las que tienen por objeto el carácter significativo, social y cultural de la vida humana, elementos que se desenvuelven en medio de símbolos, acciones, instituciones y relaciones intersubjetivas; un mundo y una vida que no pueden ser explicadas en los mismos términos ni con los mismos métodos ni los mismos marcos teóricos de la vida puramente natural.

5. Comprensión integral de la relación entre objeto de estudio, enfoque epistemológico y recursos metodológicos. La relación entre la ontología del hombre, la sociedad y la cultura, y la epistemología es una relación de imbricación. Ni la epistemología ni la metodología pueden ser entendidas como una adición extraña al campo de la realidad abordado. Ya la Hermenéutica, desde Dilthey, ha venido subrayando el carácter hermenéutico de la vida humana. Para Heidegger, el ser humano está siempre inserto en la comprensión, por lo cual, la interpretación es el recurso más adecuado para estos estudios. La Sociología comprensiva de Schütz y la Etnografía de Gertz se enuncian como interpretaciones de segundo y tercer nivel respecto a las comprensiones del primer nivel de la vida cotidiana. Tanto la Hermenéutica como la Fenomenología asientan los estudios en la pre comprensión del mundo de la vida, razón, además, para ligar los aportes de estos dos enfoques. Así mismo, los estudios pragmáticos de la acción son ofrecidos hoy como marcos de referencia imprescindibles para la investigación en la medida en que ella es entendida como un texto público hermenéutico que se abre a la interpretación y a otras formas de análisis. Las diversas escuelas coinciden en la necesidad de acometer los estudios del hombre y la

cultura a partir de los distintos documentos que producen y que pueden ser abordados desde las propuestas epistemológicas y metodológicas.

6. Reconocimiento de una postura ética. El Pragmatismo, la Fenomenología, la Hermenéutica, la Teoría Crítica y las Epistemologías del sur y feminista, coinciden en rechazar el carácter éticamente neutral de las Ciencias Sociales y Humanas. Afirman, por el contrario, que el sujeto de la ciencia es un agente en situación, anclado en un contexto histórico y con una posición ética vinculada a su ser en el mundo y a la perspectiva ético-epistemológica en que se asienta. Concuerdan en la solicitud de respeto hacia las comunidades investigadas y entre las comunidades académicas. Incluso, varios de estos autores invitan a una actitud de escucha, abierta, pluralista e incluyente en la investigación, sin perder la voz crítica.

Respecto a los diferentes nombres que reciben hoy las Ciencias Humanas, queremos proponer a la comunidad académica este término, porque resulta más amplio e incluyente, gracias a su capacidad omnicomprensiva de albergar a distintas disciplinas orientadas hacia la investigación y la comprensión de las diversas esferas de la realidad humana. El concepto de Ciencias Humanas bien puede incluir a la Antropología, Sociología, Pedagogía, Psicología, Psicoanálisis, Lingüística, Ciencias del texto, Pragmática, Historia, Geografía, Semiótica, etc. Sin embargo, en algunos capítulos se utiliza el término de Ciencias Sociales porque tienen un uso muy común y está asociado con pensadores vinculados a la Sociología, como la Escuela de Frankfurt. No obstante, cabe señalar que este concepto está más comprometido con el sector de las ciencias centradas en un rasgo fundamental pero parcial de la condición humana, como es la vida social, mientras que el término de Ciencias Humanas ha estado más ligado a la reflexión amplia y abarcante de la filosofía.

Los editores académicos

CAPÍTULO 1

Críticas a la tradición moderna y al empirismo lógico

Escrito por todos los autores de este libro

El método experimental es nuevo en cuanto recurso científico o en cuanto medio sistematizado de generar conocimiento, aunque tan viejo como la vida o como estrategia práctica. En consecuencia, no es sorprendente que los hombres no hayan reconocido su alcance completo. En su mayor parte, su significancia es considerada como perteneciente a ciertos ámbitos técnicos y meramente físicos. Tomará indudablemente un largo tiempo para asegurar la consideración según la cual él funciona igualmente para formar y testear ideas en ámbitos sociales y morales (Dewey, 2012, pp. 357-358; traducción nuestra).

Este trabajo de investigación estudia y pone en diálogo corrientes tan disímiles como el Pragmatismo (Peirce y Dewey), la Fenomenología (Husserl y Schütz), la Teoría Crítica (Adorno, Horkheimer, Benjamin y Marcuse), la teoría de los juegos del lenguaje (Wittgenstein), la Ontología fundamental (Heidegger), la Hermenéutica (Gadamer), la Fenomenología hermenéutica (Ricoeur), el Posestructuralismo (Foucault, Derrida), las Epistemologías del sur (Boaventura de Sousa y Enrique Dussel) y las

Epistemologías feministas (Sandra Harding y Norma Blazquez). Pese a sus diferencias, todos estos autores y corrientes coinciden en erigirse como una crítica y una alternativa a la Filosofía Moderna y parte de la contemporánea que ellos acusan de estar fundada en una noción metafísica de la “permanente presencia”, en el dualismo cartesiano que deviene en un solipsismo subjetivo y en la visión científica del mundo de la tradición heredada y del Positivismo lógico. En este capítulo introductorio discutiremos estas críticas comunes que los nuevos enfoques hacen contra los postulados ontológicos de la Modernidad y de la visión científicista del mundo. Este texto sirve como antesala preparatoria de la presentación de las diversas propuestas de estos autores y corrientes que vendrán en los capítulos posteriores. El objetivo principal de este primer capítulo introductorio es entonces considerar las críticas que se postulan y sus posibles convergencias para poder comprender el sentido de las propuestas.

La primera crítica de estas corrientes a la tradición filosófica es de cuño metafísico, pues asume de forma acrítica la noción del ser como algo permanente, presente, inmutable y atemporal, que la filosofía ha tenido desde Parménides hasta la Modernidad. Las alternativas a la metafísica de la tradición que los filósofos y las corrientes que aquí estudiaremos proponen, son diversas, pero, en general, atacan diferentes manifestaciones de esta ontología tradicional en los campos epistemológico, sociológico, metodológico, etc.

Una segunda crítica común entre estas corrientes filosóficas está orientada a los diversos aspectos del cartesianismo, en especial a su dualismo. De hecho, este dualismo es una de las manifestaciones de la ontología tradicional que acabamos de comentar, pues la escisión entre sujeto y objeto, o entre *res cogitans* y *res extensa*, asume que cada una de estas sustancias constituye una realidad eterna y permanente. El dualismo cartesiano en que se basa la modernidad escinde al ser humano entre cuerpo y mente, razón y sentimiento, y no permite comprender la existencia humana en su complejidad.

La tercera crítica común consiste en rechazar la visión científicista¹ y fisicista del mundo, propia del Positivismo Lógico. Esta visión científicista del mundo también se fundamenta en la noción metafísica de la permanente presencia y del dualismo cartesiano, que privilegia un dominio racional (*res cogitans*) sobre el mundo objetivo (*res extensa*). El monismo ontológico de la metafísica, propio de la visión científicista del mundo, tiene implicaciones epistemológicas, pues considera que la realidad que el método científico debe descubrir es una realidad inmutable. Es decir, defiende un absolutismo ontológico que, a su vez, desemboca en un monismo metodológico, en el que existe una sola verdad a descubrir por un solo medio válido. Se asume una actitud dogmática e infalible de la ciencia en la que las hipótesis y teorías que no se apeguen a ese único modelo son falsas o, en el mejor de los casos, fantasías y ficciones que nada tienen que ver con la producción científica. Los autores aquí relacionados, por el contrario, defienden la posibilidad del perspectivismo y el pluralismo, si bien asumen consecuencias diversas, pues mientras unos abrazan el relativismo, otros procurarán salvar una idea de verdad compleja.

Crítica al monismo ontológico

La crítica más profunda a la noción metafísica de permanente presencia que atraviesa a la tradición filosófica occidental es realizada por Martin Heidegger (Infra, Capítulo IV: Nihilismo y Finitud). El pensamiento de occidente posee un prejuicio metafísico, asumido de forma acrítica, en el que se sostienen una noción del Ser como permanente presencia. Por ello, Heidegger inaugura de nuevo la pregunta por el sentido del ser y ataca las estructuras preconcebidas en la ontología de la tradición. Desde Parménides,

¹ El término “científicista” lo utilizaremos de ahora en adelante para caracterizar las concepciones de la ciencia basadas en una ontología monádica, ya que, como defenderemos más adelante, existirán perspectivas filosóficas que defenderán otra concepción distinta de la ciencia y el quehacer científico.

se ha considerado el ser como inmóvil, eterno e ingénito; concepción del ser que influyó, por ejemplo, en la noción platónica de una idea permanente, inmutable y atemporal. Influyó también en las nociones de sustancia (*ousia*), sustrato (*hypokeimenon*) y actualidad (*enérgeia* - *entelecheia*) en Aristóteles. Las diversas propuestas metafísicas, de ahí en adelante, apuntan a diferentes seres estáticos (Motor inmóvil, Dios, Cogito, Espíritu absoluto, etc.), que en el fondo se encuentran orientadas hacia la misma noción de ser permanente, atemporal e inmutable. Desde Parménides, entonces, tenemos el dominio total de lo “permanentemente presente” como sinónimo de aquello real y verdadero, mientras que, de manera sutil, el mundo de la experiencia, la vida vivida y lo contingente, fueron cayendo en el olvido. La presencia se impuso entonces como el primero y más fundamental modo de darse el ser, pero bajo el riesgo de olvidar la retracción u ocultamiento de su original proveniencia.

La consecuencia principal para la epistemología de esta noción metafísica de un ser permanente es que sin unos principios firmes e inmutables, unas causas o unas razones que no estuviesen *siempre presentes*, pareciera que no podría hablarse de verdad, ni de conocimiento verdadero; vale decir, no habría ciencia. Tanto para Platón (*República* V) como para Aristóteles (*Ética a Nicómaco* VI), la *episteme* se concibe como el conocimiento eterno e inmutable; el conocimiento epistémico es certeza absoluta y dominio sobre un objeto cuya naturaleza debe ser eterna y necesaria. Es como si hubiese algo antes, *a priori* (la idea frente a la cosa o el sujeto frente al objeto), que funcionara como el ámbito de la verdad, frente al después, *a posteriori*, de las cosas dadas en el mundo de las apariencias (Leyte, 2005, p.106), cuya presencia, recordémoslo, es oscilante, contingente o accidental.

Toda la metafísica occidental está marcada por el privilegio del presencialismo del ser, derivado del supuesto según el cual “tiene que haber un ente que sea más ente que todo ente que mueve, un ente que no solamente cause el movimiento: un ente cuya Presencia pura (ενεργεία) dé cumplimiento ya auténticamente al sentido del ser: lo divino, que es por sí mismo Presente” (Gadamer, 1992, p. 18). Si lo real es lo presente de modo

permanente, entonces de eso, de lo que está eventualmente allí frente a mí, cabe la pregunta ¿qué es? La pregunta tiene la virtud de llamar la atención sobre otro aspecto que ahora sale a la luz. Lo permanentemente presente se sitúa en una única dimensión del tiempo, como si se tratara de un eterno presente, lo cual significa que el ser es sacado del tiempo, es atemporal. Dicho de las cosas pareciera aceptable que aunque cambian, siguen siendo lo que son; yo sufro cambios en la vida pero sigo siendo yo. Sin embargo, más que una entidad metafísica, como existente yo soy lo que voy siendo, lo que he sido y lo que vendrá, vale decir, soy necesariamente en el tiempo y no por fuera de él. La propuesta de Heidegger y de varios de los autores estudiados en esta investigación consiste en devolverle la temporalidad al ser y en considerar al sujeto situado en un lugar y un tiempo determinado.

Esta crítica a la noción metafísica de la “permanente presencia” es similar a la crítica de Peirce al nominalismo moderno como postura metafísica acrítica, así como a la crítica de Wittgenstein al sustancialismo, el dualismo y la cosificación². Peirce, por su parte, denuncia al nominalismo como una visión reducida de la realidad que ignora otros aspectos importantes y se enfoca en la presencia aquí y ahora de un objeto o de un hecho bruto, como él lo llama. De este modo, el nominalismo asume que lo único que es real son los objetos presentes y particulares que chocan con nuestra experiencia sensible. En este sentido, Peirce diferenciará entre la *existencia* de los hechos brutos, y la *realidad*, que comprende ideas generales como son la justicia, el amor o la ley de la gravedad; ideas que obran como hábitos o leyes generales de la naturaleza. Partiendo de su definición de realidad como aquello independiente de lo que podamos pensar, Peirce considera que hay otras realidades más allá de los objetos concretos que también son independientes y se manifiestan de manera común a todos. Esas realidades son las cualidades de sensación, los hechos concretos y las leyes generales.

² De igual forma, Dewey rechaza esta metafísica de la “permanente presencia”. Véase el tercer capítulo de este volumen al respecto.

Desde Ockham, pasando por toda la tradición anglosajona hasta el siglo XIX³ (Peirce, 2012, OFR 1, pp. 138-150), el nominalismo surge aparentemente como una filosofía auténtica desprovista de metafísica. Sin embargo, termina por asumir principios metafísicos de forma acrítica, la metafísica de la presencia que denuncia Heidegger. La metafísica implícita en la concepción nominalista sostiene que solamente los entes particulares y determinados con precisión en el espacio y el tiempo son reales. De este modo, toda generalización o abstracción que se haga de las experiencias que se tengan de estos entes son ficciones del científico. Los nominalistas acuden a argumentos como el de la economía del lenguaje para afirmar que los conceptos generales son ficciones de la mente para economizar. Así, mientras la realidad está conformada por objetos concretos y particulares, el lenguaje permite agruparlos en un solo concepto, pero ese concepto general no hace referencia a ninguna realidad. Cuando Ockham estipula no multiplicar los entes sin razón se refiere precisamente a esto.

Para Peirce, esta noción de la realidad planteada por el nominalismo no procede solamente de una falsa concepción metafísica, sino también de una limitada concepción matemática que privilegia solamente las magnitudes discretas y descuida las magnitudes continuas. El nominalismo se basa en las nociones de punto espacial y de instante temporal (magnitudes discretas del espacio y el tiempo), pero no se percató de que estas nociones son abstracciones metafísicas que no ocurren en la experiencia, es decir, el nominalismo queriendo atacar la metafísica por el frente, permitió su entrada por la puerta de atrás. Las nociones de instante y de punto en las que se basa la idea de un aquí y un ahora, en los que se manifiesta el ser particular y presente, suponen una visión discreta de las magnitudes; para

³ De esta generalización histórica tenemos que excluir claramente a Duns Scoto, defensor del realismo ontológico, y podemos incluir a la tradición anglosajona y positivista del siglo XX que sigue siendo nominalista. Entre los filósofos que de forma explícita defienden el nominalismo están Hobbes, Locke, Berkeley, Hume y Comte. Y entre los que la defienden de manera implícita están Descartes, Leibniz, Spinoza, Kant, etc.

el nominalismo, la realidad es el conjunto de elementos discretos, mónadas o entes particulares. Esta visión ignora que todo instante y punto deben tener tanto temporalidad como continuidad para conectarse con otros instantes y otros puntos. La supuesta determinación y definición de los instantes y los puntos no es más que una ficción metafísica sin soporte en la experiencia. Por el contrario, la experiencia es fluida y continua. Es decir, una visión continua es más natural y coherente con la experiencia que la visión discreta del nominalismo. En oposición al nominalismo, Peirce se declara un aristotélico del ala escotista y defiende la realidad de las leyes, los hábitos, las generalidades y los objetos continuos.

Así, en el caso del Positivismo, dice Peirce (2012): “El uso de Comte de la palabra ‘metafísico’, en un sentido en que la hace sinónima de sin-sentido, simplemente indica la tendencia nominalista de la época de Comte, de la que no pudo librarse él mismo, aunque la tendencia general de su filosofía es más bien opuesta a ella” (CP7, p. 203; OFR 2, p. 151).

Peirce, quien postula un sistema metafísico basado en tres categorías, considera que el nominalismo, al afirmar que solamente los hechos brutos constituyen la realidad, asume que la única categoría existente es la segundidad. En cambio, Peirce considera que sus otras dos categorías, primeridad y terceridad también son reales. La categoría de la primeridad es la categoría de las posibilidades, de lo que podría ser, es decir, de las cualidades, la libertad y de la espontaneidad. La categoría de la terceridad es la categoría mediadora, de lo que debería ser, de los fines y los propósitos, de las leyes y los hábitos. Con estas tres categorías, Peirce considera que el mundo no se reduce sólo a hechos brutos y entes particulares, sino que también las ideas, las leyes y los hábitos, que el nominalismo llama ficciones, son operativos en la realidad. Las terceridades, leyes o hábitos son caracterizados también por Peirce como seres en el futuro. Para ponerlo en términos heideggerianos, es como restablecer la relación del ser y del tiempo. El ser no se manifiesta solamente en el presente, ni el presente es el estado temporal privilegiado; la temporalidad y continuidad del ser lo ubica

en un constante fluir (continuidad peirceana) entre el pasado y el futuro. Así como para Heidegger el futuro de la muerte del *Dasein* es aquello que lo pone en la condición auténtica de develación del sentido del ser, para Peirce, los fines y propósitos del futuro (ideales y *summum bonum*) dan sentido a la limitada realidad de los hechos brutos o los entes particulares.

Por su parte, Wittgenstein, ya en el *Tractatus logico-philosophicus* (2002), pero especialmente en las *Investigaciones Filosóficas* (1988), hace una crítica radical al prejuicio sustancialista de la metafísica, que se mantiene desde Descartes y el resto de la Filosofía Moderna, incluyendo al empirismo. El sustancialismo que denuncia Wittgenstein coincide con la noción de permanente presencia heideggeriana y con la crítica al nominalismo de Peirce. Para Wittgenstein, el nominalismo consiste en la tiranía del nombre, en la reducción de todo tipo de palabras a los nombres, en el desconocimiento de la multiplicidad de palabras y expresiones. Otra consecuencia nefasta del sustancialismo y el nominalismo, según Wittgenstein, es el referencialismo lingüístico de los filósofos analíticos de su época; este referencialismo consiste en la reducción del significado a una forma única legítima: el significado del nombre es el objeto, la cosa particular situada en un espacio determinado y un tiempo presente. Esta postura se basa en la cosificación del lenguaje y del mundo. El sustancialismo subyace tanto al dualismo cartesiano como al monismo espinosista, en tanto el primero significa la afirmación de que en el mundo existen dos sustancias, mientras que el segundo afirma la existencia de una de ellas de manera originaria, bien sea material o espiritual. Para Wittgenstein (1988 §1-45) el prejuicio de fondo que persigue a la filosofía es la noción de sustancia. Por esta razón, para este filósofo la superación de la Metafísica Moderna pasa por la deconstrucción de la noción de sustancia.

Tanto la distinción entre sujeto y objeto de conocimiento, como el dualismo ontológico se basan en la noción de sustancia. Esta noción, derivada de las nociones aristotélicas de *ousia* y de *kypokeimenon*, se entiende como el fundamento que permanece y soporta lo accidental y temporal. Así, aunque un

individuo crezca, envejezca y cambie de parecer, debe tener una sustancia base que soporte todos esos cambios. La escisión entre la esencia permanente y lo mutable es formulada filosóficamente por Descartes, a partir de la afirmación según la cual el yo que conoce y que existe, el sujeto del conocimiento, es una sustancia que piensa, mientras que las cosas del mundo y que se conocen, incluyendo al cuerpo humano, son sustancia extensa. Justamente en la concepción antropológica del *Discurso del método* (1980) y las *Meditaciones Metafísicas* (1980), Descartes sostiene que el ser humano es un compuesto de dos sustancias distintas, separadas y conocidas de manera diferente. Este significado metafísico de sustancia se ha convertido en una noción difícil de superar y funciona como fundamento de la ciencia y la filosofía. La sustancia pensante es el pensamiento puro, la conciencia, un soporte o sustrato no cognoscible de cualidades y de propiedades. Un soporte que subyace a las propiedades; el mismo que piensa, tiene voluntad, imagina y siente. Así mismo, la sustancia extensa es el soporte, el sustrato permanente de propiedades físicas: movimiento, forma, número. La afirmación de la existencia de la sustancia emerge de la consideración de que la “nada” no puede tener atributos, los cuales dependen entonces de una sustancia, que funge como núcleo de cambios y propiedades.

A partir de estas ideas, la comprensión del ser humano o del ser que conoce como un ser integral que tiene facultades, habilidades y capacidades, pasó a ser una tarea difícil. El mismo Descartes se pone en aprietos cuando se hace la pregunta acerca de la relación entre el sujeto de las actividades de pensar, imaginar, percibir y moverse, pues debe decidir si ellas proceden, bien de la sustancia pensante, bien de la extensa. El sustancialismo refuerza la división de las facultades, las cuales realmente dejan de ser facultades de un ser para convertirse en atributos de una sustancia. Frente al monismo y al dualismo sustancialista, podría decirse que Wittgenstein (2002) defiende un tipo de pluralismo ontológico, en tanto afirma la existencia de una multiplicidad de hechos: “el mundo es la totalidad de los hechos, no de las cosas” (§1.1). Los hechos en el espacio lógico son el mundo (§1.13).

Precisamente el pluralismo ontológico y las críticas a la concepción clásica del ser conducen a cuestionar la definición monista y atemporal del ser. El feminismo⁴ afirma que esta concepción es nociva, no sólo porque desconoce la pluralidad de formas de ser en el mundo, sino porque ha legitimado maneras opresoras de relación entre los seres humanos. La epistemología feminista en tanto forma de epistemología social crítica busca reformar las concepciones y prácticas que sostienen esas formas tradicionales. Afirma que la realidad social, la ciencia y la teoría del conocimiento han sido construidas desde un único punto de vista privilegiado (monismo ontológico y metodológico): el del hombre blanco, heterosexual y de élite, y aboga por que se escuchen otros puntos de vista, con el objetivo de obtener una visión más completa y equitativa del mundo. Cuestiona los ideales de universalidad, neutralidad y objetividad que han sido construidos desde las teorías tradicionales. Por esta razón, una de sus nociones centrales es la de “conocimiento situado”, con la cual hace referencia al hecho de que el conocimiento suele reflejar perspectivas particulares de quien conoce. En general, la Epistemología Feminista afirma que quien ha tenido acceso no sólo al conocimiento que ha sido reconocido como tal, sino a la construcción social del mismo, ha sido cierto tipo de sujetos y no todos los seres humanos.

Uno de los problemas, se dice desde esta perspectiva, es que la supuesta “permanente presencia” del ser, que es esencial y verdadero, subyacente a todos los fenómenos, se identifica con rasgos asociados tradicionalmente a sujetos masculinos, blancos, heterosexuales y de élite. Por ejemplo, cuando en las teorías tradicionales se aplica la noción del “Ser” al ser humano o al hombre, en realidad, se ha excluido a una buena parte de ellos⁵ en dife-

⁴ Si bien se habla aquí del feminismo como si fuera un cuerpo teórico unitario, actualmente se habla de feminismos en plural, para demarcar que hay distintas aproximaciones teóricas. En el capítulo correspondiente se ahondará en esto.

⁵ Un ejemplo claro de esto es lo que pasó luego de la Revolución Francesa, con la redacción de *Los Derechos del Hombre y el Ciudadano*: las mujeres que habían luchado hombro a hombro con los hombres en tal Revolución no se sintieron reconocidas en ese

rentes momentos de la historia. De acuerdo con Norma Blazquez (2011), el surgimiento de lo que hoy llamamos Ciencia Moderna, de hecho, se dio gracias a la negación de formas distintas de ser y concebir el mundo, lo que implicó el aniquilamiento no sólo de saberes ancestrales sino incluso de las personas que los portaban: afros, indígenas y mujeres. En este caso, a ciertos grupos humanos se les ha negado la posibilidad de ser sujetos productores o constructores de conocimiento, al negarle la credibilidad a su testimonio. Para designar esta falencia, Miranda Fricker (2017) acuñó el término “injusticia epistémica”.

Como resultado de la construcción de la ciencia moderna sobre estos pilares, han surgido cantidades asombrosas de estudios científicos que hablan de la “condición o naturaleza humana”, que fueron realizados en su mayoría exclusivamente con sujetos masculinos y caucásicos. Un ejemplo de esto podría ser la teoría de Lawrence Kohlberg sobre los estadios del desarrollo moral, investigados solo en hombres, lo cual fue luego señalado y criticado por Carol Gilligan, quien logró mostrar que las mujeres en general respondemos de manera distinta a los dilemas morales y, de paso, que los estadios de los que hablaba su maestro Kohlberg no eran universales⁶. Otro ejemplo más reciente de esto es el hecho de que sólo hasta hace aproximadamente 10 años se comenzó a pensar en la posibilidad de que el infarto de miocardio en mujeres se manifestara de forma distinta a como se manifiesta en los hombres; se pensaba que la forma como aparecía en los hombres era la forma universal de **presentarse** la enfermedad, pero se dieron cuenta de que muchas mujeres morían de esta enfermedad, sin

documento, así que Olympe De Gouges escribió y publicó *Los Derechos de la Mujer y la Ciudadana*. En ese documento, ella instaba a sus compañeros a exigir para las mujeres los mismos derechos, pero ellos la expulsaron del partido y se mofaron de su iniciativa. Murió guillotinado.

⁶ Como resultado de esta revisión, Carol Gilligan publicó en 1982 su libro *In a Different Voice*.

supuestamente presentar síntoma alguno⁷. Con base en ello, se ha producido lo que Diana Maffía llama “una epistemología de la ignorancia”, que denuncia la ignorancia respecto al conocimiento que pueden tener otros sujetos desde su propia experiencia.

Desde la Epistemología Feminista se señala que las cualidades que se le atribuyen al “ser” –permanente presencia, atemporalidad, inmutabilidad– se suelen asociar con lo visto tradicionalmente como masculino y, a su vez, con la razón; lo mutable, inestable y accidental, son lo otro, se vinculan con la emoción y el sentimiento, y se asocian con lo femenino⁸. A este respecto, Diana Maffía habla de las implicaciones nefastas de tales asociaciones en la construcción general del conocimiento y de las ciencias, específicamente, en áreas como el derecho y la medicina. En derecho, por ejemplo, hasta hace muy poco el testimonio de una mujer no valía en los juzgados, porque se argüía que no podía creerse en lo que decía una mujer justamente porque se consideraba viciado por la emocionalidad y, por tanto, por la inestabilidad. A las mujeres se les ha sometido, así, a lo que Miranda Fricker (2017) denomina injusticia testimonial, al aplicárseles un déficit de credibilidad en sus testimonios.

Como veremos más adelante (Infra, Capítulo IX. Epistemologías Feministas), la Epistemología Feminista realiza una ruptura con cualquier pretensión de monismo metodológico, con cualquier idea de una verdad que pretenda objetividad y universalidad mientras excluye las diversas voces y visiones del mundo, y cualquier idea de neutralidad en la ciencia que suponga ausencia de cargas valorativas tanto en sus procesos como en sus productos.

⁷ Ejemplo referido por la filósofa argentina Diana Maffía, en “Epistemología feminista y derechos: conocer, ignorar, resistir”, en: <https://www.youtube.com/watch?v=vjWzkxx5B6c&t=5227s>)

⁸ Maffía, en “Epistemología feminista y derechos: conocer, ignorar, resistir”, en: <https://www.youtube.com/watch?v=vjWzkxx5B6c&t=5227s>.

Críticas al cartesianismo y a la razón ilustrada

De la mayoría de pensadores que vamos a exponer en los próximos capítulos se podría decir que tienen un rasgo en común: “todos contra Descartes”. Pero no solo contra Descartes, también en buena medida contra Kant y, en su conjunto, contra la modernidad ilustrada. Pero debemos aclarar que este “ataque” a Descartes y a la modernidad ilustrada en su conjunto, no se debe entender como un ajuste de cuentas, como si se tratara de endilgarle a la modernidad algún error, o como si se tratara entonces de saltar por detrás de la modernidad y abandonarla como un proyecto fallido. Es, por el contrario, algo así como caer en la cuenta de los límites de la modernidad. Podríamos decir que el propio éxito del proyecto de la modernidad es el que nos permite ahora reconocer los límites de esa empresa, por lo cual es necesario volcarse crítica y reflexivamente sobre ella para limar el dogmatismo en el que habría derivado. En tal sentido, si hemos de examinar la modernidad, no es con la intención romántica de reivindicar el pasado solo porque es pasado, sino porque eso nos permite caracterizar, en parte, sus límites; es decir, eso que fue olvidado, marginado y silenciado desde una postura que, crítica en sus inicios, con el tiempo se tornó dogmática y excluyente. En este sentido, es el avance de la ciencia una de las empresas emblemáticas de la modernidad, el que nos hace caer en la cuenta de que las categorías clásicas de la epistemología resultan insuficientes, mientras que la forma en que fueron sistematizadas es objeto de sospecha y debe ser sometida a la deconstrucción. Los conceptos más firmes y potentes de la modernidad son tres nociones cartesianas: (1) el dualismo *res cogitans* (sujeto) y *res extensa* (objeto), (2) la concepción mecanicista del cosmos; y (3) la racionalidad ilustrada. Las propuestas de los filósofos que describiremos en los capítulos siguientes reaccionan de una u otra manera a esta visión cartesiana del mundo.

Crítica al dualismo

Desde finales del siglo XIX se iniciará, con la propuesta pragmatista de Peirce, el desmonte de tales presupuestos cartesianos. Igualmente, en el siglo XX, desde distintos frentes, se emprende una decidida revisión de estos conceptos. Quien marca un punto de quiebre en esta revisión, es indudablemente la fenomenología de Husserl, aunque su proyecto, en el fondo, no buscaba en realidad ir “contra” Descartes sino más bien depurar y radicalizar sus tesis. Será más bien Heidegger (su discípulo) el que emprenderá con decisión el desmonte o deconstrucción de estos sólidos conceptos de la modernidad.

En el siglo XIX, el Pragmatismo de Charles S. Peirce (1839-1914) surge como una crítica y una alternativa al cartesianismo que dominó la modernidad. Desde publicaciones tan tempranas como la serie de artículos cognitivos de 1868, publicados en el *Journal of Speculative Philosophy* y la serie de artículos sobre la lógica de la ciencia de 1878, publicados en *Popular Science Monthly*, Peirce se propuso construir una filosofía alternativa al solipsismo subjetivo que propone el cartesianismo. El criterio de certeza que propone Descartes, como base sólida de toda construcción de conocimiento, está constituido por la claridad y la distinción que un concepto o idea tiene de forma directa ante la conciencia de un sujeto.

En el artículo *Cuestiones de ciertas facultades atribuidas al hombre* de 1868, Peirce señala ciertas incapacidades básicas que impiden que el cartesianismo sea válido. En contra del cogito cartesiano declara que “no tenemos la capacidad de concebir intuitivamente, es decir, no tenemos intuiciones intelectuales; por el contrario, todas nuestras cogniciones son determinadas por cogniciones previas”; que “No tenemos una autoconciencia intuitiva. La autoconciencia del yo se da en virtud de un proceso inferencial”, que “No tenemos una capacidad intuitiva de distinguir elementos objetivos y subjetivos de la cognición, sino que tal distinción se da luego de un proceso

inferencial” y que “No tenemos una capacidad directa de introspección, ya que el conocimiento de nuestro mundo interno se da por contraste con el conocimiento externo” (Peirce, 1868, OFR₁, pp. 55-67).

El cartesianismo está apoyado precisamente en la creencia que podemos tener conocimiento intuitivo, sin mediaciones, que podemos tener una autoconciencia intuitiva del yo, y que podemos distinguir intuitivamente entre las experiencias subjetivas y las objetivas. El cartesianismo considera que el “yo” es una intuición clara y distinta de la que no cabe ninguna duda que es la intuición de un sujeto individual y aislado, y, por tanto, que es la primera cognición o creencia básica que fundamenta la certeza de cualquier otra creencia o cognición. Sin embargo, para Peirce no hay ninguna capacidad intuitiva, sino que todas las cogniciones, incluida la del Yo, son el resultado de cogniciones previas.

Como él mismo dice en la segunda incapacidad: “la autoconciencia del yo se da luego de un proceso inferencial”. El *cogito ergo sum* tiene una enunciación que parece inferencial, pues la conjunción “ergo” indica la consecuencia: “pienso, por lo tanto existo”. No obstante, la intención de Descartes es mostrar que el “yo existo” (*sum*) es una verdad autoevidente o intuitiva que se revela cuando el sujeto se da cuenta de que Yo soy el que pienso, el que soy engañado, pues dicha inferencia no es deductiva; esto es, que Yo exista no se sigue válida y sólidamente a partir de unas premisas. El alejamiento del mundo exterior, según Descartes, debido a las dudas que puede suscitar (sentidos mentirosos, sueño, genio maligno) implican que la certeza de la primera cognición inmediata se deba a la introspección del sujeto en sí mismo; pero, según Peirce, tal introspección o conocimiento del mundo interno solo se puede hacer en contraste con el conocimiento exterior, por lo cual, seguimos careciendo de un principio inmóvil, primero y seguro a partir del cual construir el resto del árbol del conocimiento cierto y evidente; por el contrario, la investigación siempre empieza a partir de nuestras creencias ya dadas.

En el artículo titulado *Algunas consecuencias de las cuatro incapacidades*, también de 1868, Peirce ataca más directamente al cartesianismo. La claridad con la que declara los presupuestos básicos del cartesianismo y con la que expone sus debilidades, ameritan que cite en extenso a Peirce:

Descartes es el padre de la filosofía moderna, y el espíritu del cartesianismo -aquello principalmente que lo diferencia del escolasticismo, al que desplaza- puede enunciarse, a modo de compendio, tal como sigue:

- 1) Enseña que la filosofía tiene que empezar con la duda universal; mientras que el escolasticismo nunca ha cuestionado los fundamentos.
- 2) Enseña que la prueba última de certeza hay que buscarla en la conciencia individual; mientras que el escolasticismo se había basado en el testimonio de los prudentes y de la Iglesia católica.
- 3) Reemplaza la argumentación multiforme de la Edad Media por un único hilo de inferencia, dependiente frecuentemente de premisas no conspicuas.
- 4) El escolasticismo tenía sus misterios de fe, pero intentó explicar todas las cosas creadas. Hay, sin embargo, muchos hechos que el cartesianismo no sólo no explica, sino que hace absolutamente inexplicables, a menos que se considere una explicación decir que "Dios lo hace así".

La mayoría de los filósofos modernos han sido, en efecto, cartesianos en algunos, o en todos estos aspectos. Ahora bien, sin pretender volver al escolasticismo, me parece que la ciencia y la lógica moderna exigen que nos situemos en una plataforma muy diferente a esta.

1) No podemos empezar con una duda completa. Tenemos que empezar con todos los prejuicios que de hecho tenemos cuando emprendemos el estudio de la filosofía. Estos prejuicios no pueden disiparse mediante una máxima, ya que son cosas que no se nos ocurre que puedan cuestionarse. De ahí que este escepticismo inicial sea un mero autoengaño, y no una duda real, y que nadie que siga el método cartesiano se encuentre nunca satisfecho hasta que formalmente recobre todas aquellas creencias que ha abandonado en la forma. Es, por lo tanto, un preámbulo tan inútil como lo sería el ir al Polo Norte para bajar después regularmente a lo largo de un meridiano con objeto de llegar a Constantinopla. Es verdad que una persona, a lo largo de sus estudios, puede encontrar razones para dudar de aquello que empezó por creer; pero, en tal caso, duda porque tiene una razón positiva para ello, y no en base (sic) a la máxima cartesiana. No pretendamos dudar en la filosofía de aquello de lo que no dudamos en nuestros corazones.

2) El mismo formalismo aparece en el criterio cartesiano, que equivale a esto: "Todo aquello de lo que estoy claramente convencido es verdad". De estar realmente convencido, lo habría realizado con el razonamiento sin requerir prueba de certeza alguna. Pero resulta de lo más pernicioso convertir así a los individuos singulares en jueces absolutos de la verdad. El resultado es que los metafísicos estén todos de acuerdo en que la metafísica ha alcanzado un grado de certeza muy por encima del de las ciencias físicas, sólo que no pueden estar de acuerdo en nada más. En las ciencias en las que se llega a un acuerdo, cuando se esboza una teoría se considera que está a prueba hasta que alcanza aquel acuerdo. Una vez alcanzado, resulta ociosa la cuestión de la certeza, porque no queda nadie que la ponga en duda. Individualmente no podemos confiar razonablemente en alcanzar la filosofía última a la que aspiramos, sólo la podemos buscar, por tanto, por la *comunidad* de los filósofos. De ahí que si mentes disciplinadas y sinceras examinan

cuidadosamente una teoría y rehúsan aceptarla, esto debería crear dudas en la mente del autor de dicha teoría.

3) La filosofía debe imitar los métodos de las ciencias con éxito, en lo que respecta a proceder sólo a partir de premisas tangibles que puedan someterse a un cuidadoso escrutinio, y a confiar más bien en la multitud y variedad de sus argumentos que en lo concluyente de cualquiera de los mismos. Su razonamiento no debe constituir una cadena que no sea absolutamente más fuerte que el más débil de sus eslabones, sino un cable cuyas fibras pueden ser lo finas que se quiera, con tal de que sean suficientemente numerosas y estén íntimamente conexionadas.

4) Toda filosofía no idealista presupone algo último, absolutamente inexplicable e inanalizable; en suma, algo resultante de la mediación, pero no susceptible él mismo de mediación. Ahora bien, que algo es así inexplicable sólo puede saberse mediante el razonamiento a partir de signos. Pero la sola justificación de una inferencia a partir de signos es la de que la conclusión explique el hecho. Suponer el hecho absolutamente inexplicable, no es explicarlo, y por tanto ese supuesto no es nunca aceptable. (Peirce, 1868, OFR 1, pp. 72-73)

Como puede verse, una de las críticas más acérrimas de Peirce al cartesianismo apunta a su duda metódica. Esto tiene implicaciones para la epistemología, pues es cierto que toda indagación debe comenzar con una duda, pero debe ser una duda honesta, viva y genuina. No debe ser la duda artificial de Descartes. Peirce concibe la duda como una irritación mental que verdaderamente motiva a la búsqueda de una nueva creencia.

La fijación de la Creencia y Cómo esclarecer nuestras ideas, de 1878, han sido reconocidos tanto por Peirce como por William James como los textos fundantes del pragmatismo, aunque no lo denomine así en su momento, y constituyen, podría decirse, el corazón de la réplica al cartesianismo. Es

precisamente en el texto *Cómo esclarecer nuestras ideas* donde Peirce hace mayor referencia a Descartes, como puede inferirse del título. En dicho texto afirma Peirce que “aquel tan admirado “ornamento de la lógica” –la doctrina de la claridad y la distintividad– puede ser algo bastante bonito, pero ya es hora de relegar esta antigua *bijou* a nuestra vitrina de objetos curiosos, y de revestirnos de algo más apto a los usos modernos” (Peirce, 1878, OFR 1, p. 174). La claridad de una idea, según Peirce, se debe dar en tres niveles: la familiaridad, la definición y, en tercer lugar, el uso. Es allí donde anunció por primera vez lo que llamaría después su máxima pragmática:

Parece por tanto que la regla para alcanzar el tercer grado de claridad de aprehensión es como sigue: Consideremos qué efectos, que puedan tener concebiblemente repercusiones prácticas, concebimos que tenga el objeto de nuestra concepción. Nuestra concepción de estos efectos es la totalidad de nuestra concepción del objeto. (Peirce, 1878, OFR 1, p. 180)

Esta misma actitud hacia el cartesianismo es común a todos los pragmatistas. Aunque la corriente pragmatista es disímil e incluye pensadores de posiciones opuestas, al menos en esta crítica al cartesianismo coinciden, como lo afirma Richard Bernstein en su libro *El giro Pragmático* (Bernstein, 2013, pp. 35-57). Así mismo, debe destacarse el impacto de la obra tardía de Wittgenstein, especialmente las *Investigaciones filosóficas* (1988): a través de un camino diferente, el análisis del lenguaje ordinario, el de la vida en común, en tanto fundador del sentido, el filósofo de Viena lleva a cabo una deconstrucción de los fundamentos teóricos de la modernidad. Como bien sabemos, en los últimos 20 años de su vida desarrolla una nueva teoría del lenguaje que da un giro completo a los estudios de la filosofía, al transitar desde el lenguaje de la ciencia natural como modelo hacia el estudio de la comunicación humana. Pero el giro va más allá, pues la teoría acerca del estudio del lenguaje común en Wittgenstein implica una nueva orientación del pensamiento que se mueve desde la defensa de las univocidades y la homogenización hacia la afirmación del pluralismo (del pensamiento, el