

UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
ESCUELA DE POSGRADO
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

CONOCIMIENTO E HISTORICIDAD EN LA INVESTIGACIÓN DE LA TEORÍA CRÍTICA DE FRANKFURT

Tesis para obtener el grado de Magíster en Filosofía con mención en Epistemología

Autor:

Pablo Cabrera Pérez.

Profesor Patrocinante: Carlos Ruiz Schneider

Santiago de Chile Año 2008

RESUMEN . . .	5
INTRODUCCIÓN . . .	7
OBJETIVOS . . .	14
Objetivo General . . .	14
Objetivos Específicos . . .	14
I.- PARA UNA RECONSTRUCCIÓN Y PROYECCIÓN DE LA TEORÍA CRÍTICA . . .	15
I.1.- Antecedentes históricos . . .	15
I.2.- Apuntes sobre los antecedentes teórico – filosóficos y las huellas en la investigación de la Teoría Crítica. . .	17
I.3.- Claves del marxismo de Lukács para la matriz historicista de la Teoría Crítica . . .	20
I.4.- Hacia la formulación de un programa de investigación: la Teoría Crítica de Frankfurt . . .	25
I.4.1.- Discusión de las aporías de la razón y proyecciones: tentativas hipotéticas . . .	31
II.- NOTAS DE CONTEXTO: LA EPISTEMOLOGÍA COMO CAMPO DISCIPLINAR . . .	34
II.1.- La Tradición Heredada en epistemología y sus límites: 1927 – 1960 . . .	35
II.2.- La emergencia del historicismo en la filosofía de la ciencia. Algunas tendencias: Kuhn – Feyerabend. . .	43
Kuhn: de los paradigmas a la inconmensurabilidad. . .	45
Paul Feyerabend: de la inconmensurabilidad entre paradigmas a la inconmensurabilidad ontológica entre tipos de racionalidad. . .	49
II.3.- Interrogantes epistemológicas y la Teoría Crítica. Problemáticas Contemporáneas. . .	57
III.- ASPECTOS ESPECÍFICOS DE LA CRÍTICA EPISTEMOLÓGICA EN LA ESCUELA DE FRANKFURT . . .	60
III.1.- Razón, Teoría Crítica y la relación con el campo social . . .	60
III.2.- Avatares de la Razón y Dialéctica de la Ilustración. . .	66
III.3.- Notas de contexto e integración de la negatividad en la Sociedad Industrial Avanzada . . .	79
III.4.- Expresiones de la razón subjetiva: positivismo, pragmatismo y sus supuestos . . .	81
III.5.- Razón Formal y a priori tecnológico: en torno a la razón positiva y el tratamiento del lenguaje o la filosofía . . .	85
III.6.- Un lugar para la filosofía crítica y la crítica filosófica: entre el conocimiento y la historicidad . . .	89
IV.- CONCLUSIONES . . .	97
BIBLIOGRAFÍA . . .	101
ANEXO Nº1 . . .	104
Marx y el concepto de trabajo. Entre la historicidad y la ontología . . .	104
ANEXO Nº2 . . .	119
Notas sobre la lógica de los presupuestos de Toulmin y sus diferencias con Tomas Kuhn. . .	119
ANEXO Nº3 . . .	125
Notas sobre Feyerabend, la varianza en el significado y los contrapuntos desarrollados por Shapere . . .	125

Notas sobre Karl Popper o la tensión entre la Filosofía de la Ciencia y la Filosofía Política

..

RESUMEN

Esta tesis trata sobre la investigación realizada por la Teoría Crítica de Frankfurt (1931 –1960) en torno a la relación problemática que establecen entre conocimiento e historicidad, dentro de lo cual hay una reflexión epistemológica sobre la ciencia y la filosofía, teniendo como objeto la relación hombre – naturaleza, por un lado. Por otro, de aquella relación fundamental, comprenden el lugar y la tarea que corresponde, en su diferencia, a la Razón Filosófica y al Conocimiento Científico en cuanto tal. Ahora, es dentro de ese aspecto específico, que esta investigación reconstruye un panorama general de algunas tendencias de la epistemología en tanto campo disciplinar desarrolladas en el siglo XX, considerando la Tradición Heredada (1920-1960) y el Historicismo (1960...), con el fin de valorar y establecer los aportes de la Teoría Crítica de Frankfurt a la epistemología.

En la primera parte se delimita el programa de la Escuela de Frankfurt en la década de los años 30. Para ello se hace una breve revisión histórica cuya función es contextualizar algunos de los problemas del marxismo en su traspaso desde el Este a Europa, ya que en ese eje se organiza el Instituto de Investigación de Frankfurt en 1924, del cual surgirá el Programa de Investigación de la Escuela de Frankfurt, bajo la dirección de Horkheimer en 1931. En esa misma línea, se explicita parte del contexto intelectual reinante en la época con el cual la Escuela de Frankfurt discutirá y también integrará los aportes de los principales referentes que serán parte de su Programa de Investigación. En seguida nos detenemos en un antecedente teórico fundamental como es el trabajo del filósofo húngaro György Lukács (1885 – 1971), que sentará los fundamentos de un historicismo marxista en la década del 30, desde el cual permitirá interpretar y establecer el lugar de la ciencia, la cultura y la subjetividad en lo social. Estas bases fundamentales permitirá a la Escuela de Frankfurt iniciar uno de los desarrollos más prolíficos del marxismo europeo en el siglo XX. Este apartado, además, tiene la función de establecer los fundamentos mínimos para pensar el problema del conocimiento y la historicidad en lo que sigue de nuestra investigación. Por último, se establecen las principales claves del programa de investigación de la Escuela de Frankfurt tal como se desarrolla en la década del 30 y se plantean las proyecciones de dicho trabajo, enfatizando la dimensión epistemológica. En la segunda parte se realiza una delimitación del campo epistemológico, tal como se ha estatuido en la tradición de la epistemología del siglo XX, abarcando aspectos generales de la Tradición Heredada y el Historicismo como programa delimitables de investigación de acuerdo a períodos, problemas y cambios de la tradición epistemológica. De este último período, destacamos el trabajo de Kuhn y Feyerabend, ya que a partir de sus investigaciones en la historia de la ciencia surgirá una serie diversa de líneas investigación debido a los problemas planteados por estos autores, en particular, por la relación interna, que hasta el historicismo aparecía invisibilizada, entre teoría y práctica científica sostenida y orientada de modo determinante por presupuestos no-pensados en la investigación, y, en cuanto a su racionalidad, por el valor y patencia que cobra el contexto socio-histórico *en* la racionalidad misma de la ciencia. A partir de ahí se señalan algunos de los desarrollos en la epistemología y la sociología del conocimiento en este campo disciplinar. Por último, a propósito de los hallazgos de la Tradición Historicista situamos algunos problemas que pueden ser abordados por la Escuela de Frankfurt, en particular el *concepto historicidad*. Es en ese punto en donde se establece la diferencia entre Frankfurt y el Historicismo, y al mismo tiempo, desde esa diferencia se puede valorar el trabajo de la Teoría Crítica. En la tercera parte, damos cuenta del desarrollo y los problemas tratados por la Escuela de Frankfurt centrándonos en el tema de esta investigación: conocimiento e historicidad. En esta última parte se intenta rastrear, ahora de

manera transversal, la matriz historicista de Lukács y la crítica a la cosificación. Es por este motivo, que siguiendo la hipótesis de trabajo de esta investigación preliminar, se establece el problema de la Crítica a la Razón que hace la Escuela de Frankfurt, en el cual se entronca la modernidad, la ciencia y sus reflexiones, las aporías a las que se llega en la década de los años 40 con Adorno y Horkheimer, y los posteriores planteamientos de Marcuse en tanto continúa de manera clara y distinta el historicismo de Lukács como marco reflexivo general, desde el cual encontraremos un horizonte no aporético de la razón, dando un lugar actual al trabajo de la filosofía y su reflexión ontológica sobre la tensión conocimiento e historicidad.

INTRODUCCIÓN

Una de las problemáticas en la epistemología transversal al siglo XX y a nuestra época tiene relación con el lugar que ha ocupado el conocimiento científico en relación con la Razón, con el desarrollo social, con la producción cultural y con el proyecto de la modernidad en general. Esta tesis versa sobre esa cuestión, desde las interrogantes, los fundamentos y las respuestas que desarrolló la Teoría Crítica de Frankfurt, mostrando algunos de sus planteamientos fundamentales en el trabajo de Horkheimer, Adorno y Marcuse. De ahí el nombre *Conocimiento e Historicidad en la Teoría Crítica de Frankfurt*. ¿Qué relación hay entre conocimiento e historia, entre Razón y desarrollo social, entre ciencia y cultura, en último término, entre la historia interna de la ciencia y la historia externa? ¿Cómo ha abordado estos problemas la reflexión epistemológica durante el siglo XX? ¿Qué lugar tiene el desarrollo de la crítica epistemológica de la Escuela de Frankfurt en relación con algunas de las tradiciones epistemológicas como son la Tradición Heredada (1920-1960) y el Historicismo (1960 - ...)? Estas son partes de las interrogantes generales que pretende abordar la investigación de esta Tesis de Grado.

El desarrollo de la filosofía de la ciencia en la época actual se ha caracterizado por fracturar la imagen que la ciencia se había formado sobre sí misma en torno al modo de conocer a través del método científico y en relación a la racionalidad de sus cambios y progreso bajo su lógica interna, por un lado. Por otro, en los desarrollos más radicales, esa imagen rota se articula en relación a la práctica científica con aspectos que la anteceden y constituyen: el mercado, la industria, inclusive, el proyecto de la modernidad y el poder, tal como se puede leer en Paul Feyerabend y Michel Foucault¹. “El cambio de perspectiva que aportan estos descubrimientos conduce una vez más al problema, tanto tiempo olvidado, de la excelencia de la ciencia. Este problema se plantea por primera vez en la historia moderna porque la ciencia moderna *pudo más* que sus oponentes, aunque no los *convenció*. La ciencia se impuso *por la fuerza*, no por la argumentación.”² De una u otra manera, la situación actual de la ciencia ha llegado a través de la investigación de la práctica científica y su racionalidad, a la crisis de ella si se consideran estas posturas más críticas. Así también su racionalidad aplicada cruza desde la técnica el campo social y mundo cotidiano definiendo en gran medida nuestra experiencia del mundo y las posibilidades en cuanto a su dirección.

Sin embargo, si bien la relación entre racionalidad científica y factores externos que inciden en su propio desarrollo comienza como campo de investigación en lo que se ha denominado la “Nueva Filosofía de la Ciencia”³, a partir principalmente de los trabajos de Kuhn, Feyerabend, Shapere, Toulmin, Hanson, Lakatos, Polanyi, entre otros, la investigación de la Escuela de Frankfurt había iniciado en la década de 1930 dicha mirada crítica desde un campo particular: la investigación de los fundamentos de la ciencia

¹ Feyerabend, P. Tratado contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento. Ed. Tecnos. Madrid. 1986; Foucault, M. Las palabras y las cosas. Ed. Siglo XXI. Madrid. 1989.

² Feyerabend, P. Tratado contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento. Ed. Tecnos. Madrid. 1986. Pág. 290.

³ Brown, H. La Nueva Filosofía de la ciencia. Ed. Tecnos. 1998.

misma, su incidencia y relación con la sociedad capitalista, y por tanto, puesta en contexto y perspectiva dentro de una problemática mayor: la relación entre el hombre y la naturaleza y las posibilidades que otorga la Razón en la dirección de aquella. Ahora, si bien se observan similitudes en la investigación de la “Nueva Filosofía de la Ciencia” y la Escuela de Frankfurt en torno al desarrollo de la racionalidad científica y los elementos que en ella se implican, hay importantes diferencias tanto en el modo de investigación, el método y sus fundamentos, como en sus resultados e implicancias. Así, la crítica a la racionalidad científica desde los lugares más críticos del historicismo, en donde la ciencia ha dejado de ser el núcleo de la racionalidad universal y con fundamento, ha tenido importantes implicancias en las posibilidades de la comprensión del presente, el lugar del conocimiento, de la crítica y la mirada en torno al provenir. La Jaula de Hierro ya no muestra ni siquiera el lado de afuera, nos advierte Marshall Berman, interpretando la imagen que nos entrega Max Weber sobre los procesos de secularización, en la medida en que somos los barrotes mismos, “Cualquier crítica suena a vacío, pues los propios críticos están en la “máquina panóptica, dominados por sus efectos de poder que prolongamos nosotros mismos, ya que somos uno de sus engranajes”⁴.

Así, desde esa tradición la comprensión del presente en aras de la humanización general ha quedado abolida, al igual que la reflexión en torno a lo Universal, a diferencia de la investigación llevada a cabo por Teoría Crítica de Frankfurt, en donde lo que se pone en juego justamente es lo contrario: su advenimiento y voluntad teórica se relaciona con la necesidad de mostrar la factibilidad y el límite de la felicidad humana dentro del contexto contemporáneo. He ahí la relevancia que pretende esta investigación en la discusión de nuestra época. “Investigar las raíces de estos desarrollos y examinar sus alternativas históricas es parte de los propósitos de una teoría crítica de la sociedad contemporánea, una teoría que analice la sociedad a la luz de sus empleadas o no empleadas o deformadas capacidades para mejorar la condición humana.”⁵

Los teóricos de Frankfurt, si bien mantuvieron diferencias importantes respecto a la interpretación de los autores que trabajaron para fundamentar su investigación, tuvieron un programa común de trabajo, el cual se puede delimitar en cuanto a la investigación de la Sociedad Industrial Avanzada, explorando la forma de dominación historizada y al mismo tiempo, estableciendo las posibilidades reales de la liberación de esa dominación⁶, en donde los conceptos de razón, conocimiento, ciencia e ideología son cruciales. En esa dialéctica, se inscribe el intento frankfurtiano y sus presupuestos metodológicos en donde la comprensión internamente ligada con el conocimiento y su marco de legitimación, se realizará con la articulación de conceptos fundamentales como el de “totalidad”, “mediación”, “historicidad”, “cosificación” tal como los desarrollara Lukács⁷, en tanto la comprensión sería en y sobre la totalidad de una formación social, dando cuenta de la relación entre sus producciones desde la mediación que hay entre ellas y la formación social en los se inscribe, constituye y produce el discurso teórico sobre el sujeto, la economía política, la ciencia, la cultura y el arte: un modo de ser y de pensar en un momento histórico determinado. “El conocimiento de los hechos no es posible como conocimiento de la *realidad* más que en ese contexto que articula los hechos individuales de la vida

⁴ Berman, M. Todo lo sólido se desvanece en el aire. La Experiencia de la modernidad. Ed. Siglo XXI. 1988. Pág. 25.

⁵ Marcuse, H. El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología industrial avanzada. Ed. Seix Barral. Barcelona. 1970.

⁶ Jay, M. La imaginación dialéctica. Historia de la Escuela de Frankfurt y el instituto de investigación social (1923 – 1950). Ed. Taurus. Madrid. 1974.

⁷ Lukács, G. Historia y conciencia de clase. Ed. Sarpe. Madrid. 1985.

social en una *totalidad* como momentos del desarrollo social. Este conocimiento parte de las determinaciones naturales, inmediatas, puras, simples (en el mundo capitalista), recién caracterizadas, para avanzar desde ellas hasta el conocimiento de la totalidad concreta como reproducción intelectual de la realidad.”⁸

Así también, la comprensión misma desde la totalidad de una formación social, implica por su definición, la apertura de las posibilidades históricas de esa formación social, en tanto sus determinaciones son parte de la autoproducción misma de la humanidad, y ella apunta como posibilidad a la reconciliación del género, o, en términos de Marcuse, a la pacificación de la existencia, cuyos referentes, más allá de su cosificación como consecuencia del devenir mismo del capitalismo, se pueden re – encontrar en la filosofía, la estética, la cultura y el sujeto que adviene con la investigación de los aspectos históricos del psicoanálisis.

Dentro de la fundamentación de esta manera de acercarse a la constitución de un campo de investigación, la Teoría Crítica tuvo que plantearse frente a variados temas que cruzan a la filosofía de la ciencia⁹, entre ellos, el concepto de ciencia y racionalidad, método, lenguaje y conocimiento, verdad e ideología, técnica y sociedad industrial, así como por el impacto de ella en los propios métodos de investigación,

“Así, pues, lo que el científico, en los más diversos campos, considera la esencia de la teoría, es propio en realidad de su tarea inmediata. El tratamiento de la naturaleza física, del mismo modo como el de los mecanismos sociales y económicos determinados, exigen una conformación del material científico del tipo de la proporcionada por la estructura jerárquica de hipótesis. Los progresos técnicos de la época burguesa son inseparables de esta función del cultivo de la ciencia... Pero en la medida en que el concepto de teoría es independizado, como si se lo pudiera fundamentar a partir de la esencia misma del conocimiento, por ejemplo, o de alguna otra manera ahistórica, se transforma en una categoría cosificada, ideológica.”¹⁰

En ese planteamiento epistemológico, también aparecerá la necesidad de establecer un contexto de validación de la Teoría Crítica, y a su vez, el desborde de la pura investigación epistemológica, en tanto resulta ineludible el curso en que devino el proyecto histórico de la ilustración con la investigación científica en cuanto tal, en donde uno de sus referentes históricos se condensa en la imagen de Auschwitz, o lo que Eric Hobsbawm ha identificado como el inicio de las *guerras totales*, en donde la humanidad “... sobrevivió, pero el gran edificio de la civilización decimonónica se derrumbó entre las llamas de la guerra al hundirse los pilares que lo sustentaban. El siglo XX no puede concebirse disociado de la guerra, siempre presente aún en los momentos en los que no se escuchaba el sonido de las armas y las explosiones de las bombas.”¹¹ Así, la reflexión de la filosofía de la ciencia aparecerá ligada con la reflexión de la filosofía política, al historizar a la racionalidad científica mostrando su función como razón instrumental o tecnológica¹², resquebrajándose el aura de la neutralidad y la externalidad entre ciencia e historia, por los vínculos que mantendría

⁸ Lukács, G. Historia y conciencia de clase. Vol. I. Ed. Sarpe. Madrid. 1985. Pág. 82.

⁹ Horkheimer, M.. Teoría Crítica. Ed. Amorrortu. 1968; (Compilación) La disputa del positivismo en la sociología alemana. Barcelona. 1973.

¹⁰ Horkheimer, M. Teoría Crítica. Ed. Amorrortu. Buenos Aires. 1968. Pág. 229.

¹¹ Hobsbawm, E. Historia del siglo XX. 1914 – 1991. Ed. Grijalbo. Madrid. 1997. Pág. 32.

¹²

con la administración, mantención y desarrollo de la Sociedad Industrial Avanzada, y por tanto, de sus propias contradicciones. En un sentido específico, los efectos de la relación anterior, racionalidad técnica y praxis social, supeditarían las dimensiones humanas que mostraban en su propio ámbito una crítica a la situación real y efectiva de la sociedad, y sostenían valores que señalaban rumbos alternativos a seguir por la praxis social hacia una humanización general como son las tendencias históricas presentes en la cultura, el arte y la filosofía. En la articulación entre medios y fines, tendencias escindidas en la racionalidad tecnológica o instrumental, la ciencia impondría y proyectaría un modo de racionalidad supeditando y excluyendo de otras dimensiones del ser. Por tanto, siguiendo la tesis de Frankfurt la ciencia habría devenido ideología en el marco del capitalismo tardío. Sin embargo también podría tener una tarea fundamental en el marco de un proyecto histórico cuyos esfuerzos se guiaran hacia la humanización de la barbarie, la felicidad y un orden racional, a diferencia de lo que ocurre actualmente.

“La teoría crítica... no posee otra instancia crítica que el interés... por la supresión de la injusticia social. El futuro de la humanidad depende hoy del comportamiento crítico, que, claro está, encierra en sí los elementos de las teorías tradicionales y de esta cultura decadente. Una ciencia que, en una independencia imaginaria, ve la formación de la praxis, a la cual sirve y es inherente, y que se satisface con la separación del pensar y el actuar, ya ha renunciado a la humanidad. Determinar lo que ella misma puede rendir, para qué puede servir, y esto no en sus partes sino en su totalidad, he ahí la característica principal de la actividad del pensar. Su propia condición la remite, por lo tanto, a la transformación histórica, a la realización de un estado de justicia entre los hombres.”¹³

De este modo, dentro de la interrogante que se cifra entre el conocimiento y la historicidad, se plantean preguntas específicas en torno a los efectos de la ciencia como razón instrumental sobre las dimensiones del sujeto y su modo de acceder a su comprensión, a través de la investigación, la filosofía y el arte, así como la supeditación de la alta cultura a la estructura de la mercancía y su devenir en la praxis social.

Esta investigación se puede plantear como tentativa en tanto no existen antecedentes que articulen los tres ejes principales que sostiene, a saber, la tradición epistemológica del siglo XX mirada en perspectiva desde las formulaciones de la Escuela de Frankfurt en la tensión conocimiento-historicidad. La mayor parte de los trabajos ponen a la Escuela de Frankfurt en el campo de la filosofía política más que en la epistemología. Probablemente por esa razón en las Universidades Chilenas y Latinoamericanas no existe alguna investigación de esta tradición intelectual enfatizando su proyecto y crítica epistemológica, al menos que esté publicada entre los años 1990 y 2008. Algo similar ocurre con las revistas especializadas en epistemología. Se encontró un artículo cercano al tema en la revista electrónica de epistemología Cinta de Moebius, de la Universidad de Chile. El artículo “La dominación tecnológica según la teoría crítica” de la socióloga Paula Lenguita, publicado en diciembre del año 2002, trata esta tradición pero su énfasis está puesto en la mirada e impacto de la tecnología y la dominación, así como en la diferencia entre la primera Teoría Crítica y la reformulación realizada por Habermas. Así también, fueron relevantes algunos de los trabajos de Habermas, que a continuación problematizaremos, así como los trabajos, ya clásicos, sobre la Escuela de Frankfurt, de autores como Martín Jay, Rusconi, Jean Marie Vincent y Perry Anderson. Cabe hacer notar que si bien fueron importantes sus aportes

¹³ Horkheimer, M. *Teoría Crítica*. Ed. Amorrortu. Buenos Aires. 1968. Pág. 271.

y orientaciones generales, ninguno de ellos aborda la reflexión epistemológica realizada por Frankfurt y en polémica con la tradición epistemológica de la Tradición Heredada y el Historicismo.

Dentro de las investigaciones más importantes consultadas sobre la primera Escuela de Frankfurt encontramos los desarrollos de Habermas en su *Conocimiento e Interés* (1968), *Teoría de la Acción Comunicativa* (1981) y en el *Discurso Filosófico de la Modernidad* (2008). Cada uno de estos trabajos delimitan y contextualizan el proyecto de la Escuela de Frankfurt. Sin embargo, tampoco aborda en cuanto tal el énfasis epistemológico relacionado con la tradición epistemológica revisada en esta tesis. Por otro lado, su importancia acá cobra un valor diferente y también tentativo. Gran parte de la interpretación sombría que se hace de la Teoría Crítica, en particular el giro de los años 40 con la publicación de *Dialéctica de la Ilustración* es una interpretación que este autor comparte. Se desprende además de esa evaluación y crítica de Habermas, la legitimidad de su posterior desarrollo en la Teoría de la Acción Comunicativa cambiando el marco referencial. Plantea que Horkheimer y Adorno dejan de lado el marco historicista de Lukács, y con ello a Marx, ocupando como matriz epistemológica el análisis de Weber sobre la racionalidad y las críticas de Nietzsche a la ciencia y a la metafísica, para efectuar la crítica a la cosificación de la razón instrumental. En esa línea argumentativa pone a la *Dialéctica de la Ilustración*, y luego los textos principales de ellos, a saber, *Crítica de la Razón Instrumental* publicada en 1960, de Horkheimer, y los trabajos complementarios de Adorno *Dialéctica Negativa y Teoría Estética*. De las aporías de la razón y la crítica a la que llegan, Habermas hace su interpretación y propuesta con su Teoría de la Acción Comunicativa. Dos cosas llaman la atención de esa interpretación. La primera, es que la tesis de *Dialéctica de la Ilustración* queda atenuada desde dos lados. En el prólogo que los mismos autores escriben, plantean lo inacabado y el carácter tentativo de la obra y el texto *Ocaso de Razón* de Horkheimer que escribe en la misma época que la *Dialéctica...*, y que luego se tradujo al alemán como *Crítica a la Razón Instrumental*, deja salidas abiertas y re-construibles para la Teoría Crítica, luego de la crítica a la razón, teniendo consecuencias muy distintas a las extraídas por Habermas. La segunda es que dentro del proyecto de la teoría crítica de los años 30 y 40 Marcuse tiene un lugar importante. Sin embargo, no es mencionado en el desarrollo de la crítica a la razón instrumental que re-construye Habermas, siendo uno de los autores que más énfasis da, y sin ambigüedad, de la relación entre Historicismo, Ontología, Filosofía y Teoría crítica, cuyas tesis se mantendrán hasta los años 70. La hipótesis tentativa, es que Habermas abandona el programa historicista de Frankfurt cuyo marco referencial de fondo es Lukács, y en él la relación Marx – Hegel, primero, porque efectivamente en la primera escuela de Frankfurt el problema de la totalidad y el pensamiento de la identidad se transformó en una camisa de fuerza compleja, y para justificar aquello da énfasis a Weber, lo que le permitirá seguir una línea de investigación distinta. Segundo, el problema de la dialéctica y el programa historicista marxiano si bien entra en contradicciones, entre otras cosas, por la interpretación parcial, sino errónea, que en esa época se hace de Hegel, discutible en la actualidad tal como lo han mostrado las investigaciones de los últimos 20 años, como las realizadas por Valls Plana, Labarriere, Carlos Pérez Soto y Rubén Dri entre otros. La línea más evidente sobre ello es el trabajo de Marcuse tal como se mostrará en esta investigación, que continuará el programa de la Teoría Crítica elaborada en los años 30, y por lo cual, se le dará un énfasis particular al final de esta investigación.

De todo lo anterior, quizás la pregunta que intenta sostenerse y tal vez habrá que volver a interrogar sus orientaciones en futuras investigaciones, plantea el vínculo que hay entre conocimiento e historicidad, y dentro de él, reconoce el lugar que puede ocupar *la dialéctica en tanto vía de acceso fundamental*. Los planteamientos más polémicos

de la tradición historicista vuelven sobre este punto¹⁴, aunque desde otra epistemología interpretativa. En el caso de Kuhn, reconoce que no basta con hacer historia de la ciencia o investigación empírica e historiográfica de la práctica científica. El historiador también interpreta y se acerca, tal como lo plantea en *Tensión Esencial* a la interpretación hermenéutica. Feyerabend, por su parte, reconoce que en un nivel del lenguaje, el más difícil de desentrañar de las teorías científicas y de otros tipos de racionalidad, hay un núcleo oculto y para llegar a él se requiere de dos operaciones. La primera es buscar marcos investigativos que hagan evidente lo anterior, y por tanto vías de acceso adecuadas para evidenciar el problema. De lo contrario *lo oculto* del lenguaje queda oculto y sin ser pensado y sólo se nos muestra lo patente y manifiesto de él, que no es sino el nivel de la enunciación de la teoría. Él encuentra ese marco en la antropología, en tanto esta disciplina ha buscado la manera de no traducir una cultura en otra o al menos estar atentos a ese ejercicio de dominación y ocultamiento teorético y cultural. Segundo, en el nivel de lo oculto del lenguaje hay una cosmovisión que estructura y constituye la realidad, la percepción y la conciencia. En efecto, esto se haría evidente no desde un paradigma sobre sí mismo, sino cuando un paradigma ha destronado a otro. El destronado, desde el paradigma que prevalece muestra sus fallos, sus presupuestos y sus compromisos ontológicos. Así, el desarrollo de la filosofía de la ciencia requiere para ser clarificada ir más allá de sí misma. La Escuela de Frankfurt, atenta a ese llamado, ha intentado proponer una salida legitimando el lugar de la Filosofía, la Razón y el pensamiento dialéctico para semejante comprensión.

A raíz de esta dificultad de desentrañar los presupuestos más arraigados en la racionalidad científica, y siguiendo a Feyerabend, en todo tipo de racionalidad, encontramos luego de la irrupción del historicismo una proliferación de líneas de investigación dentro de la epistemología que considera los marcos contextuales en los cuales la práctica científica se lleva a cabo, tal como se intentará mostrar en uno de los capítulos de esta investigación, identificando el problema esencial, la *tensión esencial*, siguiendo a Kuhn: el intento problemático de esclarecer la relación entre conocimiento e historicidad. Esa tensión, las vías de acceso a su esclarecimiento, y los resultados de esta investigación tiene consecuencias epistemológicas, políticas y éticas de las más importantes para nuestra época. Una de las más nombradas, y que para mí está llena de sospechas, es la hegemonía de diversos tipos de relativismos en todas las áreas del saber y la cultura, a saber, la ciencia, las ciencias sociales, la filosofía y las humanidades y el arte, a un mismo tiempo en que se expande de manera vertiginosa y sin límite, ahora en el campo social, político y cultural, la globalización del capital y el neoliberalismo y todo un modo de vida que se presenta de manera inquebrantable. En ese contexto, los términos como la muerte del sujeto y de la historia, la relativización de los universales, los fundamentos culturales de lo inconciente, la ficcionalización del capital, lo real y la verdad como simulacro, ocupan un lugar paradójico y hace legítima y necesaria la empresa de volver a razonar y discutir en el nivel de los fundamentos. Esa es la dirección en la que se inscribe este trabajo.

En la primera parte se delimita el programa de la Escuela de Frankfurt en la década de los años 30. Para ello se hace una breve revisión histórica cuya función es contextualizar algunos de los problemas del marxismo en su traspaso desde el Este a Europa, ya que en ese eje se organiza el Instituto de Investigación de Frankfurt en 1924, del cual surgirá el Programa de Investigación de la Escuela de Frankfurt, bajo la dirección de Horkheimer en 1931. En esa misma línea, se explicita parte del contexto intelectual reinante en la época con el cual la Escuela de Frankfurt discutirá y también integrará los aportes de los principales referentes que serán parte de su Programa de Investigación. En seguida nos detenemos en

¹⁴ Véase el Capítulo II. Notas de Contexto: la epistemología como campo disciplinar y algunas tendencias del siglo XX.

un antecedente teórico fundamental como es el trabajo del filósofo húngaro György Lukács (1885 – 1971), que sentará los fundamentos de un historicismo marxista en la década del 30, desde el cual permitirá interpretar y establecer el lugar de la ciencia, la cultura y la subjetividad en lo social. Estas bases fundamentales permitirán a la Escuela de Frankfurt iniciar uno de los desarrollos más prolíficos del marxismo europeo en el siglo XX. Este apartado, además, tiene la función de establecer los fundamentos mínimos para pensar el problema del conocimiento y la historicidad en lo que sigue de nuestra investigación. Por último, se establecen las principales claves del programa de investigación de la Escuela de Frankfurt tal como se desarrolla en la década del 30 y se plantean las proyecciones de dicho trabajo, enfatizando la dimensión epistemológica. En la segunda parte se realiza una delimitación del campo epistemológico, tal como se ha estatuido en la tradición de la epistemología del siglo XX, abarcando aspectos generales de la Tradición Heredada y el Historicismo como programa delimitables de investigación de acuerdo a períodos, problemas y cambios de la tradición epistemológica. De este último período, destacamos el trabajo de Kuhn y Feyerabend, ya que a partir de sus investigaciones en la historia de la ciencia surgirá una serie diversa de líneas de investigación debido a los problemas planteados por estos autores, en particular, por la relación interna, que hasta el historicismo aparecía invisibilizada, entre teoría y práctica científica sostenida y orientada de modo determinante por presupuestos no-pensados en la investigación, y, en cuanto a su racionalidad, por el valor y patencia que cobra el contexto socio-histórico en la racionalidad misma de la ciencia. A partir de ahí se señalan algunos de los desarrollos en la epistemología y la sociología del conocimiento en este campo disciplinar. Por último, a propósito de los hallazgos de la Tradición Historicista situamos algunos problemas que pueden ser abordados por la Escuela de Frankfurt, en particular el *concepto historicidad*. Es en ese punto en donde se establece la diferencia entre Frankfurt y el Historicismo, y al mismo tiempo, desde esa diferencia se puede valorar el trabajo de la Teoría Crítica. En la tercera parte, damos cuenta del desarrollo y los problemas tratados por la Escuela de Frankfurt centrándonos en el tema de esta investigación: conocimiento e historicidad. En esta última parte se intenta rastrear, ahora de manera transversal, la matriz historicista de Lukács y la crítica a la cosificación. Es por este motivo, que siguiendo la hipótesis de trabajo de esta investigación preliminar, se establece el problema de la Crítica a la Razón que hace la Escuela de Frankfurt, en el cual se entronca la modernidad, la ciencia y sus reflexiones, las aporías a las que se llega en la década de los años 40 con Adorno y Horkheimer, y los posteriores planteamientos de Marcuse en tanto continúa de manera clara y distinta el historicismo de Lukács como marco reflexivo general, desde el cual encontraremos un horizonte no aporético de la razón, dando un lugar actual al trabajo de la filosofía y su reflexión ontológica sobre la tensión conocimiento e historicidad.

OBJETIVOS

Objetivo General

Investigar y problematizar la relación entre conocimiento e historicidad en el desarrollo de la Teoría Crítica de Frankfurt.

Objetivos Específicos

1.-Establecer los principales referentes conceptuales de la Teoría Crítica de Frankfurt y su relación con el conocimiento, considerando los presupuestos que toman de la matriz historicista planteada por Lukács.

2.- Problematizar en términos generales los desarrollos de la Tradición Heredada y la Tradición Historicista con el fin de valorar la investigación de la Teoría Crítica de Frankfurt en cuanto a su reflexión epistemológica tal como ésta tradición la define.

3.-Caracterizar el programa de investigación de la Teoría Crítica en función de la matriz historicista y establecer su posición frente a la epistemología, la racionalidad científica y la sociedad.

4.- Reconocer el valor de la filosofía y de la crítica dentro de esta tradición intelectual para la reflexión epistemológica contemporánea.

I.- PARA UNA RECONSTRUCCIÓN Y PROYECCIÓN DE LA TEORÍA CRÍTICA

I.1.- Antecedentes históricos

En este capítulo intentamos dar cuenta del contexto histórico en el cual se formula el programa de investigación de la Escuela de Frankfurt, que si bien comienza con la creación del Instituto de Investigación Social en 1921, encuentra sus lineamientos programáticos en el discurso inaugural que pronuncia Max Horkheimer en 1931 cuando asume la dirección de aquel. En un segundo momento mostraremos en ese contexto, algunas de las vertientes teóricas que fueron fundamentales en el programa de investigación, sus objetivos y desarrollos, otorgando una especificidad teórico-política que aunó diferentes investigaciones comunes y particulares.

La Escuela de Frankfurt se funda en cuanto tal en 1921 por un decreto del Ministerio de Educación asumiendo como director Karl Grünberg, el cual en su discurso inaugural plantea el objetivo de realizar investigaciones interdisciplinarias teniendo como eje central el marxismo. Dos hechos nos introducen en el contexto: El instituto se funda a 5 años del término de la primera guerra mundial y hay un interés manifiesto en trabajar desde los análisis marxistas.

La primera guerra mundial produjo un desplazamiento de la reflexión intelectual marxista desde el centro de Europa hacia el Este, con el triunfo de la revolución bolchevique en Rusia, lo que posteriormente se consolidará en la URSS¹⁵. Tal como nos informa Jay, se abrieron tres caminos para los intelectuales de izquierda en Alemania, a saber, apoyar la República de Weimar y su socialismo moderado; aliarse a las filas de Moscú desde el partido comunista alemán para derrocar la república y desarrollar un proceso de corte revolucionario al modo del partido comunista ruso; revisar a la luz de los nuevos acontecimientos los fundamentos del marxismo para comprender "...los errores del pasado y prepararse para la acción futura."¹⁶ Uno de los problemas político-teórico que están en la base de la creación del Instituto es la discusión en torno al concepto de *praxis*. Para la tradición marxista en ese concepto se articula la teoría y la práctica, pero dependiendo del contexto y los compromisos, hay aspectos que toman preeminencia. En el contexto de la República de Weimar, la izquierda alemana estuvo polarizada entre el Partido Socialista Alemán, que intenta mantener la República sin instaurar un proyecto socialista y el Partido Comunista Alemán con un programa de corte revolucionario y de clase. Esto en el contexto de la primera guerra mundial y los efectos en la política interna de Alemania, el triunfo de la revolución bolchevique en 1917, y los dilemas en el intento de expandir la revolución en Alemania. Tal como se verá, aquella revolución fracasa a fines de los años 20 y el marxismo

¹⁵ Jay, M. La imaginación dialéctica. Historia de la Escuela de Frankfurt y el Instituto de Investigación Social (1923 – 1950). Ed. Taurus. 1974.

¹⁶ Jay, M. La imaginación dialéctica. Historia de la Escuela de Frankfurt y el Instituto de Investigación Social (1923 – 1950). Ed. Taurus. 1974. Pág. 25.

se estancó en su desarrollo teórico luego de la muerte de Lenin y la asunción al poder de Stalin.

En la historia del pensamiento marxista occidental Perry Anderson distingue entre el período de la tradición clásica y el advenimiento del marxismo occidental¹⁷. Luego de los fundadores de los puntos centrales de la teoría, a saber Marx y Engels, y la generación que se formó junto a ellos¹⁸ en un contexto de relativa calma, la generación siguiente se caracterizó por la vinculación directa con la política como práctica y teoría, además del fuerte desarrollo intelectual de la teoría marxista en un contexto de turbulencia social. De acuerdo a ello, Lenin (1870 – 1923) fue el creador del partido bolchevique en Rusia; Luxemburgo (1871-1919) estuvo en la orientación intelectual del Partido Social Demócrata en Polonia y luego del Partido Comunista en Alemania; Trotski (1879-1940) fue uno de los líderes de las facciones de la socialdemocracia en Rusia; Bauer (1881-1938) fue secretario del grupo parlamentario del Partido Socialdemócrata Austriaco; Hilferding llegó a ser diputado del Reichstag representando al Partido Socialdemócrata Alemán. Así también, la mayoría de estos líderes políticos se había encomendado la tarea de desarrollar los postulados presentados por Marx en *El Capital*, de una manera muy aguda tal como se puede observar el nivel de argumentación y producción de la mayoría de los libros publicados en los primeros 25 años del siglo XX por los autores antes señalados. Se produce un florecimiento de la reflexión económica marxista de envergadura en Alemania, Austria y Rusia¹⁹, además de la teoría política. Sin embargo, luego de la Primera Guerra Mundial (1914 - 1918), dividiendo de manera radical tanto a los partidos de izquierda como a la clase obrera, y de la muerte de Lenin en 1924 y el posterior ascenso de Stalin, el desarrollo del marxismo en Europa sufrirá un estancamiento que se prolongará por varios decenios del siglo, al menos, ahí donde había alguna influencia de las políticas de Stalin y el KOMINTERN. “El país más avanzado del mundo en el desarrollo del materialismo histórico, que había aventajado a toda Europa por la variedad y el vigor de sus teóricos, se convirtió en 10 años en un páramo intelectual... por el peso de la censura y la tosquedad de su propaganda.”²⁰

La situación concreta de Alemania, si consideramos su historia política desde 1914 a la fundación del Instituto en 1921, pero más aún cuando asume la dirección de él Horkheimer en 1930, daba cuenta de la necesidad de volver a interrogar las claves fundamentales del marxismo, si se quería evitar dogmatizar sus postulados. La realidad que forzaba lo anterior tuvo momentos fundamentales: el fracaso de la extensión del comunismo del Este a Occidente, primero con el apoyo amplio de los sectores de izquierda de Alemania a sus respectivos gobiernos para participar en la primera guerra en lugar de fortalecer la II internacional comunista. Segundo con el fracaso del intento de revolución Alemana en 1919 y el asesinato de Rosa Luxemburgo, como signo de lo anterior. Al contrario de las predicciones, las clases obreras se habían desplazado hacia la derecha política luego de la guerra, lo que permitirá el ascenso al poder político en un corto lapso de tiempo a Hitler y su programa pangermanista, dando comienzo a la era nazi. Es decir, tal como señala en un análisis exhaustivo Jean-Marie Vincent, la situación contradictoria y compleja que trascurre en Alemania entre 1919 y 1925, en el cual los actores políticos fundamentales, a saber, el movimiento obrero, sus organizaciones sindicales y partidarias (Partido Social Demócrata

¹⁷ Anderson, P. Consideraciones sobre el marxismo occidental. Ed. Siglo Siglo XXI. 1979.

¹⁸ La mayor parte de los marxistas de la primera y segunda generación habían nacido en Europa Central y Oriental. Dentro de los más destacados, Anderson señala a Labriola, Mehring, Kautsky, Plejánov.

¹⁹ Anderson, P. Consideraciones sobre el marxismo occidental. Ed. Siglo Siglo XXI. 1979. Pág. 18.

²⁰ Anderson, P. Consideraciones sobre el marxismo occidental. Ed. Siglo Siglo XXI. 1979. Pág. 28.

y Partido Comunista) fueron incapaces, por sus propias contradicciones internas, de hacer frente a la derechización creciente de la pequeña y alta burguesía, los Junkers y la alta burocracia, lo que terminó en un ascenso rápido y con un fuerte apoyo social de los nazi y el predominio de la fracción liderada por Hitler.²¹ Se destaca así, la dimensión política del contexto, sin embargo, observamos también su inscripción teórica. Ya hemos señalado el estancamiento del marxismo por las determinaciones Stalinista y su influencia en la mayoría de los partidos comunistas en Europa, como va a ser el caso de Alemania. Jean-Marie Vincent interroga este estancamiento también mirando los efectos en la falta de una política adecuada al contexto Alemán. “El marxismo teórico, tal como se desarrolló a fines del siglo XIX y a comienzos del siglo XX en Alemania, aparecía a los ojos de sus propios partidarios como la expresión de una teoría científica prácticamente terminada. Se esperaba de él una formulación de leyes del desarrollo social, tal como se esperaba que las ciencias del mundo físico formularan las leyes del movimiento de la materia.”²² Esto implicó no otorgarle la importancia necesaria al pensamiento burgués y una postura, además, a-crítica frente a la mirada científica de la realidad, de la sociedad y su incidencia en el desarrollo del conflicto político. “Mayoritariamente los marxistas se adaptaban insensiblemente a las corrientes intelectuales dominante y abandonaban toda idea de utilizar una dialéctica materialista para cambiar las condiciones de la reflexión teórica y de su relación con la práctica.”²³

I.2.- Apuntes sobre los antecedentes teórico – filosóficos y las huellas en la investigación de la Teoría Crítica.

En este apartado se intenta señalar muy sintéticamente algunos antecedentes filosóficos y teóricos que convergieron hacia la génesis de la Teoría Crítica. Se dará un desarrollo mayor sobre el Círculo de Viena y el Positivismo Lógico en la primera parte del capítulo II, integrándolos en la Tradición Heredada. Así también, mostraremos con detención algunas claves interpretativas de los postulados de Lukács que tuvieron una influencia directa y nodal en todo el planteamiento de la Escuela de Frankfurt en el capítulo I.3. Por otro lado, además de mostrar las tradiciones presentes en el contexto de emergencia de la Escuela de Frankfurt, hemos querido identificar algunos desarrollos claves en relación a estas tradiciones desde los autores tratados, enfatizando el tema, dentro de lo posible, de esta investigación²⁴.

En los años 20 hay tres hitos que marcan el desarrollo de la filosofía alemana de la época, y estarán presentes en los distintos y diversos autores que serán parte de las fuentes

²¹ Vincent, J-M. Pensar en tiempos de Barbarie. La Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt. Ed. Universidad Arcis. 2002.

²² Vincent, J-M. Pensar en tiempos de Barbarie. La Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt. Ed. Universidad Arcis. 2002.

Pág. 42.

²³ Vincent, J-M. Pensar en tiempos de Barbarie. La Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt. Ed. Universidad Arcis. 2002.

Pág. 43.

²⁴ Para un tratamiento detallado de las fuentes que estuvieron presentes en la génesis de la Escuela de Frankfurt así como en la formación intelectual de sus principales integrantes, Véase Jay, M. La imaginación dialéctica. Historia de la Escuela de Frankfurt y el Instituto de Investigación Social (1923 – 1950). Ed. Taurus. 1974; Rusconi, G.E., La teoría crítica de la sociedad. Ed. Martínez Roca. 1969.

directas de la Escuela de Frankfurt, como también con los cuales entrarán en polémica. Tres hitos que condensan tradiciones filosóficas muy importantes de la época. El positivismo, la fenomenología – hermenéutica y la dialéctica. En 1927 una serie de filósofos, matemáticos e intelectuales establecen un programa de investigación epistemológica que dará inicio a uno de los fecundos desarrollos sobre la racionalidad científica y que se mantendrá con mucha fuerza hasta la década de 1960. En ese año en Viena se funda el Círculo de Viena lo que posterior a la segunda guerra se conocerá como el Positivismo Lógico y posteriormente como Empirismo Lógico. En segundo lugar unos años antes, en 1919, Lukács había publicado un polémico texto *Historia y Conciencia de Clase* que tuvo un fuerte impacto tanto al interior del campo marxista como en amplios círculos intelectuales²⁵. En tercer lugar, en 1927 Martín Heidegger publicaba *Ser y Tiempo*. En estos tres hitos lo que encontramos son síntesis de desarrollos muy prolíficos de tradiciones intelectuales de Alemania y del devenir de la filosofía moderna que engloban y son parte de las fuentes de la Teoría Crítica de Frankfurt. En ese sentido, no sólo se desarrollaron en paralelo a ella, sino que enfrentan problemas comunes.

El Círculo de Viena y su desarrollo contiene antecedentes de una parte importante del desarrollo de la filosofía anglosajona de fines del siglo XIX y comienzos del XX así como los trabajos del primer Wittgenstein. En 1910 Russell y Whitehead publican *Principia Mathematica* en el cual hay un desarrollo importante de la matemática, pero al mismo tiempo encontramos en ellos una fuerte crítica a la metafísica en general, centrada principalmente en contra de Hegel. Wittgenstein, discípulo de Russell generará la lógica y el análisis del lenguaje con su *Tractatus logico-philosophicus* de 1921. Ambos desarrollos serán las bases para la elaboración del programa del Círculo de Viena y la axiomática, uno de los núcleos del proyecto transversal²⁶.

Son varios los artículos que tratan sobre esta tradición de manera muy crítica, ligándola sin embargo a dos tendencias contemporáneas. En Horkheimer encontramos “Observaciones sobre ciencia y crisis” (1932), “Sobre el problema de la verdad” (1935), “Teoría Crítica y Teoría Tradicional” (1937), “Filosofía y Teoría Crítica” (1937), “Razón y autoconservación” (1942) Eclipse de Razón, también conocida en la traducción al alemán como Crítica a la razón instrumental (1947).. Luego, *Dialéctica de la Ilustración* (1947), escrito junto con Adorno. De Adorno encontramos *Minima Moralia* (1944), *Dialéctica de la Ilustración* (1947). Por último de Marcuse, podemos señalar *Razón y Revolución* (1941), “La situación de la dialéctica en la sociedad contemporánea”, y el *Hombre Unidimensional* (1964).

Martín Heidegger publica *Ser y Tiempo* en 1927, sintetizando una parte importante de la tradición fenomenológica – hermenéutica, en donde encontramos de manera palmaria los trabajos de Dilthey y el historicismo y Husserl y la fenomenología. En una línea de desarrollo posterior encontraremos el trabajo de la filosofía existencial francesa, principalmente con Sartre y Ponty. El trabajo de Heidegger, sin embargo, presenta la particularidad de poner la pregunta por el *ser del ente* abriendo un campo particular en relación al Dasein y su propia historicidad, dando cabida con agudeza a una diferencia fundamental entre los objetos de la ciencia y la apertura del Dasein, cuya vía de acceso no es sino la investigación filosófica, mostrando que la ciencia misma es más que un método, es un modo de ser. De Horkheimer encontramos “Las condiciones actuales de la filosofía social y la tarea de un instituto de investigación social” (1931), “Observaciones sobre ciencia y crisis” (1932), “De nuestro ataque más reciente a la metafísica” (1937). En Adorno encontramos “Husserl y

²⁵ Anderson, P. Consideraciones sobre el marxismo occidental. Ed. Siglo Siglo XXI. 1979.

²⁶ Véase Capítulo II: Notas de Contexto: La epistemología como campo disciplinar y algunas tendencias del siglo XX.

el problema del idealismo” (1940), *Dialéctica negativa* (1966). En Marcuse encontramos “Existencialismo: Comentarios a *L’être et le néant* de Jean Paul Sarte” (1949), “Sobre ciencia y fenomenología”.

Lukács publica *Historia y conciencia de clase* en 1923, el cual reúne una serie de artículos, dentro de los cuales son particularmente importantes “¿Qué es el marxismo ortodoxo?” (1921) y “La cosificación y la conciencia del proletariado” (1923). Lo que hace particularmente importante la investigación del este filósofo marxista húngaro es que re-interpretó la teoría de Marx desde Hegel, y al mismo tiempo leyó, desde esa día los desarrollos del sociólogo neo-kantiano Max Weber. Está presente, por lo tanto, en este autor, y de manera muy fecunda, la tradición del idealismo alemán, y junto con ello Kant, Fichte, Schelling y de manera particular Hegel y Marx en un debate muy polémico con la tradición marxista, en donde Lukács advierte lo fundamental del problema y las posibilidades críticas de Marx centrado en la dialéctica razonada como lógica ontológica, y no como mero método lo cual lo había acercado al positivismo, llevándolo a la pérdida de fundamentos necesarios para efectuar la crítica de Marx al capitalismo. Eso lo lleva a trabajar categorías como totalidad, mediación, extrañamiento y revolución de un modo particularmente fecundo para interpretar fenómenos culturales y subjetivos. En Horkheimer encontramos “Hegel y el problema de la metafísica” (1932), “Materialismo y moral” (1933), “Materialismo y metafísica” (1933), “Teoría tradicional y Teoría Crítica” (1937), “Filosofía y teoría crítica” (1937), “La función social de la filosofía” (1940). En Adorno encontramos “Tres estudios sobre Hegel” (1957) y “Dialéctica Negativa” (1966) principalmente. En Marcuse encontramos “Sobre el problema de la dialéctica” (1930), “Marxismo Trascendental” (1930), “La ontología de Hegel y la fundamentación de una teoría de la historicidad” (1932), “Nueve fuentes para la fundamentación del materialismo histórico” (1932), “Sobre los fundamentos filosóficos del trabajo en economía científica” (1933), “Una introducción a Hegel” (1939), “Razón y Revolución. Hegel y el nacimiento de la teoría social” (1941), “El marxismo soviético” (1958), “El hombre unidimensional. Ensayos sobre la ideología en la sociedad industrial avanzada” (1964).

Por último, están presentes varios autores y claves teóricas importantes que ocupan un lugar preciso y más acotado en el desarrollo de la Teoría Crítica, que les permitirá considerar la singularidad de la subjetividad y sus avatares. De ellos, el más importante y transversal al trabajo de los tres autores es Freud. En él interpretarán, un modo de acceder a las esferas más profundas del sujeto moderno coaccionado desde los diferentes modos de dominación de la Sociedad Industrial Avanzada, pero al mismo tiempo, en la lectura particular de Marcuse, encontrará en lo Inconciente, la sustancia erótica desde donde fundamentar la utopía del provenir, interpretado desde Schiller y Hegel. También los filósofos de la vida, como Nietzsche, Shopenhauer, Kierkegaard, Bergson en este sentido tuvieron importancias relativas en los trabajos de la Teoría Crítica. En Horkheimer encontramos “Sobre las dos fuentes de la moral y de la religión de Henri Bergson” (1933), “Observaciones sobre antropología filosófica” (1935), “Estudios sobre autoridad y familia” (1936), “Observaciones sobre el “Nietzsche” de Jaspers” (1936), “Acercamiento sociológico al tratamiento psicoanalítico” (1946), el segundo excursus de “Dialéctica de la Ilustración” dedicado a Kant, Nietzsche y Sade” (1947), “Shopenhauer y la sociedad” (1955), “Shopenhauer hoy” (1967). De Adorno son importantes nombrar “Kierkegaard. La construcción de lo estético” (1933), “La doctrina del amor en Kierkegaard” (1939), “Ciencia social y tendencias sociológicas en psicoanálisis” (1946), “La personalidad autoritaria” (1950), “Freud en la actualidad” (1957). Por último de Marcuse podemos mencionar “Acerca del carácter afirmativo de la cultura” (1937), “A propósito del hedonismo” (1938), *Eros y Civilización*.

Una investigación filosófica de Freud (1953), *El fin de la utopía* (1967) “Psicoanálisis y política” (1968), *Un ensayo sobre la liberación* (1969).

I.3.- Claves del marxismo de Lukács para la matriz historicista de la Teoría Crítica

Totalidad y reificación dan cuenta de dos conceptos centrales, que serán antecedentes significativos del programa de la Teoría Crítica. Por otro lado, forman parte del debate general en el campo marxista de la década de 1920, en la cual destacan figuras como Karl Korsch, Ernst Bloch y György Lukács²⁷, siendo este último, el que desarrolla de manera sistemática los dos conceptos antes señalados en el libro “Historia y conciencia de clase” del año 1923, en el cuál vuelve a poner énfasis en la noción de dialéctica, desde la cual hace una reconsideración inédita del vínculo entre Hegel y Marx.

Lukács responde a la interrogante *¿Qué es el marxismo ortodoxo?* en 1919. Su respuesta establece una clave de lectura de la obra teórica de Marx, que lo distinguirá del modo de comprensión de la II Internacional comunista y también de la concepción de ciencia positivista. Esa distinción podemos reconstruirla desde la relación sujeto – objeto, y el lugar que cabe en el proceso de comprensión lo histórico, su significado e implicancia, y los efectos de la reificación sobre aquella relación. El marxismo ortodoxo da cuenta de un programa de investigación que sentará las bases para mostrar el lugar y la diferencia entre conocimiento e historicidad que continuará la Teoría Crítica.

La ortodoxia en el marxismo se refiere exclusivamente a un problema de *método*, señala Lukács, es decir, el marxismo dialéctico es un método de investigación particular por lo que supone en su concepción de su objeto, lo real, y por la manera en que se vincula metodológicamente con él. “La dialéctica materialista es una dialéctica revolucionaria”²⁸, por la forma en que se relaciona la teoría con la práctica. La teoría se hace fuerza real y efectiva en tanto se realiza en la acción de un movimiento social, pero al mismo tiempo reconoce como afecta éste a aquella: hay ahí un cruce entre el pensamiento teórico que reclama y ciñe a la realidad, pero a su vez la realidad demanda la teoría. Es por esa singular relación, de la conciencia con la realidad, que la teoría y la práctica se facultan mutuamente. Sin embargo, es necesario no sólo una teoría que afecte la práctica desde la conciencia, sino además un contexto histórico que permita esa adecuación, a saber, la realización de la teoría en la acción guiada por un sujeto que es a su vez objeto de la teoría. Pero a su vez, requiere comprender también como el contexto histórico establece una des-adecuación a priori entre sujeto y objeto, tal como lo encontraremos en el contexto del capitalismo y los efectos de la cosificación del objeto y del sujeto cognoscente. Para el marxismo ortodoxo habría una particularidad en su objeto de investigación, a saber, que es que el sujeto de la acción que se ubica en el movimiento histórico de su accionar es al mismo tiempo el objeto de la teoría desde la cual se auto-afirma y se constituye, “... esa clase es al mismo tiempo, para ese conocimiento, sujeto y objeto del conocer, y la teoría interviene de este modo inmediata y adecuadamente en el proceso de la subversión de la sociedad: sólo entonces es posible la unidad de la teoría y la práctica...”²⁹. Por

²⁷ Rusconi, La teoría crítica de la sociedad. Ed. Martínez Roca. 1969.

²⁸ Lukács, G. Historia y conciencia de clase. Vol. I. Ed. Sarpe. 1985. Pág. 74.

²⁹ Lukács, G. Historia y conciencia de clase. Vol. I. Ed. Sarpe. 1985. Pág. 75.

lo tanto, se cruza en el mismo problema sujeto-objeto la determinación histórica que lo pone en esa encrucijada teórica y existencial. El *conocimiento* en este caso es al mismo tiempo *autorreflexión* sobrepasando la conciencia en su inmediatez. El sujeto no es el sujeto de la conciencia, es el sujeto histórico, que para conocerse y comprenderse requiere ir más allá de la conciencia inmediata, tal como veremos, no por tener una mirada parcial o falsa en la conciencia, sino porque esa conciencia ha sido cosificada desde una relación constitutiva de ella con su realidad en el capitalismo. De otro modo, no existe la conciencia en cuanto tal. Lo que existe es la conciencia en el capitalismo, y eso la determina en el modo de aprehensión del objeto a conocer como conciencia cosificada. Otorgarle un lugar a la cosificación al mismo tiempo de superarla, es lo que permitiría la dialéctica en un momento histórico en donde el sujeto que produce el mundo y resulta cosificado coincide con el objeto de la investigación, y por tanto, ir más allá de la cosificación quiere decir, estar en condiciones de comprender la sociedad capitalista como *totalidad*, y por lo mismo, transformarla como totalidad desde las relaciones que la constituyen. En el caso de Marx, la extracción de plusvalía, mecanismo que define la dinámica del capitalismo, pero además las relaciones sociales fundamentales, inciden en los modos de comprensión³⁰. Lukács va a enfatizar ese efecto en la totalidad de *experiencias*, cuyo efecto es que la totalidad se desvanece frente a parcelas de la realidad, fragmentos de la realidad tal como la teoría social, filosófica y científica dará cuenta. El sujeto-objeto, los trabajadores, estarían en una condición objetiva y existencial que permitiría volver a comprender esa totalidad. Ese es el presupuesto epistémico e histórico de la teoría en su función revolucionaria. Su función adecuada al objeto de su conocimiento, y en ello, al sujeto de la historia capitalista. “El reconocimiento revolucionario llega cuando la clase trabajadora ve este mundo alienado como su propia creación confiscada, y la reclama a través de la práctica política. En términos de la filosofía hegeliana, sobre la cual se asienta el pensamiento de Lukács, esto significaría la reunificación del sujeto – el objeto, hecha lamentablemente pedazos por los efectos de la reificación.”³¹

Los trabajadores, en su autoconciencia junto a la teoría, quedan en posición de hacer una revolución social, dando cuenta en ese acto de un aspecto de su propia existencia. He ahí el lado revolucionario de la teoría; ella da cuenta de esa posibilidad política, y su necesidad existencial, a diferencia de la contemplación y la comprensión de la cosa, como en la metafísica, la ciencia positivista y el marxismo de la II Internacional, dice Lukács, en que se deja al objeto intacto en su realidad. Así el problema central de la dialéctica es la “transformación de la realidad” en su sentido ontológico³².

Para el método científico hay pensamiento y ser, método y realidad. Para la dialéctica el ser es una forma del pensamiento, y éste una forma del ser. La realidad es dialéctica, tal como recalca Lukács con Marx “Al igual que en toda ciencia social en general, siempre puede comprobarse en el proceso de las categorías económicas... que las categorías expresan formas del ser, condiciones de existencia.”³³ Por tanto, el método dialéctico conserva una relación interna con su objeto. Pero además, en este caso, en la relación sujeto – objeto del conocimiento se extenderá un doblez: el sujeto – objeto coincide con la clase trabajadora, y esa coincidencia la otorga el acaecer histórico. Vale decir, sólo en

³⁰ Para un análisis más detallado entre crítica a la economía política, sujeto y enajenación, véase el Anexo N°1 Marx y el concepto de trabajo. Entre la historicidad y la ontología.

³¹ Eagleton, T. Ideología. Una introducción. Ed. Piados. 1997. Pág. 133.

³² Véase Anexo N°1: Marx y el concepto de trabajo. Entre la historicidad y la ontología.

³³ Lukács, G. Historia y conciencia de clase. Vol. I. Ed. Sarpe. 1985. Pág. 77.

la formación social del capitalismo, el sujeto – objeto se amarra en un sujeto particular. La clase trabajadora conociendo la realidad social, en su núcleo no hace sino conocerse a sí misma como productora de la realidad, y en ese mismo compromiso existencial, abre la necesidad de la revolución si aspira a realizar su propio ser. “La teoría que lo expresa... por su esencia, es simplemente de expresión intelectual del proceso revolucionario mismo.”³⁴ El conocimiento de la realidad no se daría, si seguimos a Lukács en cuánto a la ortodoxia del marxismo, desde la contemplación del objeto de investigación. El conocimiento del objeto implica al sujeto, en tanto es el momento teórico de lo que es en cuanto tal y eso que es *en cuanto tal* le da una posición en el mundo que lo lleva, si sigue la necesidad lógica de lo que muestra su verdad, a cambiar la realidad social y su lugar en ella. “Cuando el proletariado proclama la disolución del actual orden del mundo, no hace más que expresar el secreto de su propia existencia”³⁵, al querer disolver, superar, en el sentido hegeliano, la realidad que lo constriñe a ser objeto mercantil bajo el dominio de la explotación en tanto extracción de plusvalía.

Ahora, dada la realidad para el conocimiento, Lukács se dirige al problema del método como un aspecto central. Se pregunta, dentro de la infinitud de datos, ¿cuál de ellos considerar y bajo qué ligazón metódica? ¿Cuál hecho rastrear y valorar para el conocimiento? ¿Cuál a su vez descartar por su nimiedad? Bajo esa pregunta, explícita que inclusive en el dato estadístico y su pretensión de neutralidad, *cae bajo el cariz de la interpretación*. No hay dato sin teoría, ni hecho sin interpretación por objetivo que se manifieste. Más aún, observa en esa pretensión de hecho natural, positivo, ateorético, habría un movimiento característico del capitalismo que tiene sus efectos en la organización del conocimiento. Ese efecto es lo que denomina el *proceso de fetichización*. “Así nacen hechos “aislados”... campos parciales con leyes propias... que ya en sus formas inmediatas de manifestación parecen previamente elaborados para una investigación científica de esa naturaleza.”³⁶ El conocimiento científico, el cual encontramos en sus postrimerías en la epistemología cartesiana y su culminación en el positivismo comtiano y sus derivaciones se da en un contexto histórico que determina su propia racionalidad y tendencias. Los hechos empíricos aceptables por la ciencia, los contempla así como aparecen de manera inmediata, aceptando el contexto en que se dan como algo dado que no interfiere la verdad de los hechos. Su estructura objetiva acaece por fuera de la realidad social, o al revés, el contexto histórico es externo al dato. El dato se puede dar en un contexto histórico, pero el contexto no efectúa algo constitutivo en algún plano del dato, o más aún *en la ley* que determina y configura el fenómeno. Esto sería coherente con los supuestos científicos en donde el objeto es externo al sujeto que lo aprehende, desde la investigación científica y la formulación teórica, y a su acaecer histórico. Sin embargo, habría una diferencia entre la manifestación inmediata del objeto, y su estructura nuclear interna, entre su forma fenoménica inmediata, y su esencia mediada. La clave de ello se anuncia con el concepto *mediación*. El paso de lo inmediato a su forma mediada deviene hacia la totalidad concreta: la formación social del capitalismo que instauro la estructura de la objetividad, a la cual accede la ciencia, quedando obnubilada la historicidad que permite aquello, y que no es sino su verdad, mostrando, en ese nivel opaco, el carácter ideológico de este efecto en un sentido específico.

La mercancía da cuenta en su estructura, si seguimos a Lukács, del “... prototipo de todas las formas de objetividad y de todas las correspondientes formas de subjetividad

³⁴ Lukács, G. Historia y conciencia de clase. Vol. I. Ed. Sarpe. 1985. Pág. 75.

³⁵ Lukács, G. Historia y conciencia de clase. Vol. I. Ed. Sarpe. 1985. Pág. 75.

³⁶ Lukács, G. Historia y conciencia de clase. Vol. I. Ed. Sarpe. 1985. Pág. 79.

que se dan en la sociedad burguesa.”³⁷ La prototipicidad de la mercancía está dada por el carácter central y constituyente del sujeto y su relación con la naturaleza mediada por trabajo en la formación social del capitalismo. La mercancía se muestra en su inmediatez como una cosa intercambiable por un valor de cambio representado en un equivalente universal (dinero), dejando obnubilado su sustancia, la de ser una relación social, entre sujetos. Ahí donde hay una cosa, no es sino, primero un producto, y en seguida, producto de una relación social históricamente determinada en un sentido ontológico. Aquello que se manifiesta de manera enigmática, fantasmal, señala Marx, es denominado fetichismo de la mercancía. Sin embargo, Lukács resalta el efecto general de la mercancía en las relaciones sociales, por eso es un prototipo. Lo que le importa es clarificar “...en qué medida en la cual el tráfico mercantil y sus consecuencias estructurales son capaces de influir en la vida entera de la sociedad, igual la externa que la interna.”³⁸ En la sociedad capitalista, la que se sostiene en el intercambio de mercancías y su consumo, la mercancía ocuparía un lugar central de la organización social, al punto de ser el nódulo del desarrollo del capital. Mercancía que lleva el signo de un intercambio anterior, el de la fuerza productiva del individuo. El efecto, es que aquello que le es propio como hombre libre, su fuerza de trabajo, la actividad del trabajo, el producto de él, y por tanto, el mundo producido y su legalidad, le resulta extraña y ajena, lo que Marx denomina enajenación como problemática sustancial y objetiva, en tanto que el acaecer social bajo el reinado del capitalismo se ha organizado de un modo en que el individuo aparece negado; su signo es la extrañeza de la realidad que él mismo como género ha producido³⁹. La mercancía medida por su valor de cambio, pone al objeto en igualdad a otros por medio de una medida social: el tiempo de trabajo socialmente necesario para su producción. En esa igualdad formal, se genera el abstracto universal mercancía, dejando al trabajo en esa misma condición. En el asentamiento de la mercancía como prototipo, como aquello que manifiesta otros tipos de relaciones sociales, Lukács considera la introducción de la racionalización de la mercancía basado en el principio del cálculo. Se parte del supuesto que sólo se puede medir dos objetos con puntos de comparación. La posibilidad de la comparación se introduce con la abstracción de la mercancía. Los efectos que esto trae son cruciales para comprender los presupuestos de toda investigación en el contexto de la reificación que deje de lado lo histórico, y lo histórico aparece como categoría de análisis concreto, y no como mera abstracción o el fondo donde ocurren y se organizan los acontecimientos sin afectarlos, que no es sino, el modo afectada por el fetichismo de la mercancía *a tendido a pensar al tiempo como cosa*.

En efecto, el proceso ideológico vinculado a la ciencia se observa no bajo la lógica del ocultamiento de la verdad, ni tampoco desde el mero interés de clase. *Lo ideológico se desenvuelve en un registro más hondo*: en la articulación misma de la racionalidad científica como representante, en tanto representación, de la realidad objetiva, en donde la ciencia y la realidad se han constituido en una historicidad *dada*, y dan cuenta de eso *dado*⁴⁰. En la contraposición verdad-falsedad, la racionalidad científica sería verdadera, de acuerdo a sus propios criterios. Sin embargo, la dialéctica introduce en su análisis la medición de la historicidad y sus efectos tanto en la estructura de la objetividad como en las propias categorías que la representan impidiendo que se imponga

³⁷ Lukács, G. Historia y conciencia de clase. Vol. II. Ed. Sarpe. Madrid. 1984. Pág. 7.

³⁸ Lukács, G. Historia y conciencia de clase. Vol. I. Ed. Sarpe. 1985. Pág. 8.

³⁹ Ver Anexo N°1: Marx y el concepto de trabajo. Entre la historicidad y la ontología.

⁴⁰ Eagleton, T. Ideología. Una introducción. Ed. Piados. 1997.

lo coyuntural como universal y necesario. Sin la mediación de la totalidad histórico social “...se oscurece el carácter histórico, perecedero, de la sociedad capitalista, haciendo que las determinaciones aparezcan como atemporales, eternas categorías comunes a todas las formas de sociedad.”⁴¹

En el caso concreto del marxismo ortodoxo, Marx al aplicar el método dialéctico comprende al capitalismo desde la totalidad, sin borrar sus propias particularidades, sino más bien comprendiendo la totalidad desde los momentos particulares que están en relación, manteniendo sus diferencias: la inversión, la producción, la distribución, el intercambio y el consumo, son momentos necesarios del devenir del capitalismo; y esos momentos producen también, a la totalidad misma, es decir, las relaciones subjetivas que la mantienen: El capitalista y el trabajador asalariado. Es decir, la organización social del trabajo, en el contexto de la división social de él implica a la producción de la subjetividad, en tanto producción social, y a su conciencia ética

“...todo muestra que la división social del trabajo a sido aquí arraigada en lo “ético”, al modo como el taylorismo se ha arraigado ya en lo psíquico... La transformación de la relación mercantil en una cosa de “fantasmal objetividad.” no puede, pues detenerse con la conversión de todos los objetos de la necesidad en mercancía. Sino que imprime su estructura a toda la conciencia del hombre: sus cualidades y capacidades dejan ya de enlazarse en la unidad orgánica de la persona y aparecen como “cosas” que el hombre “posee” y “enajena” exactamente igual que los diversos objetos del mundo externo.”⁴²

Sin embargo, eso que el proceso de racionalización del capitalismo provoca en tanto cosificación del mundo y el sujeto al poner como ajeno al ser de ambos, sus leyes y modos de manifestación, producidos por el trabajo, y extrañados por la división social tiene sus propios límites. Los trabajadores sin “saberlo”, sino viviéndolo, han creado un mundo de cosas quedando reducidos ellos mismos como cosas, en donde no se efectúa el reconocimiento. Esa negación del reconocimiento entre el productor y lo producido, esa distancia traslúcida perdería su invisibilidad en la no-adequación plena, la irreconciliación, o la falta de razón, y la contradicción como consecuencia, entre lo particular y la totalidad social. Entre acciones individuales de campos cada vez más especializados, en tanto la división social del trabajo se desarrolla y lo exige. La especialización fragmenta al todo, y por tanto, éste se pierde. Más aún, señala Lukács, mientras más desarrollo adquiere una ciencia “...tanto más se convertirá en un sistema formalmente cerrado de leyes parciales... para el cual es metódica y principalmente *inasible* el mundo situado fuera de su propio campo, y, con él también... la materia propuesta para el conocimiento, *su propio y concreto sustrato en la realidad.*”⁴³ Y por lo tanto, en su sentido inverso, volviendo a la totalidad y a la mediación entre la realidad inmediata y su producción por medio del trabajo bajo la estructura de la mercancía,. De esta manera, bajo el dominio del trabajo cosificado, se puede entrever la verdad de la realidad así como también el lugar que ocupa en esa apertura distintos modos del conocimiento.

Este planteamiento en torno a una interpretación de Marx realizada por Lukács abre un nuevo campo de investigación y desarrollo en la esfera ideológica y subjetiva, y por tanto, en la producción de conocimiento y expresión propias de la alta cultura: la ciencia, el arte y la

⁴¹ Lukács, G. Historia y conciencia de clase. Vol. I. Ed. Sarpe. 1985. Pág. 83.

⁴² Lukács, G. Historia y conciencia de clase. Vol. II. Ed. Sarpe. 1984. Pág. 28.

⁴³ Lukács, G. Historia y conciencia de clase. Vol. II. Ed. Sarpe. 1984. Pág. 32.

filosofía. La Teoría Crítica de Frankfurt, trabajará desde estos presupuestos metodológicos e históricos.

I.4.- Hacia la formulación de un programa de investigación: la Teoría Crítica de Frankfurt

La ciencia como disciplina de trabajo da cuenta de sí a través del modo en que explica sus objetos de estudio, en el cual, el conocimiento estaría dado por la o las teorías sobre un determinado campo fenoménico. Esas teorías, que representan el conocimiento sobre el objeto, serían parte de la práctica científica, y por tanto distinta a otros saberes como la filosofía, la religión y el arte, en la medida en que participan de su racionalidad y comparten un método de trabajo. Por un lado, pueden explicar con coherencia lógica interna la articulación de sus postulados. Por otro, esa coherencia interna que se observa en la teoría da cuenta, efectivamente de los hechos reales. Hay adecuación entre la teoría y lo que ella intenta explicar, explicitando la legalidad que rige al objeto de estudio en cuestión. De ello se desprende, que en la noción de explicación de la ciencia está implicada la capacidad de predecir con un alto grado de probabilidad. La ingerencia social de la ciencia, estaría anudada a este último punto, en tanto la ciencia teórica se traduce en las aplicaciones de ella que han configurado el mundo social actual: la tecnología no es sino consecuencia del desarrollo científico. Ahora, es sobre este modo dar cuenta de la relación ciencia – sociedad, con un arraigo muy fuerte en las filosofías positivistas y pragmáticas, dentro de lo cual también está considerado el Positivismo Lógico y podemos plantear, la Tradición Heredada de la epistemología⁴⁴, que la Teoría Crítica de Frankfurt realizará su investigación.

En este contexto temático la Escuela de Frankfurt sitúa su campo de investigación e inaugura lo que se denominará la *teoría crítica*, dentro del cual, hay importantes contribuciones a la reflexión epistemológica, la teoría social y la filosofía⁴⁵, mostrando la necesidad, bajo el mismo postulado de la adecuación, de revisar el desarrollo científico en el marco del desarrollo social, el cual estaría cruzado por la división social del trabajo, y por tanto, por la contradicción como centro del acaecer, de un lado. De otro, cuestiona lo que ha ocurrido con la alta cultura, y específicamente, con la filosofía y el concepto de razón negativa en su desarrollo más crítico, bajo el proceso de *des-sustancialización*, de la cual las propuestas epistemológicas de la Tradición Heredada son parte, y al ponerlas en perspectiva y observar su desarrollo, aparecen implicadas en una inversión entre conocimiento y sociedad: si antes la razón y la verdad guiaban el desarrollo social, o por lo menos estaban en condiciones de comprender y proyectar un horizonte distinto de la praxis social, en la sociedad industrial avanzada, la sociedad impondría las pautas y exigencias a la razón ahora científica y a su propia reflexión, pasando integrar dimensiones afirmativas de la realidad y por tanto, de la reificación. En este punto la ciencia y su fundamento epistemológico deviene ideología tal como se irá clarificando a lo largo de

⁴⁴ Sobre el positivismo lógico y la tradición heredada de la epistemología, véase Capítulo II: Notas de Contexto: La epistemología como campo disciplinar y algunas tendencias del siglo XX.

⁴⁵ En la Escuela de Frankfurt no hay una separación entre disciplinas especializadas diferenciándose en temática, método y objeto. Crítica esa separación como efecto de la reificación e intenta poner nuevamente el problema en la tensión teoría social y filosofía, dentro de la cual la filosofía del conocimiento tendría una relación interna e histórica con la filosofía política. Será el positivismo que iniciará esta separación tal como se verá en el desarrollo de esta investigación.

esta investigación, sin dejar de considerar, sin embargo, que el concepto de ideología que se ocupa es aquel comprendido en el contexto de la reificación con Lukács, tal como se mostró en el capítulo anterior. De este modo, la tesis central planteada por la Teoría Crítica, es que mirada las cosas desde la *totalidad* del acaecer social, tal como lo desarrolló Lukács, la ciencia trabaja *como si* pudiera escindir-se del contexto histórico en el cual está inserta, lo cual está presente de una doble manera. Desde la relación con el campo extra científico, en tanto da cuenta de sus resultados por la eficacia de sus investigaciones, y, por la genialidad de sus precursores, que promueven el desarrollo inmanente de la ciencia misma en campos de investigación determinados, sin observar el lugar preponderante de los acaecimientos sociales en esos mismos descubrimientos⁴⁶. Por otra parte, en tanto la ciencia es un modo particular de razón, independiente de la hegemonía que logre en el capitalismo, se ubica en la relación general del hombre y la naturaleza, y por tanto, del acontecer histórico, éste se haría presente y patente en cómo aparece en la inmediatez el objeto de estudio y también en la manera en que el sujeto del conocimiento lo aprehende, más allá de la conciencia de sus propios actores. “Los hechos que nos entregan nuestros sentidos están preformados socialmente de dos modos: por el carácter histórico del objeto percibido y por el carácter histórico del órgano percipiente.”⁴⁷ ¿Desde qué lugar teórico, por tanto, se puede dar cuenta de ello, sea en su procedimiento o en sus propios fundamentos? En la medida en que la ciencia está implicada en la división social del trabajo, y la parcialidad de su forma de comprender el conocimiento, y por tanto en los fundamentos y orientaciones de su propia reflexión, en palabras de Horkheimer, en tanto teoría tradicional, la ciencia y la epistemología (Tradición Heredada) no estarían en condiciones de dar cuenta de ella en el marco de un proceso histórico, porque la reflexión de su práctica, y sus presupuestos estarían velados y invisibilizados de manera capital por sus propias cláusulas epistemológicas⁴⁸. Así también, el historicismo en sus perspectivas más críticas como la que propone Feyerabend encontrará sus propios límites en relación al mismo punto⁴⁹.

De este modo, la *Teoría Crítica* evalúa el trabajo científico y sus fundamentos, vale decir, bajo el modo en que se sostiene el conocimiento en sus supuestos epistemológicos, desde la *totalidad del acaecer social*, de lo cual concluye, en su sentido negativo, la crítica a la teoría tradicional, de raigambre positivista, al igual que a la epistemología que la sustenta en esa época, la Tradición Heredada, desde el fenómeno de la reificación de la metodología del conocimiento y de la razón. Puesta en perspectiva, esta crítica también la podremos extender hasta el historicismo. En su sentido positivo, la posibilidad que se manifiesta, desde la categoría de la *totalidad*, sería comprender el lugar de la *Teoría Crítica* en la sociedad industrial avanzada, y las posibilidades que abre hacia el porvenir desde una re-evaluación de la función de la filosofía, y dentro de ello, del conocimiento y la verdad, otorgando un lugar diferente, pero no menor, a la práctica científica y su auto comprensión.

Desde sus inicios, el Instituto de Investigación Social tuvo la intención de investigar de un modo distinto a las corrientes alemanas de su época, que mantenían la influencia, desde su misma fundación a comienzos del siglo XIX, de Wilhelm von Humbolt. Así la formación universitaria se dividía entre formación práctica y académica, tendiendo a la investigación pura. Grünberg señalaba esa diferencia mostrando la organización del Instituto en donde

⁴⁶ Esta crítica la encontraremos desarrollada en la investigación del historicismo. Véase Capítulo II.

⁴⁷ Horkheimer, M. “Teoría tradicional y teoría crítica”. Teoría crítica. Ed. Amorrortu. 1968. Pág. 233.

⁴⁸ Horkheimer, M. “Teoría tradicional y teoría crítica”. Teoría crítica. Ed. Amorrortu. 1968. Esta crítica también será realizada por el Historicismo Epistemológico.

⁴⁹ Véase Capítulo II.

el director tendría un rol de gestión que permitiría dar mayor dirección, y su vez, explicitaba la "...adhesión personal al marxismo como metodología científica."⁵⁰, Esta tendencia se elaborará como Programa de Investigación desde que Horkheimer asume la dirección del Instituto en 1931. En su discurso inaugural "La citación actual de la filosofía social y las tareas de un Instituto de Investigación Social" deja en evidencia el giro, o más bien, la ampliación, que tendría el estudio del marxismo y su elaboración en otras áreas del conocimiento, ubicando uno de sus ejes fundamentales en la historia de la filosofía social, lo que señalaba el intento de nutrir y poner en discusión al marxismo con el debate contemporáneo. Tal como destaca Martín Jay sopesando los énfasis de aquel discurso:

"Comenzando por el apoyo de la teoría social en el individuo, que había caracterizado inicialmente al idealismo alemán, rastreó su evolución a través del sacrificio hegeliano del individuo al Estado y el colapso subsiguiente de la fe en la totalidad objetiva, expresado por Schopenhauer. Se volvió luego hacia teóricos sociales más recientes, como los neokantianos de Marburgo y los abogados del totalismo social como Othmar Spam, todos los cuales, arguyó, habían intentado superar el sentimiento de pérdida que acompañó al colapso de la síntesis clásica. Scheler, Hartmann y Heidegger, agregó, compartían este anhelo de retornar al alivio de las unidades significativas. La filosofía social, como Horkheimer la veía, no sería una simple Wissenschaft (ciencia) en busca de una verdad inmutable. Debía ser más bien entendida como una teoría materialista enriquecida y suplementada por el trabajo empírico, del mismo modo que la filosofía natural estaba dialécticamente relacionada a disciplinas científicas individuales."⁵¹

Se destaca de ese modo el lugar de la filosofía social ligada al materialismo histórico⁵², puesta en diálogo con el trabajo empírico, poniéndola en perspectiva y en relación al pensamiento intelectual alemán de la filosofía clásica (siglo XVIII y XIX) y de las primeras tres décadas del siglo XX, con un fuerte énfasis teórico confrontado con lo empírico. En ese sentido, la articulación que toma el trabajo teórico lo encontramos ligado a otras ciencias auxiliares desde una voluntad, dirigida por Horkheimer, de realizar trabajos interdisciplinarios. Dicho de otro modo, se organiza un programa de investigación definido, que al mismo tiempo contendrá las diferencias teóricas, tal como se podrá observar en la diversidad de colaboradores, sus formaciones y sus puntos de vista desarrollados en la revista del Instituto. Sin embargo, impacta, tal como considera Paul-Laurent Assoun el aspecto crítico de esta filosofía social⁵³. Plantea Horkheimer en su discurso inaugural:

"Si la filosofía social se ubica en el centro del interés filosófico general, no está sin embargo en mejor posición que la mayoría de los esfuerzos filosóficos o que la mayoría de los esfuerzos intelectuales... contemporáneos. No se le puede encontrar una disposición conceptual, lo suficientemente sólida, como para pretender imponer un compromiso. Ante la situación científica actual,

⁵⁰ Jay, M. La imaginación dialéctica. Historia de la Escuela de Frankfurt y el Instituto de Investigación Social (1923 – 1950). Ed. Taurus. 1974. Pág. 38.

⁵¹ Jay, M. La imaginación dialéctica. Ed. Taurus. Pág. 59.

⁵² Otro lugar donde aparece con toda claridad la matriz del materialismo histórico en el joven Horkheimer es en el texto "Materialismo y Metafísica", 1932.

⁵³ Assoun, P.-L. ¿Qué es la Escuela de Frankfurt?. Ed. Cruz. México. 1991.

en la que las funciones tradicionales de las especialidades se ponen en duda y ante el hecho de ignorar aún cómo se proyectarán en el futuro próximo, no parece oportuno intentar hacer definiciones definitivas en el campo de las investigaciones.⁵⁴

A continuación desarrollaremos los principales postulados de la Teoría Crítica como programa de investigación elaborado en la década del 30, ocupando como texto paradigmático el artículo, *Teoría Tradicional y Teoría Crítica*, publicado por Horkheimer en 1937. El criterio de tomar este texto como representativo de un programa de investigación, consta de dos aspectos. El autor, que es miembro del Instituto de Investigación Social desde su fundación y director de él desde 1931, se lo reconoce porque aunó y dio una orientación teórica y programática a largo plazo al trabajo de sus investigaciones⁵⁵. El segundo, es que las constelaciones teóricas de sus planteamientos se mantendrán y desarrollarán, con sus correspondientes diferencias y distanciamientos, en el trabajo teórico de sus principales representantes y los que nos interesa valorar: Horkheimer, Adorno, Marcuse en el marco temáticos de esta investigación. Este segundo punto será desarrollado en el capítulo III.- Aspectos específicos de la Crítica Epistemológica de la Escuela de Frankfurt.

La estructura argumentativa del texto plantea que la ciencia como práctica es histórica y se desarrolla en el marco de la división social del trabajo, cuya organización y función estaría determinada y mediada por la totalidad social. En efecto, la organización y función de la ciencia tendría las marcas de la fetichización del conocimiento bajo el dominio del capital que quedarían omitidos su comprensión teórica y epistemológica. Esa omisión se haría patente en los desarrollos contemporáneos de la reflexión de la ciencia, y se observa en su estructura interna, en la comprensión limitada de la teoría, en la exclusión de la filosofía, en la separación entre conocimiento e interés, y así entre conocimiento e historicidad, poniendo como verdad de su práctica la efectividad, independiente si aquello deviene un valor para la humanidad y si la destruye. “Pero en la medida en que el concepto de teoría es independizado, como si se lo pudiera fundamentar a partir de la esencia íntima del conocimiento, por ejemplo, o de alguna otra manera ahistórica, se transforma en una categoría cosificada, ideológica.”⁵⁶ O en otros términos, aunque la ciencia se desentienda del peso de los factores externos a ella, la “... relación entre las hipótesis y los hechos, finalmente, no se cumple en la cabeza del científico, sino en la industria”⁵⁷ Más aún, puestas las cosas en perspectiva, la ciencia, al ser parte de la división social del trabajo, es efecto ella misma de tal división, es decir, reproduce en su práctica la organización del trabajo de todas las actividades sociales y las ramas de producción de la sociedad como totalidad, y por tanto, su criterio de validación es parte de la ilusión de independencia.

En ese contexto la Teoría Crítica plantea el reconocimiento de su tarea, y en ese caso, su marco de validación. Ella es parte del proceso histórico en curso, y utiliza los presupuestos del materialismo histórico para fundamentar su crítica, el campo social atravesado por los efectos de la reificación, tal como sostuviera Lukács, comprendiendo la totalidad de una formación social que tendría expresiones divergentes y diferenciales

⁵⁴ Citado por Assoun, P.-L. *¿Qué es la Escuela de Frankfurt?. Ed. Cruz. México. 1991.*

⁵⁵ Véase Vincent, J.-M. *Pensar en tiempos de Barbarie. La Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt.* Ed. Universidad Arcis. 2002. Jay, M., *La imaginación dialéctica. Historia de la Escuela de Frankfurt y el instituto de investigación social (1923 – 1950).* Ed. Taurus. Madrid. 1974.

⁵⁶ Horkheimer, M. “Teoría tradicional y teoría crítica”. *Teoría crítica.* Ed. Amorrortu. 1968. Pág. 229.

⁵⁷ Horkheimer, M. “Teoría tradicional y teoría crítica”. *Teoría crítica.* Ed. Amorrortu. 1968. Pág. 250.

en un plano, efecto de la mediación, y una matriz común en otra, la organización del trabajo en la sociedad capitalista, lo que pone en duda cualquier práctica que se pretenda independiente y autónoma. Esto le permitirá asumir la tarea de dar cuenta de la distancia entre las posibilidades de realización de la humanidad frente a las miserias del presente. En este caso, la teoría se fundamenta como una práctica interesada en tanto el "... pensar crítico (y los) conceptos que surgen bajo su influencia critican el presente. Las categorías marxistas de clase, explotación, plusvalía, ganancia, pauperización, crisis, son momentos de una totalidad conceptual cuyo sentido ha de ser buscado, no en la reproducción de la sociedad actual, sino en su transformación en una sociedad más justa."⁵⁸

Más aún, su cualidad se manifiesta no sólo en la concepción de su objeto e interés, sino y sobre todo en el sujeto y su disposición. Para la Teoría Crítica el sujeto está en una posición activa y productiva respecto a la realidad, aunque aparezca en su contrario en tanto la sociedad activa y dinámica y el sujeto adecuándose a ella⁵⁹. Ese hecho "...es un signo de una lamentable impotencia cuya aceptación es antihumana y antirracional"⁶⁰, ya que esa contradicción tendría un carácter histórico y no trascendental. Esto mismo, y en su propio modo, se observaría en la investigación científica tradicional bajo los supuestos de separación entre sujeto y objeto, quedando el objeto y las leyes que lo rigen en términos temporales y lógicos anteriores al sujeto, y además, en la construcción de su propia teoría, en donde lo no-adequación entre hecho y teoría se deja fuera, descartando la teoría misma. Lo que queda afuera realmente sería la *contradicción*, ya que no se la logra comprender. "Este extrañamiento, que en terminología filosófica se expresa como separación entre valor e investigación, conocimiento y acción, así como en otros pares de oposiciones, preserva al investigador de las contradicciones señaladas y otorga un marco fijo a su actividad."⁶¹ Insistamos en este punto, desde el lado de los resultados. El resultado no puede entrar en contradicción con la teoría. Hace que se modifique entera o parte de ella, es decir, genera movimientos internos: clarifica y descarta, aunque no comprende. Lo que resguarda es su nivel de eficacia y control sobre la naturaleza. Lo que no comprende es la historicidad de ella, en tanto aparece como objeto a-histórico, y con ello los instrumentos de investigación y los órganos percipientes aparecen también fuera del devenir histórico. "Los hechos que nos entregan nuestros sentidos están preformados socialmente de dos modos: por el carácter histórico del objeto percibido y por el carácter histórico del órgano percipiente."⁶²

Sin embargo, la Teoría Crítica no anula la investigación de la teoría tradicional, al contrario, plantea que es de la mayor importancia su dominio sobre la naturaleza. Lo que propone es poner a la ciencia dentro de un concepto de razón que ubique su lugar más allá del pensamiento ordenador regulado por la técnica, la producción y la ganancia. Propone situar a la ciencia y la técnica, consideradas desde la totalidad social al servicio de la realización de la humanidad. Lo anterior lo haría volviendo a legitimar la función de la crítica y del trabajo teórico aceptando las tesis centrales de la dialéctica materialista en su programa de trabajo. De este modo, reconoce la determinación histórica y otorga un lugar a la contradicción, la negatividad, con toda su radicalidad, teniendo para ello que distinguir a la razón del pensamiento científico, o en su lenguaje, la filosofía del pensamiento

⁵⁸ Horkheimer, M. "Teoría tradicional y teoría crítica". Teoría crítica. Ed. Amorrortu. 1968. Pág. 250.

⁵⁹ Un desarrollo específico sobre la relación entre materialismo histórico, metafísica y moral, Horkheimer ya lo había desarrollado en Materialismo, metafísica y moral (1932).

⁶⁰ Horkheimer, M. "Teoría tradicional y teoría crítica". Teoría crítica. Ed. Amorrortu. 1968. Pág. 243.

⁶¹ Horkheimer, M. "Teoría tradicional y teoría crítica". Teoría crítica. Ed. Amorrortu. 1968. Pág. 240.

⁶² Horkheimer, M. "Teoría tradicional y teoría crítica". Teoría crítica. Ed. Amorrortu. 1968. Pág. 233.

ordenador. “En que la razón, en una sociedad futura, debe efectivamente determinar los acontecimientos, esta hipóstasis del logos en cuanto efectiva realidad es también una utopía encubierta”, y por tanto, la interpretación filosófica requiere ser puesta en tensión respecto a lo que plantea en cuanto tal, sus deformaciones, y sus tendencias históricas aún no realizadas. “El autoconocimiento del hombre en el presente no consiste, sin embargo, en la ciencia matemática de la naturaleza, que aparece como logos eterno, sino en la teoría crítica de la sociedad establecida, presidida por el interés de instaurar un estado de cosas racional.”⁶³

La Teoría Crítica en tanto se introduce en la relación histórica hombre – naturaleza y su comprensión racional desde el acaecer social total y la crítica a la cosificación, pone la particularidad de los campos disciplinares en tensión y relación, siendo éstos muy amplios y de gran alcance. Al mismo tiempo exigió a la organización de la investigación de la Escuela de Frankfurt la conjugación interdisciplinaria contemplando a la teoría social y filosófica, complementada desde la economía, la cultura, el arte y la psicología. Habermas ha delimitado los campos de investigación específicos que permiten reconstruir y delimitar el proyecto de la Escuela de Frankfurt de los años 40. Lo sintetiza en los siguientes ámbitos: “Se trata a) de las formas de integración de las sociedades postliberales; b) de la socialización de la familia y del desarrollo del yo; c) de los medios de comunicación de masas; d) de la psicología social de la protesta paralizada y acallada; e) de la teoría del

arte; f) de la crítica al positivismo y la ciencia.”⁶⁴ Habermas plantea fuertes dificultades de enmarcar los puntos comunes dentro de ámbitos tan diversos. Efectivamente el tema que convoca esta investigación está comprendido en la crítica al positivismo y a la ciencia, sin embargo, atraviesa de manera transversal a este planteamiento el problema de la filosofía del conocimiento y la filosofía política presente en todo el proyecto de la Teoría Crítica interpretada desde la crítica ideológica y el materialismo histórico. Esto le permitió en su *crítica* el poder distinguir en los desarrollos de la alta cultura, la filosofía, el arte y la ciencia los aspectos positivos, afirmativos de la formación social burguesa, pero también, los ideales trascendentes de la humanidad, considerados desde sus posibilidades históricas y reales. En efecto, señala Habermas

“...esa discusión en términos de la crítica ideológica con la tradición podía proponerse como objetivo la recuperación del contenido de verdad de los conceptos y problemas filosóficos, la apropiación de su contenido sistemático, porque la crítica venía ya sustentada por supuestos teóricos; en ese momento la Teoría Crítica se basa todavía en la teoría marxista de la historia, es decir, en la convicción de que las fuerzas productivas desarrollan una fuerza objetivamente explosiva. Sólo bajo este supuesto podía limitarse la crítica “a hacer conscientes a los hombres de las posibilidades para las que ya está madura la propia situación histórica””⁶⁵

Para que lo anterior fuera efectivo se requiere una teoría de la historia que permitiera distinguir entre verdad y contingencia, apariencia y esencia, entre las más altas aspiraciones de la humanidad y las que no, en definitiva, una teoría histórica que permita comprender la universalidad de la humanidad y proyectarla hacia su realización en el

⁶³ Horkheimer, M. “Teoría tradicional y teoría crítica”. Teoría crítica. Ed. Amorrotu. 1968. Pág. 232.

⁶⁴ Habermas, J. Teoría de la Acción Comunicativa. Vol. II. Ed. Taurus. 1999. Pág. 535.

⁶⁵ Habermas, J. Teoría de la Acción Comunicativa. Vol. II. Ed. Taurus. 1999. Pág. 540.

campo social. Habermas señala que es esto justamente lo que aparece debilitado en Horkheimer, Adorno y Marcuse luego de sus trabajos sobre crítica ideológica de la sociedad industrial avanzada cuando "...la cultura pierde su autonomía y queda incorporada, en las formas desublimadas que adopta en la cultura de masas, al engranaje del sistema económico-administrativo."⁶⁶ Esto se observaría con meridiana claridad en la crítica a la razón instrumental transversal a las investigaciones posterior a los años 40 de estos tres autores⁶⁷. Sin embargo, tal como mostraremos más adelante, una conclusión como aquella no es necesaria y suficiente. Tiene un valor relativo en la medida en que una tendencia de la Escuela de Frankfurt luego de los años 40 aparece problematizado por el modo en que comprende a la razón. Otra tendencia en cambio, no muestra esas características, como la desarrollada por Marcuse.

I.4.1.- Discusión de las aporías de la razón y proyecciones: tentativas hipotéticas

La *Dialéctica la Ilustración* se publica en 1947, y por tanto, su elaboración es contemporánea a *Crítica a la razón Instrumental*. Ha tenido varias interpretaciones en el desarrollo de la Escuela de Frankfurt. El punto de consenso es que implicó una inflexión en relación a los postulados utópicos de la razón, como los desarrollados en la década del 30, encontrando en esta crítica extrema a la razón ilustrada una aporía de la razón misma llegando a un callejón sin salida tal como lo ha sostenido Habermas⁶⁸. Habermas explica las operaciones que se hacen en el texto en donde se le daría prioridad al análisis de Weber y la secularización de la razón como algo inexorable y la crítica de Nietzsche a la metafísica, quedando la reificación, desligada del contexto histórico del capitalismo, tal como sostuviera Lukács y Marx, siendo fuentes importantes y fundamentales del proyecto la Teoría Crítica de los años 30. Es decir, la razón perdería su carácter histórico, y así, la crítica a la razón secularizada e instrumental "...se entiende... como una crítica de la cosificación, que se basa en la recepción de Weber por Lukács pero sin asumir las consecuencias de una filosofía objetivista de la historia."⁶⁹, tomando un cariz sombrío y catastrófico. Parte de esa escisión se debería a la evaluación que hacen los frankfurtianos del fracaso de la revolución socialista en Alemania y el período fascista posterior con todas las implicancias humanas, la capacidad de integrar la negatividad del sistema social y el ocaso del individuo moderno en tanto sujeto autónomo y racional que pueda pensar, comprender, proyectar y transformar la sociedad de acuerdo a criterios trascendentales a esa formación social, fracasando de este modo la identificación entre trabajador como sujeto-objeto de la historia capitalista, y por tanto, la posibilidad de encarnar en su situación objetiva, existencial y de clase, una transformación revolucionaria y radical de la sociedad que permitiera el despliegue de las potencialidades humanas en una sociedad reconciliada. Es por ese motivo que Horkheimer y Adorno investigan el devenir de la razón y su cosificación más allá de sus condiciones históricas de efectividad, y por tanto, con independencia de la formación social en que emerge, lo cual implica importantes consecuencias teórica y políticas. De este modo,

⁶⁶ Habermas, J. Teoría de la Acción Comunicativa. Vol. II. Ed. Taurus. 1999. Pág. 540.

⁶⁷ Habermas, J. Teoría de la Acción Comunicativa. Vol. I. Cap. IV: De Lukács a Adorno: la racionalización como cosificación. Ed. Taurus. 1999.

⁶⁸ Véase Habermas. J. Teoría de la Acción Comunicativa; El Discurso Filosófico de la Modernidad.

⁶⁹ Habermas, J. Teoría de la Acción Comunicativa. Vol. I. Ed. Taurus. 1999. Pág. 565.

sostiene Habermas la crítica a la cosificación y la ampliación de la razón instrumental se convierte "...en una categoría del proceso histórico universal de civilización... (extiende) el proceso de cosificación por detrás del origen capitalista del mundo moderno, extendiéndolo a los comienzos mismos de la hominización."⁷⁰ Hay que hacer notar, también, que el desarrollo que hace Habermas sobre esta aporía hipostasiada de la razón en su crítica de la cosificación, considera las investigaciones centrales de Horkheimer y principalmente de Adorno en su *Dialéctica Negativa* y la *Teoría Estética*, sin poner en esa línea argumentativa a Marcuse. Algo similar nos advierte Jay en el último capítulo de la *Imaginación Dialéctica* en donde también observa una inflexión de la Teoría Crítica al mismo tiempo en que radicaliza su crítica de la razón. En efecto, la inflexión estriba en escindir la crítica de la razón de las condiciones históricas de efectuación, y en ello, un distanciamiento del materialismo histórico. En lugar de poner como fundamento y dinámica de la historia la contradicción de clase el "...foco se centraba ahora en un conflicto más amplio entre el hombre y la naturaleza tanto exterior como interior, un conflicto cuyos orígenes se remontaban hasta antes del capitalismo y cuya continuidad, en verdad intensificación, parecía probable después del capitalismo."⁷¹

Sin embargo, al poner en perspectiva la *Dialéctica del Iluminismo* con la *Crítica de la Razón Instrumental*, ese resultado está lleno de ambigüedades y difícilmente, si se sigue una de sus interpretaciones, como las señaladas por Jay y Habermas, puede extenderse la deshistorización de la crítica a la cosificación a *todo el proyecto de investigación* posterior de la Escuela de Frankfurt. No sólo por las divergencias internas entre los autores, donde inclusive se ha puesto en duda, a través de toda una línea argumental, la posibilidad de pensar un proyecto de investigación unificado⁷², sino porque en la investigación de Marcuse, la relación entre historia, razón y materialismo histórico se mantiene en toda su obra, inclusive cuando pone de manifiesto sus dudas sobre la capacidad de la clase trabajadora en transformar la sociedad y viabilizar los contenidos universales de la razón, en ese mismo análisis señala la función de la teoría crítica y el compromiso histórico de la filosofía⁷³. Algo que ya había investigado en *Razón y Revolución* a propósito de la dialéctica hegeliana. Del mismo modo, si bien observa desde la interpretación que hace de Freud la integración del sujeto y su capacidad crítica en la sociedad y en ello el ocaso de la subjetividad con la crisis de la institución familiar clásica, tal como señala en su *Eros y Civilización*, donde la civilización triunfa sobre la liberación no represiva de eros y por tanto de la felicidad humana, plantea, al mismo tiempo, los fundamentos comprensivos y trascendentes de eros que permiten pensar más allá del principio de realidad de la sociedad industrial avanzada. Esa dialéctica entre lo positivo y negativo en su devenir histórico se mantiene en Marcuse, y es un modo de razonamiento propio de su investigación, y de las consideraciones que hace el autor de la razón negativa.

Ahora, parece efectivamente que uno de los problemas a los que se enfrentan estos autores es con la interpretación de la dialéctica de Hegel, poniendo bajo sospecha a la dialéctica y en particular la interpretación que hacen del concepto de *identidad*⁷⁴ .. Por

⁷⁰ Habermas, J. *Teoría de la Acción Comunicativa*. Vol. I. Ed. Taurus. 1999. Pág. 566.

⁷¹ Jay, M. *La Imaginación dialéctica*. Ed. Taurus. 1974. Pág. 413.

⁷² Honneth, A. "Teoría Crítica" en Giddens, A. *La teoría social hoy*. Ed. Alianza. 2006.

⁷³ Marcuse, H. *El hombre unidimensional*. Ed. Seix Barral. 1970.

⁷⁴ Véase Jay, M. *La Imaginación dialéctica*. Ed. Taurus. 1974.; Assoun, P-L. *¿Qué es la Escuela de Frankfurt?*. Ed. Cruz. México. 1991.

ejemplo, gran parte del desarrollo que hace Adorno en su *Dialéctica Negativa* intentan fundamentar la posibilidad de la pura diferencia desligada de la identidad en que se observa, según él, subsumida por el concepto, la cual adolece efectivamente de una interpretación adecuada de la Lógica de Hegel⁷⁵. Algo similar encontramos en Horkheimer cada vez que se encuentra razonando desde la dialéctica o comentando a Hegel. En el caso de Marcuse reconoce los límites del pensamiento hegeliano pero al mismo tiempo las tendencias subversivas de la razón presentes en los desarrollos de este filósofo, tal como podemos observar en su *Razón y Revolución*, en donde interpreta la dialéctica en tanto ser e historicidad, razón y transformación, comprensión y libertad, y la relación que hace desde ahí con el surgimiento de la teoría social y la teoría crítica. Así también encontramos la crítica lúcida que hace a los socialismos reales desde la dialéctica en su *Marxismo Soviético*, lo que le permite dar consistencia y perspectivas al desarrollo de la Teoría Crítica tal como observamos en todos en los trabajos de los períodos siguientes⁷⁶.

Lo anterior, tiene desde luego un carácter hipotético, pero al mismo tiempo hace viable el siguiente camino determinante de esta investigación. Primero, se intentará rastrear en el proyecto de la Escuela Crítica de Frankfurt el problema de la razón y su relación con el devenir histórico. En esto, será importante desplegar parte de las reflexiones epistemológicas y sus consecuencias tanto para el acaecer social como para la comprensión misma desde la crítica ideológica que tiene como eje paradigmático la crítica a la cosificación y sus ramificaciones al campo social. Desde esa línea argumentativa, la Razón y sus bases epistemológicas presentan una tendencia a la *des-sustancialización* de ella misma, lo que se puede observar en la formalización de la razón que comenzará de manera clara y distinta en el siglo XVI con la Ilustración. Aunque los primeros antecedentes de este proceso ya se observan en el Mito Homérico (según Horkheimer y Adorno) y en la Filosofía Aristotélica (según Marcuse). Desde esta tendencia de formalización de la razón, podremos comprender mejor cómo la epistemología institucional o disciplinar del siglo XX forma parte de esta forma histórica que adquiere la razón, la que tomará por nombre razón formal, subjetiva, instrumental o tecnológica dependiendo los énfasis que se enfaticen. Así también, este camino se puede observar en el trabajo de Adorno en que hay una desviación del proyecto original de la Teoría Crítica, posterior a la *Dialéctica de la Ilustración*, tal como sugiere Habermas, y por lo cual, no se revisará el desarrollo de la obra de este autor, luego de los años 40, en particular los postulados complementarios en su *Teoría Estética y la Dialéctica Negativa*, en tanto requiere de una investigación particular, al igual que la obra de Horkheimer, dando énfasis a la interpretación que continuara Marcuse posterior a la segunda guerra, en tanto conserva parte de los principios fundamentales del primer proyecto de la Teoría Crítica de Frankfurt. Esto permitirá volver no sólo a pensar el problema epistemológico de esta tradición intelectual, sino además hacerlo dialogar con algunos desarrollos de la disciplina institucional de la filosofía de la ciencia, como son la Tradición Heredada y el Historicismo, en donde el concepto *historia e historicidad* permitirá aquella relación.

⁷⁵ Pérez, C., Sobre Hegel. Ed. Palinodia. 2005; Dri, R., La fenomenología del espíritu de Hegel. Vol 2. Ed. Biblos. 1996.

⁷⁶ Para efectos de esta investigación véase Capítulo III.

II.- NOTAS DE CONTEXTO: LA EPISTEMOLOGÍA COMO CAMPO DISCIPLINAR

Las formulaciones del método científico dentro de sus condiciones básicas, a saber, evidencia empírica y coherencia lógica de sus planteamientos, a lo largo de la discusión en la filosofía de la ciencia ha sido profundamente problematizado, y lo que ha quedado luego de la tradición historicista es algo muy diferente a su formulación original. No sólo la formulación del método científico y su relación con las prácticas científicas, sino además la ciencia como tal, la imagen de la ciencia en el mundo moderno, ha variado profundamente.

Estas variaciones son parte de la reflexión al interior mismo de la filosofía de la ciencia. Por un lado, lo que aparece luego de analizar tanto el discurso y la práctica científica, es que hay más de un concepto de ciencia, ya sea en las formas de proceder en la producción de saber, ya sea en los campos de validación que sostienen para decir de sí que son parte de la racionalidad científica⁷⁷; por otro, es que el contexto de validación como modelo paradigmático (no en el sentido kuhniano) de ciencia no se pudo sostener en el sentido puramente lógico del término. Es decir, si bien cada concepto de ciencia contiene un contexto de validación que le permite plantear lo descubierto dentro del ámbito de la ciencia, esos contextos y cada uno de ellos no resiste la crítica lógica, al menos tal como se hubiera esperado en la tradición del Empirismo Lógico.

En la operación inductivista, ya sea la clásica de Bacon en donde es posible acceder a la Verdad ateniéndose a los hechos y amparándose en la regularidad de la aparición de los eventos observables; en las formulaciones del Círculo de Viena, sean estas en su origen con el desarrollo de Schlick o de Wittgenstein en donde el conocimiento era corroborado, o en los desarrollos posteriores de Carnap, Hempel o Reichenbach en donde el conocimiento era sólo probable; en las formulaciones del método hipotético deductivo, o incluso en su reformulación lógica del *modus tollens* de Popper⁷⁸, quedan puestos en tela de juicio, o se explicita que las certezas de sus operaciones no tienen un fundamento puramente lógico⁷⁹.

Si antes de Popper de lo que se trataba era de buscar un modelo de ciencia que diera garantías de la verdad, o en su gradación menor, de la veracidad, de la posibilidad, de la probabilidad del conocimiento, lo que queda después de él, de la deconstrucción del método y sus pretensiones, es la imposibilidad de aquella piedra filosofal, aquella operación que daba en el ámbito del fundamento de su racionalidad un cierto estatus, en torno a la investigación y sus descubrimientos, sus desarrollos y cambios.

⁷⁷ Una de las reconstrucciones de los diversos conceptos de ciencia amparados en núcleos de racionalidad, se puede encontrar en la propuesta de Lakatos en su *Historia de la ciencia y sus reconstrucciones racionales*, en la cual distingue programas de investigación rivales como son el inductivismo, el convencionalismo, el falsacionismo metodológico, y su propia propuesta de programas de investigación.

⁷⁸ Véase Anexo N°4: Notas sobre Karl Popper y la tensión entre la Filosofía de la Ciencia y la Filosofía Política.

⁷⁹ Brown, H.I. *La nueva filosofía de la ciencia*. Ed. Tecnos. 1998.

Las investigaciones sobre historia de la ciencia permitieron mostrar una imagen más cercana al trabajo real de la comunidad científica. Su consolidación en el campo de la filosofía de la ciencia, fue posterior a la de la disciplina inaugurada con el Círculo de Viena en los años 20 y sus posteriores desarrollos⁸⁰. El estudio de la historia de la ciencia se profesionaliza con las investigaciones pioneras de Alexander Koyré en los años 30, tomando mayor sistematicidad a mediados del siglo XX, particularmente en EEUU⁸¹. Entre los autores prominentes de esa época se encuentran M. Clagett, E. Mach, F. Cajori, P. Duhem. Ya en los años 60 las investigaciones aumentan como así su apertura en la filosofía de la ciencia con T. Kuhn, E. Wittaker, C.C. Gillispie, A.C. Crombie, A.R. Hall, P. Feyerabend, entre otros. Esa apertura de la historia, la sociología, la psicología, en el campo de la filosofía de la ciencia, fue lento, y no sin puntos de desencuentro con la tradición de la época, el Empirismo Lógico, pero también, entre los mismos historiadores⁸².

A continuación veremos algunos de los principales desarrollos de la epistemología para que nos permita tener mirada panorámica y general y así poder ubicar, al modo de una constelación, el espacio que inaugura la Escuela de Frankfurt en torno a la epistemología.

II.1.- La Tradición Heredada en epistemología y sus límites: 1927 – 1960

Si en la tradición Filosófica cada aspecto metodológico tenía que ver con reflexiones que desbordaban un mero operar, un mero procedimiento que se realizaba en un sujeto sobre un objeto, como podemos observar en toda la reflexión metodológica en Descartes, en Bacon, en Kant y en Hegel, por señalar parte de los desarrollos claves⁸³, con el auge del positivismo en el siglo XIX, el método pasó a ser una fórmula, y por otro lado, la duda sobre el objeto quedó en segundo plano y se lo asumió de hecho. El objeto aparecía en tanto hecho positivo, independiente y externo al sujeto, lo que implicaba buscar la forma de aproximarse a él.

⁸⁰ Kraft, V. El Círculo de Viena. Ed. Taurus. 1977.

⁸¹ Solís, C. Razones e intereses. La historia de la ciencia después de Kuhn. Ed. Piados. 1994.

⁸² Losee, J. Filosofía de la ciencia e investigación histórica. Ed. Alianza. 1987.

⁸³ Cabe hacer notar que la mayoría de los filósofos de la época moderna, es decir, entre el siglo XIV hasta el comienzo del siglo XIX, al emprender su investigación, partían por una crítica epistemológica para avanzar luego en sus postulados metafísicos y las implicancias políticas de todo lo anterior. Por citar alguno de los casos más representativos. Descartes parte con el escrito póstumo Reglas para la dirección del espíritu, luego su Discurso del método, y luego en la primera parte de las Meditaciones Metafísicas, nuevamente sintetiza todo el desarrollo metodológico y epistemológico en torno a la duda metódica. En el caso de Kant, parte con su Crítica a la Razón Pura cuyo problema son los límites de la Razón, la posibilidad del conocimiento y la metafísica. Luego escribe la Crítica a la Razón Práctica cuya línea de desarrollo se desprende de la razón dialéctica de la crítica anterior, centrándose en el problema de la ética, culminando con la Crítica del Juicio. En el caso de Hegel, las primeras tres secciones de la Fenomenología del Espíritu son textos netamente epistemológicos (Sección Conciencia, Autoconciencia y Razón) para luego pasar a revisar problemas históricos y políticos (Sección Espíritu, Religión y Saber Absoluto). Este texto que ha sido el camino de la conciencia al concepto, para ingresar de lleno a la Ciencia de la Lógica, culminará con el desarrollo de la Filosofía de la Historia y la Filosofía del Derecho. En cada uno de estos desarrollos la certeza era algo que debía ser fundado. La certeza tanto del objeto, del sujeto y esta particular relación entre o constitutiva de ambos, el saber y el método, en el caso de la filosofía y la ciencia.

Sin embargo, analizado con mayor detención, el positivismo es una postura filosófica relativa al saber humano: por un lado, establece contenidos de nuestros enunciados sobre el mundo, por otro, establece las normas para distinguir lo que es posible saber y lo que no es posible saber, “El positivismo es... una actitud normativa que rige los modos de empleo de términos en términos como “saber”, “ciencia”, “conocimiento”.”⁸⁴

Dentro de la filosofía positivista hay distintas tendencias⁸⁵ (desde el positivismo en Hume hasta las formulaciones del Empirismo Lógico) que se articulan de acuerdo a las siguientes coordenadas: en primer lugar, la no diferencia entre esencia y fenómeno, lo que implica que no hay algo oculto atrás de la experiencia. La cosa que aparece en la inmediatez, tal como aparece así es; en segundo lugar, la interdicción de suponer que un saber tenga en la realidad otros equivalentes que los objetos concretos singulares; en tercer lugar, la imposibilidad en principio de establecer cualquier valor cognoscitivo a los juicios de valor y a los enunciados normativos, la separación entre conocimiento y ética; en cuarto lugar, la idea de que en algún momento la ciencia se constituirá como unidad en cuanto al método científico.

Lo que tenemos entonces es una filosofía del conocimiento que deja fuera a la ética, con un fuerte énfasis en la empiria que aparece como criterio de validez adecuándose a la inmediatez de lo dado, a los hechos un cuanto tal frente a una conciencia, que atenta en su operar aparece transparente respecto de sí y al objeto (no hay un más allá del objeto), que es en principio distinta al objeto que intenta conocer, y pone el supuesto que consiste en que en un momento habrá un método general y un procedimiento certero para la elaboración de la reflexión teórica. En este sentido las diferencias cualitativas entre las disciplinas (Antropología, Sociología, Psicología, Biología, Química, Física) no estriba tanto de sus objetos de estudio, sino en el momento histórico en el que se desarrolla cada una de ellas al interior de la racionalidad científica.

La filosofía de la ciencia tuvo como foco de análisis entre 1920 y 1960 la axiomatización de la ciencia de manera hegemónica⁸⁶, es decir, el análisis lógico de la estructura interna de la ciencia y la posibilidad de axiomatizar sus enunciados. La ciencia era entendida, por tanto, como un lenguaje compuesto por un conjunto de enunciados (términos teóricos, términos observacionales) y reglas (de inferencia, de formación de enunciados, de correspondencia)⁸⁷, lo cuál se ha comprendido en la investigación epistemológica como

⁸⁸
Tradición Heredada. En esta tradición podemos encontrar desarrollos específicos dentro de la epistemología como el Positivismo Lógico y el Empirismo Lógico, la filosofía analítica. El común denominador de estas corrientes, pese a sus diferencias, es el establecimiento de un criterio demarcatorio de la ciencia y su racionalidad, fundado en la lógica y en la empiria. En efecto, la Tradición Heredada va a realizar en su programa de investigación una re-evaluación de la lógica aristotélica, una defensa del empirismo de Hume, y la consideración de la “nueva física” de la época. “First, was the mathematical and logical work of Hilbert, Peano, Frege, and Russell. This work in de foundations of mathematics provided both the model and the methods for the logical empiricist studies of science. Second was the classical empiricism of Hume as transmitted through Mill to Russell and Mach... Third was science,

⁸⁴ Kolakowski, L. La Filosofía Positivista.. Ed. Cátedras. 1988. Pág. 15.

⁸⁵ Kolakowski, L. La Filosofía Positivista.. Ed. Cátedras. 1988.

⁸⁶ Ramírez, A. La transformación de la epistemología contemporánea. De la unidad a la dispersión. Ed. Universitaria. 2004.

⁸⁷ Ayer, A.J., La filosofía del siglo XX. Ed. Grijalbo. 1982.

⁸⁸ Suppe, F. La estructura de las teorías científicas. Ed. Nacional. España. 1970.

which primarily meant the physics associated with Einstein”⁸⁹ De este modo, tendrá como una idea fuerza de trabajo el análisis lógico del trabajo al interior de la ciencia, y a su vez, una exclusión del pensamiento filosófico clásico⁹⁰ (desde Descartes y Bacon hasta Kant y Hegel), ligándolo a la metafísica, en contraposición al tipo de requerimiento y necesidad del pensamiento científico, teniendo una influencia importante en torno a esto, además del desarrollo de Russell, el trabajo de Wittgenstein, específicamente su investigación desarrollada en el “Tractatus logico – philosophicus”. La importancia del análisis lógico es tan gravitante dentro del programa, que Ramírez identifica el sintagma *lógica de la ciencia* para caracterizar como principio metaepistemológico a este período y tradición de la epistemología. “Ese concepto informa que de lo que trata la reflexión sobre las ciencias no son ni sus aspectos psicológicos, ni sociales, u otros, sino sólo la estructura abstracta de sus enunciados y teorías.”⁹¹

El inicio de este tipo de investigación al interior de la filosofía de la ciencia se retrotrae a la época posterior de la primera guerra mundial, en donde un grupo de científicos y filósofos harán una revisión crítica del pensamiento clásico en torno al positivismo y al empirismo, cuyas fuentes fundamentales eran A.Comte, de J.S.Mill o de H.Spencer, las cuales habían quedado obsoletas para explicar los avances en matemáticas y la lógica. Surge así alrededor de los años 20 el círculo de Viena, cuyos representantes principales fueron O. Neurath, V.Kraft, Fr. Waismann, H. Feigl, B.von Juhos, R. Carnap, M.Schlick, Reichebmbach, entre otros. Posterior a la segunda guerra mundial y a la continuación al programa general de investigación, el grupo recibió el nombre de Empirismo Lógico, que según Brown, es una versión moderada del Positivismo Lógico, logrando establecer un campo hegemónico de la investigación al interior de la filosofía de la ciencia que se puede observar con toda claridad hasta los años 50, en donde aparecen las primera críticas y se desarrollan con mayor fuerza en los 60, estableciendo otro campo hegemónico reconocido ya dentro del historicismo, tal como señala Suppe.

La Tradición Heredada, efectivamente, abre una trabajo metódico sobre la reflexión de la ciencia, y por tanto, de la teoría del conocimiento, tomando como base los supuestos del empirismo de Hume y su posterior transformación de acuerdo a la lógica simbólica y su aplicación al lenguaje de la ciencia.

Hume trata sobre los problemas del conocimiento relacionados al significado y la verdad desde un punto de vista empírico. En su clásico libro “Tratado de la Naturaleza Humana” Hume plantea: “Todas las percepciones de la mente humana se reducen a dos géneros distintos que yo llamo impresiones e ideas. La diferencia entre ellos consiste en los grados de fuerza y vivacidad con que se presentan a nuestro espíritu y se abren camino en nuestro pensamiento y conciencia.”⁹² Las impresiones provienen de la experiencia inmediata de objetos externos e internos. Las ideas son los objetos de la conciencia que no son impresiones, aunque en su origen lo fueron, ya que son impresiones que quedaron impresas en la conciencia, con las cuales se puede reflexionar, recordar, analizar. Es una impresión menos intensa y que ha quedado registrada. De las ideas, diferencia las ideas simples de las complejas. Las primeras son impresiones inscritas a las cuales se puede volver. Las segundas implican la mediación de la imaginación y articula ideas simples,

⁸⁹ Giere, R. Explaining Science. Chicago.

⁹⁰ Ayer, A.J., La filosofía del siglo XX. Ed. Grijalbo. 1983.

⁹¹ Ramírez, A. La transformación de la epistemología contemporánea. De la unidad a la dispersión. Ed. Universitaria. 2004.

⁹² Hume, D. (1739) Tratado de la Naturaleza Humana. Ed. Porrúa. Argentina. 1977. Pág. 15.

confirmando ideas complejas. Luego, la totalidad de los objetos de la conciencia son impresiones e ideas, y en último término, impresiones.

Sin embargo, las impresiones no son conocimiento. El conocimiento se plantea en proposiciones, y de ello se desprende problemas básicos de la epistemología, a saber, "...cómo determinar que una presunta proposición es significativa y cómo determinar qué proposiciones significativas son verdaderas."⁹³ Según Brown, un término es significativo para alguien, siguiendo a Hume, si tiene las impresiones suficientes para formular una idea, por tanto, está en dependencia de la experiencia. Hay significado en tanto la experiencia de cuenta de él. Sin embargo, el que sea significativo no implica un criterio de verdad o falsedad. Es por esto, que es necesario dividir las proposiciones significativas en la clase de proposiciones que son relaciones de hechos y, y otras, compuestas por relaciones de ideas. El valor de verdad de las primeras está dado por la reflexión, y sería el único conocimiento a priori. El valor de verdad de las segundas, está dado por la experiencia, y se comprueba observando la relación en la experiencia entre la aserción de impresiones.

De esta manera, la impresión, primero es previa a la idea. Segundo, es la fuente de conocimiento y verdad, y tercero, la garantía última de la realidad. Sin embargo, las impresiones son singulares, y por tanto independientes entre sí ontológicamente. La existencia de una, no le agrega o quita existencia a otra impresión. Esto implicó para la teoría del conocimiento y su pretensión de universalidad serios problemas, en tanto no se pueden establecer relaciones causales y lógicas entre impresiones singulares, en tanto, una no implica a la otra. "Toda proposición universal entraña predicciones acerca de la experiencia futura, pero, si no hay conexión necesaria alguna entre las impresiones que hayan acaecido juntas en el pasado, entonces no existe garantía alguna de que continúen acaeciendo juntas en el futuro."⁹⁴ Podemos plantear, que Hume establece las bases de la relación entre conocimiento y experiencia; así también desarrolla una propuesta cómo fundamentar empíricamente las leyes universales y necesarias del conocimiento.

Una de las líneas de investigación que re-tomará el problema dejado abierto por Hume, es la filosofía de la matemática y de la lógica, lo que tendrá una fuerte repercusión en el Tradición Heredada. Ya desde la mitad del siglo XIX la lógica experimenta transformaciones y ampliaciones en su aplicación a tal punto que se podrá diferenciar de la lógica tradicional. De este modo, comienza a utilizar símbolos, en analogía con la matemática. Luego aplica la lógica a un "...campo completamente nuevo: las relaciones y las funciones proposicionales, es decir, proposiciones con lugares vacíos que se designan mediante variables, a parte del campo de las propiedades, que era el único considerado hasta ahora."⁹⁵

El problema que presenta la lógica clásica es que sus enunciados que atribuyen un predicado a un sujeto son efectivos en propiedades, clases. Es decir, ahí donde se puede establecer una relación entre sujeto, cópula, predicado. Esa es la estructura del juicio lógico del cual se pueden hacer deducciones. En cambio, "las relaciones, que consiste en la relación de dos o más miembros, no pueden expresarse adecuadamente de este modo. Y las series, tan importantes en matemáticas, sólo pueden construirse mediante relaciones (irreversibles transitivas). Por tanto, había que desarrollar una teoría lógica de las relaciones."⁹⁶

⁹³ Brown, H (1983) La nueva filosofía de la ciencia. Ed. Tecnos. Madrid. 1998. Pág. 19.

⁹⁴ Brown, H (1983) La nueva filosofía de la ciencia. Ed. Tecnos. Madrid. 1998. Pág. 19.

⁹⁵ Kraft, Victor. El Círculo de Viena. Ed. Taurus. Madrid. 1977. Pág. 27.

⁹⁶ Kraft, Victor. El Círculo de Viena. Ed. Taurus. Madrid. 1977. Pág. 28.

Esa nueva lógica aparecerá en las investigaciones realizadas por Russell y Whitehead en *Los principios de la matemática*. Lo que caracterizaría esta nueva lógica es que sería extensional y en particular, "...en el caso de la lógica proposicional, se trata de una lógica veritativo-funcional."⁹⁷ Es una lógica formal, en donde el contenido o significado de las proposiciones no tienen un valor fundamental para realizar las operaciones. Establece la diferencia entre proposición elemental y molecular. Éstas están compuestas por proposiciones elementales y operadores que las articulan, la que pueden ser evaluadas de acuerdo a criterios de verdad, es decir, se puede establecer si son verdaderas o falsas. De esta manera, a través de los operadores se puede establecer si una proposición molecular a su vez es verdadera o falsa. Así se intenta interpretar de acuerdo a la lógica veritativo-funcional todos los operadores. El problema apareció con el caso de la implicación, en donde " $p \rightarrow q$ " pueda implicar que siendo p falsa q sea verdadera, como muestra el caso " $\neg p \vee q$ ". De esto se extraerá una importante herramienta para el Positivismo Lógico, ya que extendieron "...el uso del formalismo de los Principia mucho más allá de los límites de la matemática pura."⁹⁸

En la *Introducción a la Filosofía Matemática*, publicada en 1919, Russell afirma que las proposiciones que se siguen de la ley de contradicción son una clase de proposición diferente a las que se conocen empíricamente, a las cuales se ha convenido en llamar "tautologías". Wittgenstein, en el *Tractatus Lógico-Philosophicus*, publicado en 1921, introduce "...tablas de verdad y las usó como base para formular una definición de "tautología" que a llegado a ser estándar entre los empiristas lógicos."⁹⁹ Las tablas de verdad, con las cuales a través de un procedimiento metódico permite establecer valores de verdad de proposiciones moleculares, se pueden distinguir tres tipos: "...formas que son verdaderas para algunos valores de los argumentos y falsas para otros, formas que son falsas para todos los valores de argumentos y formas que son verdaderas para todos los valores de argumentos..." siendo ésta la que denomina *tautología*, incluye las verdades lógicas y matemáticas. Las tautologías son a priori verdaderas, y sólo nos informa sobre algo del mundo cuando se las relaciona con proposiciones empíricas, sin perder su valor de verdad. Por tanto, permite transformar proposiciones empíricas en otras proposiciones empíricas.

Detengámonos, por último, en el argumento de Wittgenstein antes de entrar en las características fundamentales de la Tradición Heredada. El argumento del *Tractatus* plantea que la realidad es un conjunto de hechos atómicos (*Sacheverhalten*). El hecho atómico está compuesto por objetos simples, los que a su vez están representados por proposiciones elementales lógicamente independientes entre sí. "Para tener una significación literal, una sentencia debe expresar una proposición elemental verdadera o falsa o una que asigne una cierta distribución de verdad o falsedad a las proposiciones elementales. En este caso, la proposición compuesta se considera como una función de verdad de las proposiciones elementales en cuestión."¹⁰⁰ Los dos casos límite son la contradicción y la tautología. En la primera, una proposición, no satisface todas las posibilidades de verdad elementales. En la segunda, la tautología, las satisface. Sin embargo, la proposición genuina da cuenta, describe, una situación de hecho, ya que el mundo está compuesto de hechos atómicos, es decir, objetos representados por proposiciones singulares. De esto Wittgenstein saca la

⁹⁷ Brown, H. La nueva filosofía de la ciencia. Ed. Tecnos. Madrid. 1998. Pág. 21.

⁹⁸ Brown, H. La nueva filosofía de la ciencia. Ed. Tecnos. Madrid. 1998. Pág. 22.

⁹⁹ Brown, H. La nueva filosofía de la ciencia. Ed. Tecnos. Madrid. 1998. Pág. 23.

¹⁰⁰ Ayer, A.J. La Filosofía del siglo XX. Ed. Grijalbo. 1983. Pág. 134.

siguiente conclusión respecto a proposiciones genuinas que llevan al error. Una proposición lleva a error si su sentencia, que establece verdad o falsedad, "...no describe una situación posible, ya sea simple o compleja."¹⁰¹

La Tradición Heredada, va a considerar el supuesto basal del positivismo en tanto el conocimiento se funda directamente en la experiencia, utilizando el análisis de la lógica simbólica como su principal herramienta de análisis. De esta manera, en su programa de investigación encontraremos dos formas de generar conocimiento, a saber, "...la investigación empírica, que es tarea de las diversas ciencias, y el análisis lógico de la ciencia, que es tarea de la filosofía."¹⁰², para lo cual tomará los avances de la lógica y del *Tractatus* de Wittgenstein, lo que llamará la *teoría verificacionista del significado*.

De acuerdo con la *teoría verificacionista del significado*, se podrá establecer la siguiente clasificación de las proposiciones. Aquellas proposiciones que tienen una estructura analítica, en donde su verdad o falsedad no requiere de la experiencia, como son la tautología y la contradicción. Las proposiciones sintéticas, o atómicas, en que su verdad o falsedad proviene de la experiencia. Las proposiciones indefinidas, que no son en sí mismas ni verdaderas ni falsas, en tanto en su formulación proposicional no encontramos siquiera proposiciones elementales, y caen en lo que podemos llamar pseudo-proposiciones. "En tanto no son ni proposiciones elementales ni funciones de verdad de proposiciones elementales, los enunciados metafísicos no representan nada. Carecen de sentido. A lo sumo constituyen intentos de decir lo que no puede ser dicho sino simplemente mostrado."¹⁰³ Una de la últimas de las tesis del *Tractatus* plantea "Aquello de lo que no se puede hablar, hay que silenciarlo" nos muestra los límites del lenguaje y las tareas de la futura filosofía. Por lo tanto, mediante este análisis se puede establecer el valor de verdad de cualquier proposición con significado a través de la observación y la lógica¹⁰⁴.

El *Tractatus* tuvo una enorme influencia en la elaboración del programa de investigación del Positivismo Lógico, entre ellas podemos mencionar, siguiendo a Kolakovski, el análisis del lenguaje, específicamente de las proposiciones provistas de sentido y no-analíticas a inscripciones del hecho elemental. De ella, la interpretación nominalista del conocimiento, en donde toda teoría científica estará en función de proposiciones singulares descriptivas de hechos empíricos sobre los que se construye. La negación del sentido de la metafísica en base al análisis de sus proposiciones. Respecto al concepto de experiencia subjetiva, su neutralización. Por último, la reducción de la filosofía como disciplina al análisis lógico del lenguaje científico.

Lo anterior se corrobora al retratar su objetivo general desde su manifiesto fundador "Manifiesto científico universal: el Círculo de Viena" (Wissenschaftliche Weltauffassung: der Wiener Kreis) del año 1929. En él se plantea lograr sobre una concepción científica del mundo y la unificación de todas las ciencias desde la unificación de su lenguaje. De ahí la relevancia de su comprensión y su análisis. Las tesis que se subrayan es el "...rechazo a la metafísica... el que "no existe nada semejante a una filosofía como ciencia básica o universal paralela o por encima de los diversos campos de la ciencia empírica", y el carácter

¹⁰¹ Ayer, A.J. La Filosofía del siglo XX. Ed. Grijalbo. 1983. Pág. 134.

¹⁰² Brown, H. La nueva filosofía de la ciencia. Ed. Tecnos. Madrid. 1998. Pág. 25.

¹⁰³ Ayer, A.J. La filosofía del siglo XX. Ed. Grijalbo. 1983. Pág. 134.

¹⁰⁴ Para un análisis de las controversias e intentos de resolver la teoría verificacionista al interior del empirismo lógico, véase

Kolakovski, L. La filosofía positivista. Ed. Cátedra. 1988. Pág. 208 – 249.

tautológico de las proposiciones verdaderas de la lógica y las matemáticas.”¹⁰⁵ Ayer, en la introducción al clásico texto sobre el Positivismo Lógico, enumera cuatro derroteros que será parte del programa del Positivismo Lógico y también de la Tradición Heredada: *el ataque a la metafísica*, identificando a la filosofía en general con ella y estableciendo como condición de agrupamiento el que no tenga razonamiento sobre el número y la cantidad o sobre el razonamiento experimental sobre los hechos. *El lenguaje y el hecho* en donde con fuertes disputas y desarrollos de este campo, se intentaba establecer la adecuación entre el lenguaje lógico y los enunciados con los hechos empíricos observables, medibles, contrastables. La separación entre *ética* y conocimiento, o lo que es lo mismo, la reducción de los problemas éticos a problemas de hecho como en el caso de Schilick en donde la ética trata sobre “... por qué la gente sostiene los principios que sostiene, qué es lo que desea y cómo puede satisfacer esos deseos. En general su posición es muy semejante a la del utilitarismo...”¹⁰⁶. Por último, señala el *análisis filosófico* o las tareas que le corresponden a la filosofía considerando los principios anteriores en donde el trabajo de Wittgenstein y su *Tractatus* tuvieron enorme influencia, cambiando diametralmente el trabajo de la filosofía tal como se había desarrollado en relación al conocimiento desde los griegos hasta el siglo XX. “El *Tractatus* no dejó lugar para las proposiciones filosóficas; por una parte, todo el campo del discurso significativo se cubrió de enunciados formales, y por la otra, con enunciados empíricos... sostuvieron que la filosofía no era una teoría, sino una actividad.”¹⁰⁷ Si bien hubo distintas versiones de este lugar negativo para la actividad filosófica, su impronta se mantuvo¹⁰⁸.

Al observar en perspectiva la Tradición Heredada y su programa, podemos plantear que entraron en distintas contradicciones, pero las fundamentales, al interior de esta tradición, consiste en que la *lógica de la justificación* se encontró cada vez con más problemas sin resolver. Entre ellos los problemas lógicos de sus propios planteamientos: primero internamente ante la imposibilidad de comprobar hipótesis de acuerdo a la evidencia empírica, ni es su sentido fuerte, ni en su sentido probabilístico como la propuesta de Reichenbach, tal como lo mostró Popper en su crítica a la lógica inductiva¹⁰⁹. Luego por las dificultades en sostener la lógica del falsacionismo en tanto hay un momento extra-lógico en la elección de enunciados a falsear, y por tanto hay un momento de consenso al interior de la comunidad científica, y que era justamente lo que la lógica de la justificación quería evitar. Segundo, externamente por las distintas dificultades al confrontar la exigencia demarcatoria desde la axiomática y desde el falsacionismo a la ciencia real. De acuerdo a ello, siguiendo a Lakatos, si se aceptara como científica sólo las teorías axiomatizadas o falseadas la mayoría de los descubrimientos científicos reales quedarían excluidos de la ciencia ya que no resistirían semejante prueba¹¹⁰. Por último, uno de los elementos cruciales que quedaba fuera del análisis de la Tradición Heredada, eran las razones del cambio científico y la creación de teorías al interior de la ciencia, o también lo que tomó el nombre

¹⁰⁵ Ayer, A.J. La filosofía del siglo XX. Ed. Grijalbo. 1983. Pág. 152.

¹⁰⁶ Ayer, A.J. El positivismo lógico. Ed. Fondo de Cultura Económico. 1965.

¹⁰⁷ Ayer, A.J. El positivismo lógico. Ed. Fondo de Cultura Económico. 1965. Pág. 29.

¹⁰⁸ Los grandes ejes temáticos, Suppe los ordena en las reglas de correspondencia y significación cognitiva; La interpretación de las teorías y el estatus de los términos teóricos; la distinción entre términos teóricos y observacionales. Por otro lado, Brown plantea que las temáticas tratadas por esta tradición se puede reconstruir en los problemas de explicación, verificación, falsacionismo. Véase Suppe, La estructura de las teorías científicas. Ed. Nacional. 1970; Brown, La nueva filosofía de la ciencia. Ed. Tecnos. 1988.

¹⁰⁹ Popper, K. La lógica de la investigación científica. Ed. Tecnos. 1985.

¹¹⁰ Lakatos, I. Historia de la ciencia y sus reconstrucciones racionales. Ed. Tecnos. 1987.

de *racionalidad científica*. Ese ámbito estaba excluido explícitamente de su programa, en tanto correspondía a otras disciplinas, a saber, la psicología, la sociología, la historia.

En la programática de la filosofía de la ciencia de la Tradición Heredada, se encuentra el ideal de establecer los fundamentos epistemológicos del conocimiento científico en su totalidad, lo que equivale a plantear, la formulación de teorías científicas concretas, sus principios y todos sus modos. “Añadiendo nuevos términos primitivos, postulados y reglas de correspondencia, esperaban incorporar todas las auténticas ramas de la ciencia a una sola construcción axiomática; y puesto que las partes centrales (o lógico – matemáticas) de dicha construcción estaban mejor presentadas en el formalismo de la lógica simbólica... esta misma notación podría ser presumiblemente adaptada para servir a los objetivos de la totalidad.”¹¹¹

Si bien, al interior de la tradición de la Tradición Heredada habría diversidad de posiciones sobre la introducción del modelo axiomático, hay puntos comunes de coincidencia. Por un lado, hay la coincidencia general que se refiere a la necesidad al interior de la ciencia, en que sus teorías científicas *deben y pueden* ser “representado de modo completo por un sistema lógico”¹¹², es decir, el que los conceptos y sus conclusiones se relacionen unos con otros al igual que con los términos observacionales, formado así, una red formal de relaciones lógicas. La relación entre el *deber* y su *posibilidad* cuando a la formalización de una teoría, aparece bajo un criterio demarcatorio en torno a la aceptabilidad de una teoría al interior de la ciencia o su exclusión, lo que representa una característica *normativa* presente al interior de esta tradición. En otros términos, lo que se manifiesta acá no es sólo la posibilidad de axiomatización de una teoría, sino el que dicha teoría, para ser realmente científica tiene que satisfacer condiciones, en este caso, el que pueda ser axiomatizada. Si una teoría resiste a la axiomatización, indica, de una u otra manera, que no es científica.¹¹³

En la Tradición Heredada se plantea que los “descubrimientos intelectuales” al interior de la ciencia, producto del desarrollo de los términos teóricos, sus cambios, la introducción de nuevos conceptos e hipótesis, es algo que no compete a la filosofía de la ciencia, sino a otras disciplinas externas a la filosofía, a saber, la psicología, la sociología, las ciencias históricas. No niegan la importancia de dichos cambios y descubrimientos intelectuales, pero reconocen una limitante disciplinar, en tanto, la tarea de la filosofía de la ciencia es la axiomática o la formalización de las teorías científicas, dejando fuera la explicación del cambio entre conceptos, el desarrollo de ellos y la introducción de hipótesis. Lo relevante es la axiomatización de dichos conceptos más que su origen y cambio. Por tanto, si bien se reconoce una “lógica del descubrimiento”, ella misma no tiene cabida en la filosofía de la ciencia, en tanto la programática de la tradición heredada es la “lógica de la justificación”, quedando relegada a otras disciplinas¹¹⁴.

¹¹¹ Suppe, F., La estructura de las teorías científicas. Ed. Nacional. Madrid. Pág. 658.

¹¹² Suppe, F., La estructura de las teorías científicas. Ed. Nacional. Madrid. Pág. 659.

¹¹³ Se puede observar que en este período del desarrollo de la filosofía de la ciencia hay un énfasis en poder establecer un criterio demarcatorio y normativizante común a la tradición del empirismo lógico, pero al mismo tiempo lo excede. Un caso paradigmático de ello es Popper, bajo su propuesta de la falsación, excluía de la ciencia a la teoría de la evolución de Darwin, al psicoanálisis de Freud y a la sociología de Marx.

¹¹⁴ Echeverría, J., Filosofía de la ciencia. Ed. Akal. 1995.

La nueva filosofía de la ciencia¹¹⁵, se inaugura a través de un cambio revolucionario en el modo de investigación filosófica de la ciencia, en contraposición a la denominada Tradición Heredada, cuyo principal desarrollo lo realizaron, por un lado, el empirismo lógico y el programa de la axiomática; por otro, la investigación de Popper y la lógica del falsacionismo. El punto de encuentro entre ambas líneas de investigación se puede establecer primero, en el lugar que ocupaba la “lógica” en tanto contexto de justificación y demarcatorio. Segundo, en las tareas que correspondían a la epistemología, dejando fuera del orden de la investigación interrogantes en torno a los cambios de las teorías científicas, el desarrollo interno de ellas y la racionalidad científica en cuanto tal. Dicho de otro modo, el foco del trabajo de la Tradición Heredada era la lógica de los enunciados de la ciencia, en tanto la ciencia se pensaba como un lenguaje lógico. De esta manera, uno de los derroteros cruciales de la “nueva filosofía de la ciencia” será el ingreso de la historia y otras variables ligadas al *contexto de descubrimiento*, dejando en segundo plano el *contexto de justificación*¹¹⁶. De hecho, tal como nos muestra Shapeare, la Tradición Heredada “...ha solido desdeñar la historia de la ciencia, por el motivo de que no puede existir la “lógica del descubrimiento”; los procesos mediante los cuales se logran el descubrimiento científico y el avance, son materia adecuada para el psicólogo o el sociólogo, pero difícilmente para el lógico.”¹¹⁷

II.2.- La emergencia del historicismo en la filosofía de la ciencia. Algunas tendencias: Kuhn – Feyerabend.

La filosofía de la ciencia ha tenido importantes transformaciones desde la publicación del libro “La estructura de las revoluciones científicas” de Thomas Kuhn, de 1962, texto que implicó una apertura e inversión de la investigación filosófica centrada en la práctica científica, en su historicidad, a diferencia del trabajo que caracterizaba a la Tradición Heredada, cuyo referente paradigmático fue el Positivismo Lógico. Si bien con Kuhn se inaugura tanto *un modo de investigación centrado en la historia* como unos resultados que cambiarán la imagen de la ciencia y advendrá, como consecuencia de lo anterior, una *nueva filosofía de la ciencia*. En el período se pueden observar importantes contribuciones en esa misma línea general de investigación en autores en que cada uno dará cuenta de los presupuestos implicados en la investigación científica, en sus desarrollos y en sus cambios. Así encontramos a Kuhn y los paradigmas de investigación, a Toulmin y los ideales de orden natural, a Shapeare y los dominios de investigación, a Lakatos y los programas de rivales de investigación, a Hanson y las temáticas-guías de la racionalidad científica y a Feyerabend extremando la lógica de los paradigmas de Kuhn y articulándolos con la historia externa de la ciencia y el poder. Señala Kuhn,

“Si se considera a la historia como algo más que un depósito de anécdotas o cronología, puede producir una transformación decisiva de la imagen que tenemos actualmente de la ciencia. Esa imagen fue trazada previamente, incluso por los mismos científicos... Sin embargo, es inevitable que la finalidad de esos

¹¹⁵ Brown, H. La nueva filosofía de la ciencia. Ed. Tecnos. Madrid. 1998.

¹¹⁶ Loose, J., Filosofía de la ciencia e investigación histórica. Ed. Alianza, Madrid, 1989.

¹¹⁷ Shapeare, “Significado y cambio científico”, Pág. 67. en Hacking, I. Revoluciones científicas. Ed. Fondo de Cultura Económica. 1985.

libros sea persuasiva y pedagógico; un concepto de la ciencia que se obtenga de ellos no tendrá más probabilidades de ajustarse al ideal que los produjo, que la imagen que pueda obtenerse de una cultura nacional mediante un folleto turístico o un texto para el aprendizaje de un idioma.¹¹⁸

Hay un lugar otorgado al análisis histórico de la ciencia, pero al mismo tiempo, hay una sospecha en torno al papel que ha ocupado la historia en los análisis de la ciencia misma en tanto ha mostrado una imagen errada de lo que ocurre en el proceso de invención o descubrimiento de teorías científicas y en el cambio entre una teoría científica aceptada y otra nueva. Así, uno de esos errores consiste en presuponer que el científico se enfrenta solo a su objeto de estudio y avanza por medio de la acumulación, en lugar de observar el trabajo de una comunidad científica en torno a un problema aceptado por ella, dentro de presupuestos que determinan en gran medida la investigación misma. Así en lugar de interrogar la relación entre Galileo individuo con la ciencia moderna, se hacen "... sobre la relación existente entre sus opiniones y las de su grupo, o sea: sus maestros, contemporáneos y sucesores inmediatos en las ciencias."¹¹⁹

A fines de los años 60, ya se puede establecer con meridiana claridad un nuevo campo de investigación al interior de la filosofía de la ciencia, lo que a su vez permite caracterizar el período de la filosofía de la ciencia anterior agrupado bajo la rúbrica de la Tradición Heredada¹²⁰. Shapere plantea como problemática la naturaleza de las teorías científicas y su lugar en la investigación en la ciencia. Frente a esta problemática, su conclusión es que no hay algo así como la lógica del descubrimiento "...pues no hay ninguna garantía de que cierta línea de investigación, por razonable que sea, vaya a llevar a una solución del problema."¹²¹, tal como lo hubiera sostenido la Tradición Heredada y también Popper. Este planteo sitúa a la "nueva filosofía de la ciencia" en tanto abandonará la *lógica del descubrimiento* dando prioridad a la investigación histórica de las prácticas científicas, o lo que es lo mismo, la investigación del "contexto de descubrimiento" que en ella misma se realiza como práctica. "En vez de hablar de una lógica del descubrimiento, resulta menos equívoco y más congruente con el espíritu de la ciencia referirnos a los análisis que se acaban de hacer como análisis que tratan de la racionalidad del desarrollo científico."¹²²

Esta verdadera inversión epistemológica en donde toma pre-eminencia el *contexto de descubrimiento* provocará un cambio en la imagen habitual que la sociedad ha tenido en relación a la práctica científica, pero más aún respecto a la imagen que los mismos científicos suponían sobre sí mismos y su labor.

"La imagen que la comunidad científica gusta proyectar sobre sí misma, y que la mayoría de nosotros acepta, es la de la racionalidad por antonomasia. La comunidad científica se ve a sí misma como el auténtico paradigma de la racionalidad institucionalizada. Se la supone en posesión de algo, el método científico, que engendra una "lógica de la justificación"... para la valoración

¹¹⁸ Kuhn, T. *La estructura de las revoluciones científicas*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México. 1971. Pág. 20.

¹¹⁹ Kuhn, T. *La estructura de las revoluciones científicas*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México. 1971. Pág. 23.

¹²⁰ Suppe, F., *La estructura de las teorías científicas*. Ed. Nacional. Madrid.

¹²¹ Shapere, D., "Las teorías científicas y sus dominios", en F. Suppe edit, *La estructura de las teorías científicas*. Ed. Nacional. Madrid. 1969. Pág. 618.

¹²² Shapere, D., "Las teorías científicas y sus dominios", en F. Suppe edit, *La estructura de las teorías científicas*. Ed. Nacional. Madrid. 1969. Pág. 618.

objetiva de los méritos de las teorías científicas... que el método científico incluye una "lógica del descubrimiento"... (para) el descubrimiento de nuevas teorías... Y en la persecución noble de alguna meta valiosa (verdad, conocimiento, explicación)... los miembros de la comunidad aplican desapasionada y desinteresadamente el método científico, cada una de cuyas aplicaciones nos permite avanzar un paso más por el camino real hacia (esa) ...meta"¹²³

En esta imagen de la ciencia aparece los presupuestos en alguna medida errados de la ciencia sobre sí misma y la que se visibilizará con la investigación histórica. Lo que sale del lugar *ideal* y *omnipotente* será la racionalidad por antonomasia en la medida en que se pondrá en duda o de otro modo, se relativizará, el respeto por el método científico y sus cláusulas, la lógica interna de la explicación de los cambios en la ciencia tomado importancia creciente la relación entre descubrimiento y contexto histórico, en donde las variables sociales, políticas, económicas, ideológicas y subjetivas estarán presentes en los descubrimientos de la ciencia y en sus cambios, y por tanto, la neutralidad aparecerá cuestionada. Por último, se hará evidente que entre el sujeto y el objeto de la investigación no hay una relación directa e inmediata, sino mediada por presupuestos teóricos, y por tanto, cada observación directa está de una u otra manera implicada en la teoría, lo que pondrá en cuestión la idea de progreso, sistematicidad y acumulación de conocimiento en la ciencia, al menos en algunos de sus desarrollos más importantes. Ahora, tal como se pueden observar algunos principios rectores en la Tradición Heredada, en la Filosofía Historicista, tenemos un panorama similar, por lo tanto también encontramos fuertes diferencias y discrepancias entre los autores de este período¹²⁴.

En lo que sigue nos interesa desarrollar los argumentos centrales de Tomas Kuhn y Paul Feyerabend porque permiten observar, en sus planteamientos, como el desarrollo de la filosofía de la ciencia lleva a introducir la necesidad de la pregunta filosófica en torno a la ontología. La historia de la ciencia requiere de una filosofía de la historia para comprenderse a sí misma, sus resultados y su sentido. De lo contrario, cae en lo que denominaremos la defensa de la irracionalidad con el ocaso de la razón, tal como concluye Feyerabend, en donde la magia y la religión tienen el mismo valor explicativo que la ciencia.

Kuhn: de los paradigmas a la inconmensurabilidad.

Tomás Kuhn es uno de los historiadores que contribuyó a abrir el campo de la filosofía de la ciencia tomando a la práctica científica como el lugar desde el cual se podría comprender la racionalidad de la ciencia en su doble acepción. De un lado, bajo sus criterios, al analizar una teoría, puede establecer bajo qué criterios es mejor que otra y por tanto, se podría establecer clara y distintamente el avance del conocimiento científico. De otro, podría explicar el cambio de teorías científicas, en tanto su cambio no sería azaroso sino con una racionalidad identificable y re-construible.

De acuerdo a este autor, la actividad científica tendría dos momentos radicalmente distintos, en términos lógicos y espacio-temporales. Los llama *período de ciencia normal* y *período de revoluciones científicas*. Los primeros serían períodos largos de tiempo, en donde el investigador está concentrado en resolver enigmas y "...no alguien que

¹²³ Newton-Smith, W.H. *La racionalidad de la ciencia*. Ed. Paidós. Pág. 13.

¹²⁴ Al respecto son clásicas y significativas las críticas de Lakatos y Toulmin a Tomas Kuhn, de Feyerabend a Lakatos, de Shapere a Feyerabend, entre otros. Véase Anexo N° 2 y N° 3.

ponga a prueba los paradigmas.”¹²⁵ Más aún se ha formado dentro de sus presupuestos consolidados por los textos de estudio que buscan llenar de certeza más que problematizar su objeto y su método de investigación. De hecho, Kuhn de manera aguda plantea que los textos de estudio “...se producen inmediatamente después de una revolución científica. Son las bases para una nueva tradición de la ciencia normal”¹²⁶. En cambio los períodos de revoluciones científicas serían rápidos y sus cambios radicales. El criterio para establecer la distinción entre estos dos períodos de la práctica científica se establecería al identificar un cambio de *paradigma*. Vale decir, en ciertos momentos históricos al interior de un dominio en el que trabaja una comunidad científica aunada por un paradigma se produciría una crisis que provocaría el abandono del paradigma, emergiendo otros alternativos a él, los cuales, por un lado, resolverían las anomalías que el paradigma rector no habría satisfecho y resuelto, y por otro, cambiaría las lealtades de grupo y las lealtades teóricas al interior de la comunidad de investigación. Esto llevaría a una revolución al interior de las prácticas científicas rápidas y radicales, hasta que un nuevo paradigma aunara a la comunidad y volviera otro período de *Ciencia Normal*. Desde el punto de vista de la reconstrucción de la racionalidad científica, lo que se podrían reconstruir son los paradigmas y los cambios paradigmáticos. Así, por ejemplo, en las ciencias físicas al examinar los descubrimientos y los cambios teóricos en Copérnico, Newton o Einstein, “...la historia de las ciencias físicas... muestran lo que significan todas las revoluciones científicas. Cada una de ellas necesitaba el rechazo, por parte de la comunidad, de una teoría científica antes reconocida, para adoptar otra incompatible con ella...”¹²⁷ Esto implica al mismo tiempo una re-estructuración de la realidad contenida en la teoría. “Y cada una de ellas transformaba la imaginación científica en modos que, eventualmente, deberemos describir como una transformación del mundo en que se lleva a cabo el trabajo científico.”¹²⁸

En el período de “ciencia normal” encontramos a una comunidad científica abocada a resolver un problema. No es que cada científico de una disciplina esté focalizado en un problema específico distinto de otros, sino que se presenta, por decir así, un problema “colectivo” a toda la comunidad.

“Examinada de cerca, tanto históricamente como en el laboratorio contemporáneo, esa empresa (la de la ciencia normal) parece ser un intento de obligar a la naturaleza a que encaje dentro de los límites preestablecidos y relativamente inflexible que proporciona el paradigma. Ninguna parte del objetivo de la ciencia normal está encaminada a provocar nuevos tipos de fenómenos; en realidad, a los fenómenos que no encajarían dentro de los límites mencionados frecuentemente ni siquiera se los ve.”¹²⁹

En esta comunidad, su práctica operaría desde la mediación de grandes consensos de hecho, desde los cuales se establecerían los problemas a solucionar, las interrogantes y las técnicas válidas, y lo que es muy importante, ese consenso comporta una determinada noción de realidad, es decir, una manera particular de estructurar la realidad en la comunidad científica. A esto se le da el nombre de *Paradigma*. Así, éste determina de manera fundamental la práctica científica, en sus técnicas, campos de validación,

¹²⁵ Kuhn, T. La estructura de las revoluciones científicas. Ed. Fondo de Cultura Económica. México. 1971. Pág. 225.

¹²⁶ Kuhn, T. La estructura de las revoluciones científicas. Ed. Fondo de Cultura Económica. México. 1971. Pág. 224.

¹²⁷ Kuhn, T. La estructura de las revoluciones científicas. Ed. Fondo de Cultura Económica. México. 1971. Pág. 28.

¹²⁸ Kuhn, T. La estructura de las revoluciones científicas. Ed. Fondo de Cultura Económica. México. 1971. Pág. 28.

¹²⁹ Kuhn, T. La estructura de las revoluciones científicas. Ed. Fondo de Cultura Económica. México. 1971. Pág. 53.

interrogantes y aceptación de ellas. En este sentido el paradigma es más que una teoría compartida. En su concepto construye parte de la realidad de la naturaleza estudiada e investigada por los científicos. Por eso Kuhn abre ese doblez del siguiente modo: “Hasta ahora, sólo he argüido que los paradigmas son parte constitutiva de la ciencia. A continuación deseo mostrar un sentido en que son también parte constitutiva de la naturaleza.”¹³⁰ Por eso, continua, “...cuando cambian los paradigmas, el mundo mismo cambia con ellos... Lo que es todavía más importante, durante las revoluciones los científicos ven cosas nuevas y diferentes al mirar con instrumentos conocidos y en lugares en que ya habían buscado antes... los cambios de paradigma hacen que los científicos vean el mundo de investigación, que les es propio, de manera diferente.”¹³¹

En la medida que se trabaja e investiga a través de un paradigma se va extendiendo el campo empírico. Esto implica que poco a poco aparecen contradicciones que el paradigma no explica, aparecen datos inexplicables, por decirlo en términos popperianos, aparecen refutaciones. Frente esto, la comunidad científica, en lugar de pensar en un contraejemplo del *paradigma*, que lo lleve a revisar críticamente sus bases, las refutaciones las asume como “meras” anomalías. Más aún, si ella persiste, se dudará del hecho investigado, no de la teoría. Es en este sentido que Kuhn plantea que una de las características de la investigación científica es su dogmatismo. Y al mismo tiempo, es gracias a ese dogmatismo, a esa terquedad en hacer caso omiso a las “*instancias refutadoras*” y a las contradicciones empíricas, que sería posible el progreso en la ciencia dentro de un paradigma hasta terminar en una revolución científica. En ese decurso, Kuhn podrá reconstruir la racionalidad de la ciencia.

Las consecuencias del cambio de paradigma de manera revolucionaria, rápida y radical al punto de hacer advenir otro mundo y un nuevo consenso de hecho permitirá ver “cosas”, “elementos”, que antes no se consideraban. Ese hecho es lo que *permitiría realizar nuevos descubrimientos*. Los descubrimientos se realizan con las revoluciones científicas y no antes, de lo que se desprende, que no son los descubrimientos los que hacen cambiar a la ciencia, sino a la inversa.

“Los paradigmas no pueden ser corregidos por la ciencia normal. En cambio como ya hemos visto, la ciencia normal conduce sólo... al reconocimiento de anomalías y crisis. Y éstas se terminan, no mediante deliberación o interpretación, sino por un suceso relativamente repentino y no estructurado, como el cambio de forma (Gestalt). Entonces los científicos hablan con frecuencia de las “vendajes que se les caen de los ojos” o de la “iluminación repentina” que “inunda” un enigma previamente oscuro, permitiendo que sus componentes se vean de una manera nueva que permite por primera vez su resolución.”¹³²

Ahora, ¿es posible, de acuerdo a lo dicho anteriormente, comparar teorías?, ¿hay alguna mejor que otra? ¿hay algún criterio racional para evaluarlas?. Respecto a la última pregunta, la respuesta es negativa. Esa respuesta es la que lleva a cambiar los términos de la discusión en la filosofía de la ciencia, ya que no hay un modelo de ciencia desde el cual provea ese criterio demarcatorio. Las dos primeras preguntas están implicadas mutuamente y se refieren al mismo problema, ya que sólo si es posible comparar dos teorías distintas

¹³⁰ Kuhn, T. La estructura de las revoluciones científicas. Ed. Fondo de Cultura Económica. México. 1971. Pág. 175.

¹³¹ Kuhn, T. La estructura de las revoluciones científicas. Ed. Fondo de Cultura Económica. México. 1971. Pág. 176.

¹³² Kuhn, T. La estructura de las revoluciones científicas. Ed. Fondo de Cultura Económica. México. 1971. Pág. 1793

es posible saber si alguna es mejor que la otra. Respecto a esto Kuhn va a sostener, al menos en 1962, que no es posible comparar teorías rivales, ya que las posibilidades de comparación son problemáticas. En primer lugar porque sus "... normas o sus definiciones de la ciencia serán diferentes."¹³³, pero además, hay algo más que inconmensurabilidad de las normas. También hay invisibilidad a través del lenguaje, ya que un paradigma incorpora de su antecesor gran parte de sus términos teóricos y prácticas concretas. "Pero es raro que empleen exactamente del modo tradicional a esos elementos que han tomado prestados. En el nuevo paradigma, los términos, los conceptos y los experimentos entran en relaciones diferentes. El resultado inevitable es lo que debemos llamar... un malentendido entre dos escuelas diferentes."¹³⁴ Por último, Kuhn plantea que "... quienes proponen los paradigmas en competencia practican sus profesiones en mundos diferentes... Al practicar sus profesiones en mundos diferentes, los dos grupos de científicos ven cosas diferentes cuando miran en la misma dirección desde el mismo punto."¹³⁵

Esto lleva a que no hay progreso al interior de la ciencia, ya que las teorías ni se superarían entre sí teóricamente, ni se acumularían en el acervo cultural del conocimiento. A lo más, nos dice Kuhn, podemos encontrar progreso durante un período de ciencia normal, es decir, bajo el predominio de un paradigma al interior de la comunidad. En cambio al ser las teorías, y con mayor razón, los paradigmas, inconmensurables entre sí, lo que no se sostiene es, primero, la evolución y progreso del conocimiento. Segundo, una conclusión que se deriva de la anterior, la ciencia no trabaja por conocer la verdad ni en la metáfora espacial de aproximación sucesiva a ella, y por tanto la verdad queda relativizada a un modo de explicación provisional y en función del paradigma en cuestión. "Para ser más precisos, es posible que tengamos que renunciar a la noción, explícita o implícita, de que los cambios de paradigma llevan a los científicos... cada vez más cerca de la verdad."¹³⁶

Ahora bien, hemos desarrollado con detención los cambios de paradigmas. Sin embargo, ¿cómo es que la comunidad elige una teoría sobre otra? ¿Habrá otros elementos implicados en ese cambio asumiendo que ya se ha establecido lo cambiado? De acuerdo a Kuhn, el paradigma que triunfa o se impone sobre otro se debe a que logra resolver, en este caso, explicar y predecir, un campo empírico mayor que el anterior. Trabaja por tanto en el campo que su predecesor explicaba, pero además resuelve las anomalías. También señala criterios estéticos en donde la nueva teoría genera más atracción en tanto es "... más neta", "más apropiada", "más sencilla" que la antigua."¹³⁷

Si bien Tomas Kuhn tuvo claridad en las implicancias que había tenido los resultados de su investigación, lo que podemos observar en el Posdata de 1967 del libro *Las estructuras de las revoluciones científicas*, en el cual se retracta de la característica más polémica en términos conceptuales del paradigma, a saber, que implica una estructuración de la realidad, de lo cual se desprende la inconmensurabilidad entre paradigmas y todas las consecuencias teóricas esbozadas, Paul Feyerabend continuará el campo inaugurado por Kuhn.

¹³³ Kuhn, T. La estructura de las revoluciones científicas. Ed. Fondo de Cultura Económica. México. 1971. Pág. 230.

¹³⁴ Kuhn, T. La estructura de las revoluciones científicas. Ed. Fondo de Cultura Económica. México. 1971. Pág. 231.

¹³⁵ Kuhn, T. La estructura de las revoluciones científicas. Ed. Fondo de Cultura Económica. México. 1971. Pág. 233.

¹³⁶ Kuhn, T. La estructura de las revoluciones científicas. Ed. Fondo de Cultura Económica. México. 1971. Pág. 262.

¹³⁷ Kuhn, T. La estructura de las revoluciones científicas. Ed. Fondo de Cultura Económica. México. 1971. Pág. 241.

Paul Feyerabend: de la inconmensurabilidad entre paradigmas a la inconmensurabilidad ontológica entre tipos de racionalidad.

Paul Feyerabend extremará los dos conceptos problemáticos antes señalados, el paradigma y la inconmensurabilidad. Esto le permite plantear que la ciencia no sólo no progresaría, sino que tampoco tiene racionalidad alguna en lo que sucede con ella. Si bien cambia, este no sigue un *curso racional interno* como lo intentó mostrar Kuhn, sino más bien respondería a cambios externos al dominio de la ciencia. Esa es la clave explicativa que señala el autor, ingresando así el ejercicio del poder dominante y su impacto al interior de la ciencia, sus desarrollos, desvaríos y transformaciones.

Los paradigmas hegemónicos, que son los que han triunfado en la comunidad científica, son los que están ligados al poder dominante en una época. Feyerabend plantea que habría más razones sociológicas, psicológicas, sociales y políticas que explican el cambio al interior de la ciencia, que las que puede dar la estructura interna de la comunidad, es decir, pone en duda la lógica de su desarrollo o su racionalidad interna y pone a cambio, el contexto. Esto dejaría en un punto delicado a la ciencia, ya que según Feyerabend, en la asociación entre ciencia y poder también encontraríamos la respuesta sobre su adjudicación soberana sobre el conocimiento real y verdadero. Dada las críticas a la lógica del descubrimiento y de la demarcación, el modo en que la ciencia encontró para legitimarse al lado de otro tipo de racionalidades como el del mito y la religión sería el poder, poniendo como lógica la *lógica de la legitimación*. Según Feyerabend,

“No hay una “racionalidad científica” que pueda considerarse como guía para cada investigación; pero hay normas obtenidas de experiencias anteriores, sugerencias heurísticas, concepciones del mundo, disparates metafísicos, restos de fragmentos de teorías abandonadas, y de todos ellos hará uso el científico en su investigación... pero (a propósito de teorías racionales) pretender que son la base de toda la ciencia sería lo mismo que pretender que los pasos de ballet clásico son la base de toda locomoción”¹³⁸

Feyerabend va a proponer una epistemología anarquista como una manera de hacer “progresar” a la ciencia. Analizando y criticando la educación en la cual se forman los científicos, sostiene que tradicionalmente la educación de los científicos ha sido conservadora, ilusoria, y opera a modo de lavado de cerebro en donde tiene la consecuencia nefasta de *unificar* el juicio dentro de un dominio de investigación y dar, por tanto, *estabilidad*. No hay hechos desnudos, no hay objetividad, ni simpleza, ni uniformidad al interior de la ciencia como dice ella de sí misma y enseña a los que ingresan en ella. Lo que se encontraría en la Historia de la Ciencia es todo lo contrario, esta llena de errores, es compleja, caótica. Por lo tanto, la formación tiene una función distinta a la que aparece en la obviedad. La formación de los científicos simplifica lo complejo, uniforma lo dis-forme, “limpia” la suciedad del caos. “La educación científica, como hoy día se entiende, apunta exactamente a este objetivo. Tal educación simplifica a la “ciencia” simplificando a sus participantes.”¹³⁹ Primero se define un dominio de investigación y luego se la separa de su historia quedando ella con una lógica inmanente. El ejemplo que nos da es que se enseña física separada y externa a la metafísica y a la teología, cuando sin embargo esa física en su época no se comprende sin esos otros dos dominios. Se forma a los científicos dentro de esa lógica hasta lograr en las acciones concretas más uniformidad “... y al mismo tiempo se

¹³⁸ Feyerabend, P. *Tratado contra el método*. Ed. Tecnos. 1975.

¹³⁹ Feyerabend, P. *Tratado contra el método*. Ed. Tecnos. 1975. Pág. 3.

congelan grandes partes del proceso histórico... (hasta que la imaginación del que se forma) queda restringida, e incluso su lenguaje deja de ser el suyo propio. Esto se refleja, a su vez, en el carácter de los hechos científicos, que se experimentan como si fuera independientes de la opinión, creencia, y del trasfondo cultural.”¹⁴⁰

Así cada dominio específico (física, biología, química) tiene una lógica propia de condicionamiento que unifica y da estabilidad a la tradición de la comunidad, de la cual salen las reglas, las normas y las metodologías, que a su vez indican las claves del éxito. Esto implica que se marginan ideas previas, se sacan los prejuicios, los intereses, las intuiciones que podrían tornar borrosas los límites del dominio particular.

En este contexto podríamos preguntar si esa lógica del condicionamiento formativo en un dominio específico aporta al desarrollo de la ciencia. Feyerabend contestaría que no rotundamente apoyándose en la historia de la ciencia. No, no es deseable para su desarrollo, primero, porque el mundo a investigar es en gran parte desconocido, y por lo tanto es mejor estar abiertos y sin restricción. Segundo, porque la formación científica entra en contradicción con lo cual debería estar reconciliada, el humanismo y el cultivo de la individualidad y la comprensión. La ciencia y su desarrollo requiere de libertad y gratificación. Más aún propone una *metodología pluralista* en que aparece como principio metodológico la comparación de *ideas con otras ideas* y no sólo con la experiencia. Este sería un proceder por desadecuación entre teoría y teoría y teoría y observación dentro de un marco investigativo que permitiría “avanzar” a la ciencia. Un proceder *contrainductivo*, es decir, proponer hipótesis inconsistentes contra teorías fuertemente aceptadas implica acelerar procesos más lentos que se han dado en la historia de la ciencia de manera azarosa. En lenguaje kuhniano, sería promover revoluciones científicas de algún modo, ya que evita sesgarse dentro de un paradigma hegemónico promoviendo crear otras hipótesis desde marcos disímiles. De ahí la relevancia en contraponer teorías con teorías y no sólo con la experiencia empírica. Por lo tanto, “... una metodología pluralista, tendría que comparar teorías con teorías, en lugar de hacerlo con la “experiencia”, “datos”, o “hechos”; y tendrá que esforzarse por mejorar, en lugar de eliminarlos, los puntos de vista que parezcan perder en la competición... también pueden tomarse del pasado... La separación entre historia de la ciencia, su filosofía y la ciencia misma, se desvanece en el aire y lo mismo sucede con la separación entre ciencia y no ciencia.”¹⁴¹

Anteriormente hemos mostrado que no hay un modelo de ciencia que garantice a priori un proceder correcto, no hay un contexto de justificación como criterio de verdad o validez para un contexto de descubrimiento certero y universal. Feyerabend agrega a esto, revisando los descubrimientos, entre otros, de la revolución copernicana, el atomismo moderno, la teoría cinética, de la dispersión, cuántica, la teoría ondulatoria de la luz, que sólo fueron formulables como teorías y descubrimientos porque se salieron de su marco, de la lógica de condicionamiento que la tradición en su dominio defendía, “... algunos pensadores decidieron no someterse a reglas obvias” o porque las violaron involuntariamente. El único principio que no obstaculiza el cambio en la ciencia es: *todo sirve*. A veces es conveniente utilizar hipótesis ad hoc, otras contrainducciones a las hipótesis establecidas y aceptadas. En efecto, la tesis que sostiene Feyerabend plantea “... que el anarquismo estimula el progreso de la ciencia...”¹⁴² siempre que se entienda progreso desde una lógica que no tenga como criterio la unidad en la acción, la estabilidad

¹⁴⁰ Feyerabend, P. Tratado contra el método. Ed. Tecnos. 1975. Pág. 4.

¹⁴¹ Feyerabend, P. Tratado contra el método. Ed. Tecnos. 1975. Pág. 32.

¹⁴² Feyerabend, P. Tratado contra el método. Ed. Tecnos. 1975. Pág. 12.

de una línea de investigación o el apoyo, tal como lo planteara Lakatos, a los programas de investigación progresivos.

“Resulta claro, pues, que la idea de un método fijo, o la idea de una teoría fija de la racionalidad, descansa sobre una concepción excesivamente ingenua del hombre y de su contorno social. A quienes el rico material que proporciona la historia, y no intenten empobrecerlo para dar satisfacción a sus más bajos instintos y a su deseo de seguridad intelectual con el pretexto de “claridad”, “precisión”, “objetividad”, “verdad”, a esas personas les parecerá que sólo hay un principio que puede defenderse bajo cualquier circunstancia... Me refiero al principio todo sirve.”¹⁴³

Sostendrá que los intereses, las correlaciones de fuerzas, la propaganda y las técnicas de lavado de cerebro juegan un papel importantísimo en el “desarrollo” del conocimiento. Eso se puede constatar en el desarrollo de la historia de la ciencia desde Galileo hasta el siglo XX. “Que los intereses, fuerzas, propaganda y técnicas de lavado de cerebro juegan un papel mucho mayor de lo que comúnmente se cree en el desarrollo del conocimiento y de la ciencia, puede descubrirse también por medio de un análisis de la relación entre idea y acción.”¹⁴⁴

La pregunta que cabe hacer es que si bien, por lo que parece, la ciencia cambia por razones externas a ella misma, ¿cómo se explica que existan teorías que sobresalen y se mantienen en el tiempo? Feyerabend plantea que se postularía una idea que va en contra de la razón y el acervo empírico de una época. Esa idea se sigue trabajando en la marginalidad de la comunidad hasta que comienza a extenderse y encuentra apoyo en otras igual de irracionales. La investigación se disgrega, se inventan nuevos instrumentos, aparece nueva evidencia “... hasta que surge una ideología que es bastante rica para proporcionar argumentos independientes para cualquier zona de ella...” y tiene la suficiente astucia para inventar los argumentos necesarios. Hasta que logra expresar al poder dominante de la época y se impone por la fuerza o por la razón, tal como veremos más adelante.

Para Kuhn la noción de paradigma implicaba un gran consenso al interior de la comunidad científica de hecho que hegemonizaba un campo dentro de la ciencia. Un cambio paradigmático implicaba una revolución científica y con ello, un cambio en la estructura de lo percibido, en la noción de mundo, en el consenso interno de la comunidad. La definición de paradigma implica de suyo una disolución entre los términos observacionales y los términos teóricos. Esa disolución implica la inconmensurabilidad entre paradigmas. La inconmensurabilidad se refería, entonces, a que dos teorías no se pueden comparar en tanto no hay puntos que compartan en la teoría y en los hechos empíricos que sean similares a ambas. Al no existir esos referentes internos a las teorías o externos en la realidad queda imposibilitado en rigor el ejercicio comparativo, inclusive, si entre los paradigmas se nombra al objeto con los mismos términos (materia, espacio, tiempo, conducta, sociedad) en tanto el objeto mismo es distinto al analizar los significados de esos términos en los marcos conceptuales específicos. Esto es compartido por Feyerabend pero agrega otras coordenadas. Por un lado, la noción de paradigma la comprende desde la variación de lenguaje radical¹⁴⁵ entre una teoría y otra, o dicho de otra manera, existiría varianza de significado en desacuerdo con los desarrollos del Positivismo

¹⁴³ Feyerabend, P. *Tratado contra el método*. Ed. Tecnos. 1975. Pág. 12.

¹⁴⁴ Feyerabend, P. *Tratado contra el método*. Ed. Tecnos. 1975. Pág. 10.

¹⁴⁵ Feyerabend, P. *Los límites de la ciencia. Explicación, reducción y empirismo*. Ed. Paidós. 1989

Lógico y algunos historicistas como Sheapere. Por otro agrega la coordenada del poder contextualizando la ciencia en una época determinada. Un paradigma es un consenso de hecho, un procedimiento, una teoría que implica un lenguaje particular que abarca incluso la observación, pero sobre todo es expresión del poder. Es la ideología del poder dominante en un doble sentido. De ahí que un paradigma sea hegemónico, es decir, triunfa al interior de la comunidad científica, no porque explique mejor algún fenómeno, sino que llegan a ser hegemónicas cuando son asociadas al poder dominante de una época.

Ahora, la inconmensurabilidad se daría entre teorías científicas, pero también entre tipos de racionalidades, en la medida que hay diferencias ontológicas entre distintos tipos de conocimiento, a saber, magia, mito, religión, ciencia. El ejercicio que se hace desde una racionalidad imperante, como en nuestra época con la racionalidad científica, es traducir a los criterios científicos otras formas de conocer, "... los puntos de vista de los científicos son a menudo tan diferentes unos de otros como son las ideologías subyacentes a las distintas culturas." ¹⁴⁶ De este modo, cuando se compara la mecánica de Aristóteles con la de Newton, se lee la primera desde la segunda, y se le imponen criterios externos a ella como los de validación, supuestos de realidad. Luego esos criterios son utilizados como criterios de evaluación. Así la mecánica de Aristóteles queda refutada por Newton.

Si recapitulamos algunos problemas de la filosofía de la ciencia y que Feyerabend contempla en su argumentación, podemos mencionar, primero, que cada observación está cargada de teoría y por tanto no es distinguible con claridad entre términos teóricos de los observacionales. Segundo, no hay una lógica de la justificación y principio metodológicos certeros y generales, que inclusive según el autor si los hubiera serían dañinos a la ciencia, proponiendo una metodología pluralista o una epistemología anarquista. Hay paradigmas e inconmensurabilidad, y los desplazamientos de una teoría por otra en el desarrollo de la ciencia se explicarían por la contradicción entre las teorías (lógica interna) y la conjugación entre la teoría que se impone con el contexto socio – político (lógica externa) ¹⁴⁷. Luego ¿es posible diferenciar entre formas de explicación distinta y no sólo al interior de la ciencia? ¿Hay algún criterio racional y evaluativo que permita establecer una valoración de racionalidades distintas como la de la ciencia y la del mito? Para analizar este problema, que se desprende del problema de la inconmensurabilidad entre teorías científicas, Feyerabend requiere comprender de manera más profunda el *lenguaje*. Siguiendo a Whorff, plantea que los lenguajes son más que instrumentos para describir hechos. El lenguaje construye hechos, lo que implica en sus capas más profundas una cosmología. Señala que "... la gramática de los "lenguajes" contiene una cosmología, una concepción comprensiva del mundo, de la sociedad y de la situación humana que influye sobre el pensamiento, el comportamiento y la percepción... la cosmología de un lenguaje se expresa parcialmente en el uso patente de las palabras, pero se asienta también en las clasificaciones "que no tienen ninguna señal patente... sino que operan a través de una invisible "lonja central"..." ¹⁴⁸ que provoca relaciones y lazos de unión. Así es posible distinguir entre niveles del discurso, por decirlo de algún modo: lo patente y explícito, lo oculto que organiza lo patente y que es parte nodal de un lenguaje. Por otro lado, eso oculto que organiza lo patente, que al mismo tiempo ofrece más resistencias a variar, implica a la realidad misma, o lo que el sentido

¹⁴⁶ Feyerabend, P. Tratado contra el método. Ed. Tecnos. 1975. Pág. 269.

¹⁴⁷ La distinción entre la historia interna y la externa de la ciencia que Lakatos intenta establecer, Feyerabend también la criticará aludiendo en que si bien es distinguible teóricamente, en la historia real lo externo se difumina con lo interno. Cuando el científico trabaja incluye la tradición teórica anterior con la que compite, agrega sus hipótesis, toma de su época los instrumentos que requiere, se alía con ideas más generales, etc. y de ello resulta un descubrimiento. El caso analizado en detalle por el autor es Galileo.

¹⁴⁸ Feyerabend, P. Tratado contra el método. Ed. Tecnos. 1975. Pág. 215.

común señala como realidad, y la filosofía de la ciencia intentó agrupar bajo la categoría de observación o términos observacionales.

Es en el análisis de la clasificación de *lo oculto del lenguaje* que se hace evidente el problema de la inconmensurabilidad teórica. Estas clasificaciones por su naturaleza subterránea son más difíciles de percibir, por eso se resisten a su advenimiento inmediato a la conciencia y a la comprensión. En efecto, son "... perfectamente idóneas para ser más racionales que las clasificaciones patentes" y... pueden ser muy "sutiles"... crean "resistencias tipificadas a puntos de vista ampliamente divergentes."¹⁴⁹ Feyerabend plantea que si esa resistencia se opone a la verdad de una alternativa, pero además a la presuposición que efectivamente se está presentando una alternativa, sería expresión y manifestación de la inconmensurabilidad. Es lo que observa en las teorías científicas como la teoría aristotélica del movimiento, la teoría de la relatividad y la teoría cuántica considerando las cosmologías clásica y moderna. "Las discusiones que preparan la transición a una nueva edad en física, o en astronomía, difícilmente se restringen a las características patentes del punto de vista ortodoxo. Con frecuencia revelan ideas ocultas, las sustituyen por ideas de una clase diferente, y cambian tanto las clasificaciones patentes como las ocultas."¹⁵⁰

Feyerabend plantea las dificultades para hacer evidente el nivel oculto en lo patente. En el análisis histórico de las interpretaciones de teorías científicas sobre sus predecesoras algo se observa en un sentido específico. Desde una teoría ya consolidada se hace evidente *a posteriori* parte del nivel oculto y la cosmología de la teoría "superada". "El análisis que hace Galileo del argumento de la torre conduce a una formulación más clara de la teoría aristotélica del espacio y reveló además la diferencia existente entre el ímpetu (una magnitud absoluta intrínseca al objeto) y la cantidad de movimiento (que depende del sistema de referencia elegido)."¹⁵¹ Lo mismo se puede observar en el análisis que hace Einstein de la simultaneidad y la visibilidad de la cosmología de Newton o Bohr, la implicancia del observador y el presupuesto de la independencia en la física clásica. Sin embargo, para hacer más evidente aquel nivel oculto que se resiste a la comprensión, Feyerabend se apoya en otras referencias como la Gestalt y sus descubrimientos de la percepción de objetos bivalentes, Piaget y la investigación de los saltos cualitativos en el desarrollo de la percepción humana, en el análisis de pinturas o estilos literarios. Así llega a concluir que en vez de

"...buscar las causa psicológicas de un estilo deberíamos por tanto descubrir sus elementos, analizar su función, compararlo con otros fenómenos de la misma cultura (estilo literario, construcción de oraciones, gramática, ideología) y llegar de este modo a un esbozo de la concepción de mundo subyacente, incluyendo una exposición de la forma en que esta concepción del mundo influye sobre la percepción, el pensamiento, la argumentación, y una exposición de los límites que impone el vagabundeo de la imaginación."¹⁵²

El concepto *concepción de mundo* implica en este caso toda forma de racionalidad, percepción e interpretación, por lo cual la racionalidad científica quedaría implicada en una *concepción del mundo*. En seguida, esta *concepción del mundo* al incluir lo real, señala una

¹⁴⁹ Feyerabend, P. Tratado contra el método. Ed. Tecnos. 1975. Pág. 215.

¹⁵⁰ Feyerabend, P. Tratado contra el método. Ed. Tecnos. 1975. Pág. 216.

¹⁵¹ Feyerabend, P. Tratado contra el método. Ed. Tecnos. 1975. Pág. 216.

¹⁵² Feyerabend, P. Tratado contra el método. Ed. Tecnos. 1975. Pág. 224.

particular forma de *ontología*, en tanto *implica al ser y al devenir de manera relativa*, y no universal. Feyerabend aludiendo a la metodología de análisis del arte y de la antropología plantea que se puede reconstruir esa concepción del mundo de la ciencia en su propio doblez: de ella como campo particular, y por tanto mostrar las diferencias radicales entre teorías científicas, y también entre la ciencia y otros modos de racionalidad, haciendo evidente sus cosmologías y sus estructuras ontológicas. El modo en que la ciencia y su base ontológica hegemonizó una cultura no fue por la vía de su racionalidad sino por su ligazón con la fuerza y el poder.

***“En el mundo moderno la ciencia pudo más que sus oponentes (magia, mito, religión), aunque no los convenció. La ciencia se impuso por la fuerza, no por la argumentación... Pero la ciencia continua reinando de modo soberano. Reina de modo soberano porque sus seguidores son incapaces de comprender, y están mal dispuestos a pactar con ideologías distintas; porque tienen el poder de conseguir sus exigencias, y porque emplean el poder del mismo modo como sus antepasados emplearon su poder para imponer el Cristianismo a los pueblos que encontraban a lo largo de sus conquistas.”*¹⁵³**

Feyerabend plantea que el surgimiento de la ciencia moderna coincide con la exterminación de las tribus no occidentales por los occidentales. El exterminio es exterminio físico e intelectual de un sujeto colectivo, de un pueblo que implica una ontología y cosmología. Son concepciones de mundo relegadas y exterminadas al imponerse otra concepción de mundo: la razón occidental cuyo núcleo nodal en la racionalidad científica. En este caso, no son sólo ideas, sino modos de ser de la realidad y de estar en ella. Lo que queda de él es lo que dice la historia oficial del nuevo mundo sobre el pasado y las traducciones de una ontología a otra en el nivel de lo patente. De esto se desprende que no existiría algún tipo de racionalidad o comprensión del mundo sin un compromiso ontológico, y por lo tanto, la ciencia misma se comprende desde Feyerabend como *ideología o como concepción de mundo*. En otro lugar, a propósito de una actitud específica de los científicos, las decisiones que tienen que tomar en una investigación, que pasan por fuera de un criterio metodológico, sino enteramente subjetivo al igual que las decisiones de la vida diaria, sería una *decisión existencial*.

La propuesta de Feyerabend, ya que no hay razones internas que avalen a la ciencia como un mejor tipo de racionalidad, es que tal como ocurrió en el medioevo en el paso a la modernidad y se separó a la religión (Iglesia) del Estado (poder político), se separe a la ciencia del poder, y se imparta en igualdad de condiciones, en los colegios, en las universidades, etc. en igualdad de condiciones que otros tipos de racionalidad. “Una ciencia que insiste en poseer el único método correcto y los únicos resultados aceptables es ideología, y debe separarse del estado y, en particular, del proceso de educación. Se la puede enseñar, pero sólo a aquellos que hayan decidido hacer suya esta superstición particular.”¹⁵⁴ Es decir, luego de la crítica epistemológica, Feyerabend explicita una suerte de filosofía política, a la que denomina *democracia radical* que de acuerdo a sus criterios considera políticamente el problema de la inconmensurabilidad entre *concepciones de mundo*, relativizando a la ciencia al ponerla en un mismo plano de igualdad a otros tipos de explicación. De ello extrae dos tipos de consecuencias. De un lado encontramos el lazo entre ciencia y sociedad. De otro la relación entre la ciencia con otros tipos de conocimiento. Respecto a lo primero, propone soluciones aludiendo e interpretando a Platón y Protágoras.

¹⁵³ Feyerabend, P. *Tratado contra el método*. Ed. Tecnos. 1975. Pág. 294.

¹⁵⁴ Feyerabend, P. *Tratado contra el método*. Ed. Tecnos. 1975. Pág. 303.

En el caso de Platón, y en relación al conocimiento, existiría la comunidad de expertos que estaría en condiciones ideales para tomar las decisiones dentro de su dominio de experticia, "... pero carecen de un sentido de perspectiva y desconocen cómo se hacen consistentes los resultados especiales."¹⁵⁵ Al tener esta limitación, los filósofos vendrían a representar al sujeto del conocimiento en condiciones de decidir y enjuiciar. En nuestra época, Feyerabend plantea que entre las ciencias periféricas y las básicas, éstas últimas están en calidad de supra-expertos de manera análoga a la de los filósofos de Platón. Por otro lado, con Protágoras plantea que si los ciudadanos tienen la información suficiente, están en condiciones de juzgar a los expertos, más aún cuando ellos no tienen posiciones homogéneas sino más bien diferentes respecto al mismo asunto. Los expertos "...están bien informados en un pequeño campo, pero son muy ignorantes fuera de él; que casi nunca admiten esta ignorancia y ni siquiera son conscientes de ella, pero la salvan mediante el lenguaje altisonante... que no les repugnan las tácticas de presión de la peor especie; que pretenden buscar la verdad y usar la razón cuando su guía es la fama y la no verdad..."¹⁵⁶

Considerando estos dos aspectos, la relación entre expertos y sus jerarquías, y la relación entre supraexpertos y legos o ciudadanos, Feyerabend es de la idea que si hay un sujeto del conocimiento que *tiene y puede* tomar las decisiones en relación, por ejemplo, qué línea de investigación seguir, o frente a las discrepancias hipotéticas, cuál de ellas aceptar de acuerdo a un campo de investigación, ese sujeto es el ciudadano. Provoca una inversión en esta relación, más aún cuando históricamente han sido los expertos los que se han arrojado esta facultad. Esos ciudadanos serían los pertenecientes a una *sociedad libre*, que en este caso refiere al horizonte de la sociedad liberal en donde hay libertad de expresión, organización y agrupamiento, y también, fácil circulación y adquisición del conocimiento¹⁵⁷. Una postura como ésta, diríamos, esta filosofía política liberal, es desprendida de la Filosofía de la ciencia de Feyerabend, ya que bajo la falta de contexto de justificación universal de los campos de investigación, así como teniendo presente la inconmensurabilidad entre teorías, una enseñanza de la ciencia no dogmática sino caótica, y una epistemología plurivalente y anarquista enmarcada bajo del lema *todo sirve*, "...la ciencia, tal como es practicada por los grandes científicos (en cuento opuestos a la congregación de escritoruelos que se dan el mismo nombre), *tiene un carácter tan abierto*¹⁵⁸ que no sólo permite, sino que incluso demanda, la participación democrática..."

Es a propósito de la relativización del conocimiento científico, su práctica inmersa en el contexto social y el resquebrajamiento de la imagen que se tenía de la ciencia y las constelaciones que la articulaban en torno a la verdad y el método, su carácter logístico y exacto, su objetividad y neutralidad, que podemos observar ramificaciones de diverso tipo en la investigación de la ciencia, su estatus epistemológico y su propio quehacer. Una de las hipótesis que se plantean es que las figuras de Kuhn y Feyerabend son los antecedentes de esta proliferación y fractura del consenso historicista. Así, de acuerdo a estos autores, "...hay que entender que tales grandes realizaciones unificadoras, paradigmas... (no son refutables mediante casos particulares de falsadores), son entre sí inconmensurables. Y lo que importa destacar aquí no es sino esto: que tal inconmensurabilidad significa el principio de cierta dispersión: no hay una manera de entender a toda la disciplina en un conjunto unitario bajo un solo criterio sino que con grandes reformulaciones cada cierto tiempo.

¹⁵⁵ Feyerabend, P. "El conocimiento para la supervivencia", en *Adiós a la Razón*. Ed. Altaya. 1998. Pág. 12.

¹⁵⁶ Feyerabend, P. "El conocimiento para la supervivencia", en *Adiós a la Razón*. Ed. Altaya. 1998. Pág. 13.

¹⁵⁷ Feyerabend, P. "La ciencia en una sociedad libre", en *Adiós a la Razón*. Ed. Altaya. 1998.

¹⁵⁸ Feyerabend, P. "El conocimiento para la supervivencia", en *Adiós a la Razón*. Ed. Altaya. 1998. Pág. 15.

Entre estas reformulaciones no hay unidad posible, ni continuidad teórica...”.¹⁵⁹ Desde la *dispersión* avalada metodológica y epistemológicamente por la investigación en la filosofía de la ciencia, se desarrollan una serie de líneas específicas de investigación tal como las desarrolla Ramírez, a saber, la pluralidad de las ciencias con Suppes, la des-unidad con Dupré, la Fragmentación con Stich, la Divergencia con Laudan, la Variedad Metodológica

con Toulmin y Kitcher¹⁶⁰. Por otro lado, por los mismos hallazgos y la relativización de la ciencia, se abren nuevos campos de investigaciones diversos, que exceden el campo señalado anteriormente. Echeverría muestra cómo a partir de la investigación de Kuhn se establecen campos definidos de investigación epistemológica como es la *sociología del conocimiento*, el cual si bien tiene antecedentes importantes en el trabajo realizado por Mannheim con su *Ideología y Utopía* (1929) y los posteriores desarrollos de Merton, Znaniecki, entre otros, va a ser en la década de los años 70 donde se estructurará

un programa claramente definido de investigación¹⁶¹ continuando por vías prolíficas y divergentes de investigación hasta nuestros días: De este modo encontramos un programa de *sociología del conocimiento* trabajado por Bloor agrupando una serie de autores en la Unidad de Estudios Científicos de la Universidad de Edimburgo; la *etnometodología* que resulta de la crítica al programa de la sociología del conocimiento, desarrollada principalmente por Woolgar, Latour, Garfinkel, la que posteriormente encontrará puntos de encuentro con el constructivismo social desarrollado de manera destacada por Karin Knorr-Cetina; encontramos también el *programa empírico del relativismo* impulsado en los años 80 por Collins y Pinch; por último, se abre toda una línea de trabajo en relación a ciencia y género que comienza en los años 60 en EEUU y se extiende en década de los 80 en Europa, haciendo importantes contribuciones en esta línea Sandra Harding, Longino, entre otros.

Importa destacar llegados a este punto, que si bien encontramos una diversidad prolífica y productiva al interior de la epistemología desde la irrupción del Historicismo, las investigaciones se establecen en diferentes planos. De esta manera, podemos señalar un *primer momento* que se refiere netamente a aspectos *lógicos y metodológicos*, tal como intentó establecer el programa de la Tradición Heredada, y se enmarca dentro del contexto de justificación. *Un momento siguiente*, que problematiza lo anterior es el propuesto por el Historicismo en donde tiene como foco la investigación de la *práctica científica y sus presupuestos desde la investigación histórica*. Es en ese plano, en donde si bien es coherente la hipótesis de la dispersión, aparece la investigación problemática de la racionalidad interna de la ciencia y su relación con la crítica externa e histórica. Es decir, al analizar la práctica científica aparecen elementos de contexto (sociales, políticos, ideológicos) operando de una u otra manera en los programas de investigaciones. Sin embargo, en ese límite, en Feyerabend adviene un *Tercer momento* a propósito de la comprensión lúcida que logra sobre el lenguaje, su nivel patente y oculto, y su sentido instrumental, pero además, ontológico. Ese tercer plano, podemos pensar, implica un tipo de pregunta y llama a un fundamento distinto a la reconstrucción histórica, en donde la historia tiene en ella las marcas y los signos, las fuentes y los archivos necesarios para la reconstrucción de un descubrimiento científico y el cambio de una teoría por otra. Las interrogantes de Feyerabend pone el problema de modo tal que aparece un *plano histórico*

¹⁵⁹ Ramírez, A., La transformación de la epistemología contemporánea. De la unidad a la dispersión. Ed. Universitaria. 2005. Pág. 83.

¹⁶⁰ Véase Ramírez, A., La transformación de la epistemología contemporánea. De la unidad a la dispersión. Ed. Universitaria. 2005.

¹⁶¹ Echeverría, J. Filosofía de la ciencia. Ed. Akal. 1995.

en cuanto tal. Aparece interrogada la historia y su relación con el ser y no solamente como campo o disciplina en la cual re-construir una práctica determinada como la de la ciencia. Es en ese marco en donde vuelve a aparecer como necesidad el trabajo de la filosofía que posibilita algo más que la descripción de hechos, en tanto se pone desde el trabajo comprensivo e interpretativo del tiempo y el ser, el material en que se constituye la historia como forma y contenido. Es en ese nivel en el cual la Escuela de Frankfurt se sitúa y desde el cual habría que valorar su trabajo. Es desde este plano, además, que desarrolla su crítica hacia los otros planos que contiene: el del método científico y sus intentos de formalización y el de la reconstrucción de su racionalidad y sus fundamentos. En síntesis, los tres planos que se pueden distinguir serían el del descubrimiento, el de la justificación, el de la historicidad.

II.3.- Interrogantes epistemológicas y la Teoría Crítica. Problemáticas Contemporáneas.

Tal como podemos observar, la reflexión epistemológica de la Tradición Heredada encontró fuertes límites en su propia investigación y de acuerdo a su propio programa, luego que se abriera el campo de investigación sobre la práctica real de la ciencia con la tradición Historicista. De acuerdo con ello podemos reconocer los nudos problemáticos planteados al observar desde una mirada panorámica la reflexión sobre la racionalidad científica.

Uno de los desarrollos polémicos ha sido el que seguimos con Feyerabend. En su investigación ha requerido ampliar el campo explicativo no sólo desde una crítica externa a la ciencia, sino que ha evaluado el tipo de racionalidad desde un proyecto histórico concreto. Si bien no es su lenguaje, podemos sostener que la racionalidad científica pertenece a una Ontología Histórica de la Modernidad, en su sentido filosófico, y a la formación social del Capitalismo, si nos atenemos a las características de su Economía Política. Hay acá un concepto de historicidad que nos interesa destacar y valorar tanto en su positividad y como en su negatividad.

En su positividad, tiene la virtud de reconocer los límites históricos de la racionalidad científica y el modo en que se ha introducido e impuesto en el campo social como conocimiento de la verdad, o como el modo de conocer que más se atiene a ella siguiendo el *devenir interno de la investigación de los fundamentos de la racionalidad científica*. En la medida en que hay suficientes críticas lógicas e históricas a la racionalidad científica, ella misma queda cuestionada en torno a sus fundamentos que le otorgan su estatus de ser y conocer la realidad de su objeto, y a también, en los fundamentos que explicaban su relación con el contexto histórico del cual emergió. En el caso de Feyerabend la racionalidad científica tiene una relación interna con la modernidad. Esa interrogación atañe también el concepto de verdad que alcanza la ciencia y las gradaciones que permiten observar la pérdida de certeza sobre ella misma: de la verdad a una aproximación a la verdad en tanto probabilidad; luego a una explicación verosímil hasta encontrar más de una explicación respecto a un mismo campo fenoménico siendo siempre provisional, sean estos

¹⁶² inconmensurables o programas rivales de investigación como lo sostiene Lakatos ¹⁶². En ese punto, su estatus requiere otro tipo de explicación y Feyerabend lo plantea con toda claridad: no se puede separar el desarrollo de la racionalidad científica y su éxito explicativo

¹⁶² Lakatos, I., La metodología de los programas de investigación científica. Ed. Alianza. 1989.

del contexto externo del cual es parte. En este caso presenta la particularidad de relacionar poder y conocimiento en un marco histórico determinado. Nos dice "...no puede haber ninguna teoría del conocimiento y de la ciencia que sea a la vez adecuada e informativa prescindiendo de qué ingredientes sociales, económicos, etc. quiera uno añadir a la teoría."

¹⁶³

Es por eso que recurre a un análisis comparado, por un lado, mostrando cómo en el Medioevo la relación se daba entre Iglesia y Poder, siendo la teología el modo de conocer la realidad en último término, en analogía con el Estado y el Poder, siendo la ciencia el modo de conocimiento. Por otro, señala como se impuso de facto la racionalidad científica: a través del exterminio de otros tipos de racionalidad, asesinando los pueblos que vivían dentro de otra ontología que tanto el mundo como su marco comprensivo.

En su negatividad, interpreta la racionalidad científica desde una descripción de hecho sobre elementos que podemos observar en la historia. Sin embargo, no logra captar el sentido de esa interpretación debido a los supuestos que su mismo método de investigación histórica implica. De hecho debe recurrir a una teoría del lenguaje para *mostrar cómo el lenguaje implica además de enunciados descriptivos, compromisos ontológicos y cosmológicos*. Muestra, pero no comprende el problema en juego, tal como el mismo lo señala aludiendo a que sus conclusiones en la historia de la ciencia son incompletas, pero más aún, su filosofía política es casi una sugerencia, puesto que no

¹⁶⁴

es su área ni le interesa en cuanto tal, nos dice ¹⁶⁴. Sin embargo, la relación entre epistemología y sociedad, sin bien excede su campo de investigación, de acuerdo a sus conclusiones, están estrechamente ligadas, más aún, internamente ligadas. Es interesante, en este mismo sentido cómo Tomas Kuhn razonando el problema de la historia se da cuenta que requiere de una *filosofía de la historia*, o si se quiere, de una teoría de la historia y su interpretación para dar cuenta de la historia de la ciencia, poniendo en duda las

¹⁶⁵

historiografías positivistas ¹⁶⁵. Nos dice, reconstruyendo su biografía intelectual, que sólo de manera tardía comprendió que se acercaba a la interpretación hermenéutica, planteando dos aspectos problemáticos de toda investigación histórica.

“La primera consiste en que hay muchas maneras de leer un texto y que las más accesibles al investigador moderno suelen ser impropias al aplicarlas al pasado. La segunda dice que la plasticidad de los textos no coloca en un mismo plano todas las formas de leer, pues algunas de ellas... poseen una plausibilidad y coherencia que falta en otras... En mi caso... el descubrimiento de la hermenéutica hizo algo más que infundirle sentido a la historia. Su efecto más decisivo e inmediato fue el ejercido sobre mi concepción de la ciencia” ¹⁶⁶

Tal como mostraremos en el capítulo siguiente, Feyerabend sólo logra captar un aspecto de la razón y su historicidad. La crítica la realiza desde una racionalidad formal y no sustantiva. Los presupuestos que maneja en su reconstrucción histórica impiden que capte el momento

¹⁶³ Feyerabend, P. Adiós a la Razón. Ed. Altaya. 1998. Pág. 68.

¹⁶⁴ Feyerabend, P. Adiós a la Razón. Ed. Altaya. 1998.

¹⁶⁵ La discusión al interior de la disciplina de la historia y su concepto en contra de la historiografía positivista al respecto es de lo más ilustrativa, tal como podemos observar las importantes contribuciones en Francia realizadas primero por Lucien Febvre y Marc Bloch, y luego por Braudel en la escuela de los Anales; en otras líneas encontramos a Goubert, Le Goff, Delumeau y Foucault. En Inglaterra encontramos a Thompson, Hobsbawm, Anderson, Merrington, Hill entre otros, por señalar los más destacados.

¹⁶⁶ Kuhn, T. *La tensión esencial*. Ed. Fondo de Cultura Económica. 1982. Pág. 13.

de la cosificación de la comprensión de la historia y la razón, así como las posibilidades de transformación de la relación ciencia y contexto social, de manera tal que se entronque nuevamente, tal como quisiera Feyerabend, la ciencia en su compromiso con la humanidad. La posibilidad que le queda, operando desde la cosificación de la razón, es abandonar a la razón, legitimando otras experiencias del saber que la razón científica niega en tanto conocimiento de la realidad. Es en este campo donde la Escuela de Frankfurt intentará comprender la relación entre conocimiento e historicidad bajo su interpretación filosófica-histórica desde un fundamento marxista, tal como lo desarrollara Lukács.

El caso de Feyerabend es más interesante aún si lo ponemos en perspectiva. Pertenece a la tradición anglosajona en la cual la ciencia ha llegado a su mayor extremo siendo ubicada al lado de otros tipos de racionalidades como la del mito, la religión, entre otras. Por lo tanto, en su historización de la ciencia, la verdad a la que pretende acceder se ha visto relativizada de manera radical, o también, el conocimiento científico se ha universalizado desde la imposición de grupos dominantes. Esa misma lógica en otras claves contemporáneas, las encontramos en las perspectivas críticas de los años 70 en la tradición francesa como es el caso de Foucault, uno de los representantes más lúcidos del pos-

estructuralismo al lado de Deleuze, Guattari, Lyotard entre otros ¹⁶⁷. Así, tanto su trabajo en torno a la arqueología del saber, investigación epistemológica, como la investigación en la investigación desde la genealogía sobre saber-poder, y en torno a la sexualidad a propósito del sujeto y su autodeterminación limitada y particular, da cuenta de una idea de libertad del individuo en una clave similar a Feyerabend. En ambos se ha abandonado las aspiraciones de la razón formal, y se ha equiparado la razón formal – científica a la razón en cuanto tal

¹⁶⁸ cuya pretensión serían los universales. Ambos, de acuerdo a sus preconceptos no logran captar en cuanto tal el contenido ontológico de la identidad en la diferencia en la totalidad de una formación social. En ambos, está el doblez sobre una crítica a la razón, apoyada y abierta desde en la historia concreta, sena prácticas o archivos, resultando cerrado el concepto de historicidad del ser propia del capitalismo con sus respetivos efectos en el momento de la comprensión teórica efecto de la reificación.

¹⁶⁷ En el caso de Deleuze y Guattari en su historización del psicoanálisis desarrollado en el Anti Edipo, observamos el modo en que conciben la crítica a los universales, en este caso, en relación a la sexualidad y la castración inscrita en el complejo de Edipo. El problema es comprender la diferencia, y de ahí su crítica y propuesta rizomática y esquizofrénica. Lyotard por su parte, en su Condición Posmoderna muestra desde la adscripción al segundo Wittgenstein y la teoría de los juego del lenguaje, la inadecuación entre los meta-relatos universalistas y las propuestas políticas que se desprenden de ellos. En ambos casos podemos observar la relación que establecen con los universales y la razón, pero a su vez el modo en que llegan a comprenderlos. El resultado nuevamente y en claves disímiles es el relativismo buscando la legitimidad de la libertad individual solamente en el contexto social.

¹⁶⁸ Véase Foucault, M. Las palabras y las cosas. La microfísica del poder. La historia de la sexualidad. Estos textos condensan el orden de la productiva investigación de este autor en torno al saber, la verdad, la sexualidad y la ética. Al comentar su programa de investigación, también reconoce un modo específico de historicidad no sólo metodológica sino además epistemológica, a saber, hacer la investigación de una ontología histórica, tal como señala Foucault, en tornos a los ejes señalados.

III.- ASPECTOS ESPECÍFICOS DE LA CRÍTICA EPISTEMOLÓGICA EN LA ESCUELA DE FRANKFURT

La relación entre Razón y Campo Social será desarrollada en todo este capítulo, mostrando algunas particularidades filosóficas e históricas en cada uno de los sub-capítulos. En el Capítulo III.1 interesa considerar la interpretación de la Razón de acuerdo a la investigación filosófica considerada por la Teoría Crítica. Para ello hemos tomado dos textos representativos de este problema escritos antes de la década de los años 40, mostrando de manera clara y distinta el problema a tratar. El primer artículo es de Horkheimer, "La función social de la filosofía". El segundo es de Marcuse, "Filosofía y Teoría Crítica". El Capítulo III.2 da cuenta del desarrollo de la razón en tensión creciente con el campo social y a las aporías a las cuales se aproxima, cuya tendencia es la pérdida de sustancia con la creciente formalización de una dimensión de ella. De otro modo, se observa la adaptación de la razón a la realidad social, provocándose lo contrario de lo que históricamente había ocurrido, hasta llegar a la sociedad industrial avanzada: el predominio de la razón tecnológica y el rechazo a la metafísica como programa epistemológico. En el Capítulo III.3 y de manera sintética, se muestra la singularidad de la Sociedad Industrial Avanzada en donde la razón formal aparecerá como su ideología hecha programa. El Capítulo III.4 intenta profundizar una de las tendencias de la razón formal: la crítica al positivismo, el pragmatismo y sus fundamentos, considerando principalmente los desarrollos de Horkheimer. El Capítulo III.5 abarca la crítica a otro aspecto de la razón formal como es la razón tecnológica y el tratamiento del lenguaje de acuerdo al análisis de Marcuse. Por último, el Capítulo III.6 considera las perspectivas de la razón sustantiva o dialéctica y las tareas de una filosofía crítica. En este caso se considera el trabajo de Horkheimer y Marcuse en una línea de razonamiento proyectiva. Con este último capítulo, que se considera el segundo momento de la crítica al fundamentar la posibilidad de la filosofía y la Razón en su sentido clásico (de los griegos hasta Hegel) para una Teoría Crítica, ya podemos valorar en perspectiva la relación y diferencia de la Teoría Crítica con la Tradición Heredada y algunos exponentes del Historicismo.

III.1.- Razón, Teoría Crítica y la relación con el campo social

De acuerdo a la Teoría Crítica la Razón Filosófica jugó un lugar importante para dirimir problemas fundamentales sobre la existencia humana, y por lo tanto, en relación al desarrollo social. Las preguntas por ella planteada y las respuestas encontradas confrontaban la realidad establecida en tanto le correspondía a la Razón, orientar el mundo fáctico, o en otros términos, establecer el horizonte hacia donde debía apuntar el desarrollo social. Oponía un mundo ideal al mundo efectivo, y en esa distancia entre el ideal y mundo

social, se establecían las coordenadas de la miseria y la utopía. En ese sentido, la Razón Filosófica estaba en condiciones de subvertir la realidad social en la medida en que en ella se encontraba articulado el problema del *ser* del hombre y la naturaleza al mismo tiempo que el del *deber*. Aquello que *era*, o que establecía las potencialidades del ser implicaba un mandato ético en tanto *debía* ser realizado. Encontramos un concepto de razón que al mismo tiempo integra una dimensión ontológica en torno al ser, epistemológica en torno a la verdad y ética respecto a la virtud, articulándose una relación interna entre Razón – Verdad y Realidad. Estas tendencias, de acuerdo a Frankfurt, las encontramos desde los griegos hasta el mundo moderno, no sin manifestarse en los mismos sistemas filosóficos fuertes contradicciones, lo que al mismo tiempo se explica por el contexto histórico desde donde emergen y son comprendidos, el cual se caracteriza por la contradicción y antagonismos sociales, de un lado. De otro, es justamente aquel mismo contexto histórico contradictorio del que dan cuenta teniendo las marcas de él en su propio sistema, sin embargo, en un doble sentido: son contradicción y posibilidad, mundo fáctico y mundo ideal, es decir, no sólo señalan ese mundo, sino su estructura interna está puesta en una trama dialéctica con él. La filosofía, ella misma, presenta contradicciones, aspectos progresivos y regresivos, al igual que la realidad social, que se presenta en su facticidad nunca dada y cerrada sino como posibilidad, encontrando como límite lo que faculta una formación social determinada.

En efecto, la filosofía adquiere un valor relativo en el desarrollo de la Teoría Crítica, interpretada, sin embargo, desde el concepto de totalidad e historicidad implicada en él, y por lo tanto, interpretado desde el materialismo histórico. La filosofía, en tanto parte de la totalidad social, y al mismo tiempo, en su diferencia con la realidad social, es decir, en su sentido no afirmativo del todo, muestra tendencias que la Teoría Crítica retoma. De este modo, señala Horkheimer, la contradicción se manifiesta en la filosofía de Kant, y no se ha suprimido del todo, a diferencia del pensamiento afirmativo de la ciencia.

“...la vida del todo se desenvuelve a partir de ella a costa de enormes fricciones, angostada y, en cierto modo, como por azar. Las dificultades internas que aquejan a los conceptos supremos de la filosofía kantiana, sobre todo al yo de la subjetividad trascendental, a la percepción pura... a la conciencia de sí... El doble carácter de estos conceptos kantianos, que por una parte señalan la unidad y racionalidad máximas, y por otra algo oscuro, inconciente, impenetrable refleja exactamente la forma contradictoria de la actividad humana en la época moderna”¹⁶⁹

El valor de la filosofía estriba que en su reflexión ha asumido la contradicción y no la ha omitido, aunque no hayan podido resolver sus propias antinomias. Así, en la filosofía kantiana, se habría mantenido, en su formulación interna, la no-reconciliación entre los individuos que se afirman en su modo de vivir y de comprender en esa afirmación la contradicción, en donde la forma de existencia de la razón se produciría por la obra de todos y cada uno, y al mismo tiempo, tanto el proceso como sus resultados, resultarían extraños para ellos, “...se les aparecen, con todo su inútil sacrificio de fuerza de trabajo y de vidas humana, con sus estados de guerra y su absurda miseria, como una fuerza natural inmutable, como un destino suprahumano.”¹⁷⁰ O, Hegel, siguiendo la interpretación de Horkheimer, que habría desarrollado las contradicciones descubiertas como contradicciones en cuanto tal, las reconocería en el espíritu absoluto, poniendo esa esfera espiritual como real, es decir, superaría la escisión entre pensamiento y realidad. Sin

¹⁶⁹ Horkheimer, M. “Teoría tradicional y teoría crítica”. *Teoría crítica*. Ed. Amorrortu. 1968. Pág. 237.

¹⁷⁰ Horkheimer, M. “Teoría tradicional y teoría crítica”. *Teoría crítica*. Ed. Amorrortu. 1968. Pág. 237.

embargo, en ese mismo ejercicio, traicionaría a la contradicción en tanto daría cuenta de la reconciliación en el pensamiento, mas no en la realidad. Su negatividad deviene afirmación de lo irracional. Esa contradicción tendría como origen y lugar de resolución un campo extra – filosófico.

En efecto, al interior del trabajo de la filosofía misma, ha penetrado la reificación, y la interpretación que hace Horkheimer (que se encontrará en la Escuela de Frankfurt en general) es la valoración de la filosofía trabajada desde el materialismo histórico bajo la idea de totalidad, devenir y contradicción. Esos problemas de la filosofía misma son: la diversidad de filosofías y la falta de guías empíricas inmediatas como en el caso de las ciencias. Lo anterior ha contribuido a considerar a la filosofía, desde un criterio práctico como carente de valor, a menos que se convierta en ciencia empírica¹⁷¹. Frente a ello, hay cierta indiferencia de los filósofos en relación a las críticas externas al campo filosófico, porque la filosofía estaría en tensión con la realidad en tanto sus principios inmanentes señalan la irracionalidad de ella. En este caso, parte del valor de la filosofía residiría en ese carácter refractario insistiendo a su modo en que "...las acciones y fines del hombre no deben ser productos de una ciega necesidad."¹⁷² Es decir, la necesidad y sentido de la filosofía tendría como fuente y supuesto la escisión entre la praxis social y los fines u horizontes del hombre en tanto género humano universal. Su ejercicio pondría el acento en la diferencia entre lo que hay y lo que es, y, lo que podría y debería ser, en último término, desde una mirada crítica sobre la existencia humana. "El impulso de la filosofía se dirige contra la mera tradición y la resignación en las cuestiones decisivas de la existencia; ella ha emprendido la ingrata tarea de proyectar la luz de la conciencia aún sobre aquellas relaciones y modos de reacción humanos tan arraigados que parecen naturales, invariables y eternos." Encontramos así la singularidad de la filosofía. Aquel ejercicio asumido con radicalidad contra la naturalización de lo histórico no se encontraría en la ciencia, "...no en el modo de pensar dominante ni las costumbres prevaletientes..."¹⁷³.

El proceso tecnológico "...ha contribuido, incluso, a cimentar con más firmeza viejas ilusiones y a producir otras nuevas, sin que la razón pudiera nada contra ello."¹⁷⁴, distinguiendo la Razón de la ciencia, porque si bien la ciencia evoluciona, la humanidad se embrutece, en tanto ciencia y técnica son aspectos específicos de la totalidad social, y mientras ellas avanzan, otros aspectos centrales de la humanidad involucionan. En ese distingo, lo que se pone en evidencia es que la ciencia especializada no logra comprender a la totalidad. En cambio, el trabajo de la filosofía encuentra apertura desde el concepto de totalidad y autodeterminación, tal como aporta la interpretación marxista, en tanto ella es el modo en que la razón se efectúa y encuentra inexorablemente tensión en su interrogación con la realidad. La no reconciliación entre la totalidad y la particularidad, tal como lo señalaba Lukács, encuentra su manifestación en la contradicción entre razón y realidad, facultada, esa contradicción, por la filosofía. "Por esta razón se plantean discusiones en la filosofía, y, si ellas se refieren a su concepto, son mucho más radicales y irreconciliables que en las ciencias... La determinación de su objeto forma parte de su programa en medida mucho mayor que en el caso de las ciencias especiales, aún hoy, cuando éstas se encuentran tan concentradas en problemas de teoría metodológica."¹⁷⁵

¹⁷¹ Horkheimer, M. "La función social de la filosofía". Teoría crítica. Ed. Amorrortu. 1968.

¹⁷² Horkheimer, M. "La función social de la filosofía". Teoría crítica. Ed. Amorrortu. 1968. Pág. 276.

¹⁷³ Horkheimer, M. "La función social de la filosofía". Teoría crítica. Ed. Amorrortu. 1968. Pág. 276.

¹⁷⁴ Horkheimer, M. "La función social de la filosofía". Teoría crítica. Ed. Amorrortu. 1968. Pág. 277.

¹⁷⁵ Horkheimer, M. "La función social de la filosofía". Teoría crítica. Ed. Amorrortu. 1968. Pág. 279.

En esta misma línea Marcuse, en el artículo “Filosofía y Teoría Crítica” señala la relación entre la totalidad y la filosofía, planteando, por un lado, que en la teoría materialista de la economía hay algo más que conceptos económicos. Encontramos más bien un sistema conceptual que da cuenta de la totalidad social, el hombre y su mundo, partiendo del supuesto que el ser del hombre, es un ser social. Por otro, al advertir no reducir el materialismo a una discusión filosófica, sostiene que son “...las cuestiones filosóficas, que tienen importancia teórica, las que hay que desarrollar a partir del contexto económico. Contienen referencias a relaciones cuyo olvido puede poner en peligro la teoría en su totalidad.”¹⁷⁶ La Teoría Crítica tiene una relación directa con el materialismo histórico, en tanto la teoría de la sociedad implica a un sistema económico, que se expresa como programa, en primer lugar, en pensar la *felicidad del hombre*. En segundo lugar, esa felicidad pasa por un cambio sustancial de las relaciones materiales de la existencia.¹⁷⁷ Es en ese cambio en donde la razón aparece como medida y cualidad de las posibilidades de la felicidad, y por tanto como horizonte y dirección. Ésta es posible en una “...organización racional de la sociedad...” cuya inteligibilidad, si bien pasaría a través del análisis de las relaciones económicas y políticas, ese análisis es posible en tanto exista una relación inherente entre la razón, como facultad humana, y las relaciones sociales, aunque en la actualidad las relaciones sociales sean irracionales al evaluarlas desde los contenidos de la razón. Es decir, la razón real y efectiva, en donde su concepto sea haya realizado encontrando correlato en la realidad devenida, se conseguiría un grado de felicidad cualitativamente mayor y distinto al encontrado en la sociedad actual. Sin embargo, ¿de dónde se desprende la relación entre razón en su sentido epistemológico y existencial y la felicidad humana? He ahí que en la filosofía se abre un lugar y su necesidad en la Teoría Crítica. “Una vez que la razón – en tanto organización racional de la sociedad – ha sido realizada, la filosofía carece de objeto. Pues la filosofía, en la medida en que ha sido algo más que una ocupación o una disciplina dentro de la división del trabajo, ha vivido del hecho de que la razón no había llegado a ser realizada.”¹⁷⁸ En tal sentido, otorga un lugar central al trabajo de la filosofía, evitando el reduccionismo de relegarla a una mera especulación. Al contrario, la filosofía a su modo, interroga algo del orden de la verdad, y su límite estriba en la imposibilidad de comprenderse a sí misma a la luz del materialismo histórico, lo que tiene por consecuencia para la filosofía desprenderse de su función histórica en tanto sus categorías serían aquellas que pueden subvertir el orden social. De este modo señala Marcuse

“La razón es la categoría fundamental del pensamiento filosófico, es la única que lo mantiene vinculado al destino del hombre... Si la razón ha de ser concebida como substancia, esto significa que en su estado supremo: en tanto verdadera realidad, el mundo no se opone al pensamiento del hombre como mera objetividad, son que el ser concebido por este último se convierte en concepto. Se considera que el mundo posee una estructura que es accesible a la razón, que está referida a esta última y que es dominable por ella. Así la filosofía es idealismo; coloca al ser bajo el pensar. Pero aquel primer principio que transformó a la filosofía en filosofía de la razón y en idealismo, convirtió también a la filosofía en filosofía crítica.”¹⁷⁹

¹⁷⁶ Marcuse, H. “Filosofía y Teoría Crítica”. Cultura y Sociedad. Ed. Sur. Buenos Aires. 1969. Pág. 79.

¹⁷⁷ Idem.

¹⁷⁸ Marcuse, H. “Filosofía y Teoría Crítica”. Cultura y Sociedad. Ed. Sur. Buenos Aires. 1969. Pág. 80.

¹⁷⁹ Marcuse, H. “Filosofía y Teoría Crítica”. Cultura y Sociedad. Ed. Sur. Buenos Aires. 1969. Pág. 80.

Es “filosofía crítica” en la medida en que establece la distancia, bajo la categoría de la razón, como facultad que se efectúa a través del pensamiento del hombre y como cualidad de la realidad social, entre lo actual, lo dado, y lo que podría devenir en tanto posibilidad. Así también aquella, la posibilidad que aparece en el concepto filosófico, señala su propio límite, ya que “...lo que todavía falta, la realización de la razón, ya no es una tarea filosófica.”¹⁸⁰, debido a la singularidad de su modo de trabajo, lo que no implica, que el problema esté resuelto, en la medida en que la falta de razón, ya no en el campo del pensar, sino en la realidad misma, muestra la pre-existencia en la irracionalidad y la falta de reconciliación. La culminación de su tarea, sostiene Marcuse, es efecto de la sociedad burguesa, “La razón es sólo la apariencia de la racionalidad en un mundo irracional y la libertad sólo la apariencia del ser libre en una falta de libertad universal.”¹⁸¹ Se apoya, Marcuse, en distintos filósofos de la época burguesa, como Descartes, Leibniz, Kant, Hegel, en donde el sujeto del idealismo es racional en tanto autónomo en principio, es decir, que se basta a sí mismo en tanto ser racional. Desde el exterior, se pone bajo la sospecha de la razón hasta subsumir lo extraño en concepto, de ahí que lo verdadero, tiene la cualidad de lo seguro, y esto, puesto por el sujeto, cobra un sentido específico. Esa autonomía otorga al sujeto su libertad, en la medida en que “no depende de nadie y de nada... El poseerse excluye a los otros”, y por tanto, el lazo social y la dependencia se interpreta como un perderse. Así, la filosofía desde el comienzo “...ha sostenido que la forma suprema del ser es un estar-en-sí-mismo”.¹⁸² Continúa, señalando algo que se desprende de ello, en donde el ser libre no sólo es un estar-en-sí-mismo sino además es un mantenerse a sí mismo, es decir, un modo de ser que no se remite a ninguna otra cosa por ser subsistente, lo que se alcanzaría en el idealismo, siguiendo a Marcuse, cuando “... un sujeto posee al mundo de tal manera que no se le puede quitar, que dispone de él en todo momento y se apropia de él de tal manera, que también en todo lo demás sigue estando en sí mismo”¹⁸³, siendo este un momento diferencial entre los filósofos modernos y el Dios de Aristóteles, en donde agrega que el sujeto de la libertad es por lo mismo el de la felicidad. En cambio el sujeto del idealismo es más bien libre

“... de un trabajo penoso, sin fin. La razón que en la nueva filosofía se convierte en el ser auténtico, tiene que producirse a sí misma y crear su nueva realidad siempre de nuevo, con un material resistente: la razón consiste precisamente en este hacer. Lo que la razón debe hacer es nada más y nada menos que la constitución del mundo para el yo. Debe crear la generalidad en la que ha de encontrarse el sujeto racional con otros sujetos racionales. Ha de ser el fundamento de la posibilidad de que se encuentren no sólo mónadas independientes, sino que surja una vista en común en un mundo en común.”¹⁸⁴

En efecto, la filosofía moderna, bajo la rúbrica del idealismo, tiene esa finalidad: abrir en medio del mundo de la contradicción, la factibilidad de un mundo reconciliado con las exigencias de la crítica que sostiene. Abrir, descubrir, del latín *aperire*, refiere a hacer patente lo que está cerrado, y supone, por tanto, mostrar lo ya existente; dejar que se manifieste, y no inventar ni producir. “Al final no llega a nada que no estuviera “en sí” ya al comienzo”, es la posibilidad *en* la necesidad, que al mismo tiempo mantiene, en la

¹⁸⁰ Marcuse, H. “Filosofía y Teoría Crítica”. Cultura y Sociedad. Ed. Sur. Buenos Aires. 1969. Pág. 81.

¹⁸¹ Marcuse, H. “Filosofía y Teoría Crítica”. Cultura y Sociedad. Ed. Sur. Buenos Aires. 1969. Pág. 81.

¹⁸² Marcuse, H. “Filosofía y Teoría Crítica”. Cultura y Sociedad. Ed. Sur. Buenos Aires. 1969. Pág. 82.

¹⁸³ Marcuse, H. “Filosofía y Teoría Crítica”. Cultura y Sociedad. Ed. Sur. Buenos Aires. 1969. Pág. 82.

¹⁸⁴ Marcuse, H. “Filosofía y Teoría Crítica”. Cultura y Sociedad. Ed. Sur. Buenos Aires. 1969. Pág. 82.

perspectiva acá trabajada, un vínculo de la filosofía con la verdad, diferenciándose de la ideología razonada meramente como ocultamiento para sostener un interés político. “Este no es el caso de la filosofía idealista de la razón, y no lo es precisamente en la medida en que es realmente idealista.... La filosofía de la razón percibe razones fundamentales de la sociedad burguesa: el yo abstracto, la razón abstracta, la libertad abstracta... (así) es una toma correcta de conciencia.”¹⁸⁵, en tanto, la filosofía como razón pura no queda sujeta a lo dado o empírico, y así, es “mala” facticidad, pero a su vez, su preocupación radica en el derecho del individuo, en tanto éste, es más que empiria, sujeto económico, o de intercambio. Dicho de otra manera, el idealismo ha mantenido libre al pensamiento, pese a su falta de facticidad. En ese ejercicio el individuo desde la interpretación filosófica se manifiesta en oposición a la sociedad dada en la medida en que pone, da, manifiesta, racionalidad en el individuo y el mundo en un contexto social irracional. Y al contrario, al dejar fuera de su campo las relaciones sociales fácticas, quedan ahí también las relaciones sociales de existencia inmediatas y concretas; éstas quedan del lado de la no – verdad. Sin embargo, si bien históricamente el vínculo de la filosofía con la realidad devino de este modo, en la época burguesa “...la realidad de la razón se convirtió en la tarea que el individuo libre debía realizar.”¹⁸⁶, en la medida que en el sujeto se instituye la razón siendo él la medida, como ser racional, de la realidad: la realidad como proyecto podría llegar a tener su medida. Así, Marcuse observa dos tendencias paradójales de la filosofía. Por un lado, la razón filosófica estuvo escindida de la realidad social por una limitación histórica de la realidad. La época contemporánea permite pensar la adecuación de la realidad a la razón idealista trabajada desde la filosofía. Esto, sólo si “...razón significa la organización de la vida según la libre decisión del sujeto cognoscente, entonces la exigencia de la razón se extiende también a la creación de una organización social en la que los individuos regulan su vida según sus necesidades.”¹⁸⁷ Por otro, se desprende de lo anterior, que la medida de la razón filosófica aparece como proyecto, como razón a ser realizada en el mundo social, y así, la filosofía entendida como la razón pura no afectada y afectante de la facticidad, encuentra su lugar en la praxis social, siendo su realización, su propia superación. *Por lo tanto, la filosofía, su método y objeto de trabajo, adquiere una nueva forma de interés para la Teoría Crítica.* “El ideal filosófico de un mundo mejor y del ser verdadero, forma parte del fin práctico de la humanidad combatiente. De esta manera recibe también su contenido humano.”¹⁸⁸

El lugar común y de cruce entre Filosofía y Teoría Crítica, plantea Marcuse, es su oposición a la realidad fáctica considerándola carente de verdad, pero a diferencia de la mera filosofía, tal como se observó en la interpretación de ella anteriormente, la Teoría Crítica vehiculiza el descubrimiento filosófico hacia su realización, de acuerdo a las tendencias existentes en el proceso social. Esta tendencia existente toma el carácter de posibilidad histórica, más allá de las coyunturas políticas concretas. Es por ello, que la clasificación de tales presupuestos utópicos, caen más bien en la resistencia a la crítica misma de la teoría.

La Teoría Crítica se diferencia de la filosofía, dándole un lugar dentro del desarrollo teórico. Así también establece una relación diferencial con la economía política, en tanto, es

¹⁸⁵ Marcuse, H. “Filosofía y Teoría Crítica”. Cultura y Sociedad. Ed. Sur. Buenos Aires. 1969. Pág. 83.

¹⁸⁶ Marcuse, H. “Filosofía y Teoría Crítica”. Cultura y Sociedad. Ed. Sur. Buenos Aires. 1969. Pág. 84.

¹⁸⁷ Marcuse, H. “Filosofía y Teoría Crítica”. Cultura y Sociedad. Ed. Sur. Buenos Aires. 1969. Pág. 84.

¹⁸⁸ Marcuse, H. “Filosofía y Teoría Crítica”. Cultura y Sociedad. Ed. Sur. Buenos Aires. 1969. Pág. 85.

algo más que economía política.¹⁸⁹ Plantea Marcuse que la sociedad estaba determinada por la organización del trabajo: el trabajo supeditaba el quehacer de las relaciones sociales, y lo no económico era supeditado por la organización económica. Al provocarse un cambio en esta supeditación, aparece algo más que un nuevo modo de regulación económica, en donde el trabajo quedaría supeditado a la libre decisión de los individuos, y de esta manera, antes que el interés privado, del sujeto económico pasa al interés de la felicidad del sujeto universal. Este derrotero será un aspecto sustancial de la Teoría Crítica. “Sin la libertad y felicidad en las relaciones sociales de los hombres, el mayor aumento de la producción y la eliminación de la propiedad individual de los medios de producción seguirán siendo tan injustos como antes.”¹⁹⁰

Podemos observar, desde una concepción transversal, que la Teoría Crítica descubre tanto en la filosofía como en la Economía Política algo más que ideología, en tanto hay elementos de verdad en cada uno de estos campos, que, vistos desde las posibilidades teóricas y técnicas de la totalidad de la sociedad, podrían llevar a la realización de los elementos fundamentales para una sociedad organizada desde la razón y que han sido dejados de lado por la praxis social en el capitalismo moderno. Esto es particularmente relevante en la filosofía, ya que parte de los elementos en y por ella descubiertos, están más allá de la sociedad actual, aunque ella, su modelo de desarrollo y su modo de pensamiento formal, intente traducirla a sus propias categorías; traducción que no hace sino negar su verdadero contenido, y al mismo tiempo, la crítica a ella misma, tal como veremos en los capítulos siguientes.

III.2.- Avatares de la Razón y Dialéctica de la Ilustración.

En este apartado pondremos en perspectiva los trabajos de Horkheimer y Adorno en la década de los años 40, *Eclipse de Razón* de 1946 (de Horkheimer) y *Dialéctica de la Ilustración* de Adorno y Horkheimer, de 1947. Para efectos del primer trabajo, Horkheimer ya se encontraba trabajando con Adorno, y de hecho reconoce que en ese trabajo no es posible distinguir en ese momento los desarrollos suyos del de su colega y amigo. Ocuparemos la edición que tuvo por nombre *Crítica a la Razón Instrumental* publicada en 1967 y que es la traducción al alemán de *Eclipse de Razón*.

Horkheimer en *Crítica a la Razón Instrumental* quiere mostrar que hay distintos conceptos de Razón, dando cuenta, además, del concepto de razón hegemónico de la época, que inclusive había llegado a formar parte del sentido común. Ese concepto de razón hegemónico, a la que llamará *razón instrumental*, asume los mandatos de la praxis social más que cuestionarla, y por tanto se hace parte del aparataje de dominación, explotación y exterminio. Este concepto de razón, es el que observará tanto en la esfera política con el auge del Fascismo, y también, en la racionalidad política que posteriormente operará en el Estado de Bienestar, observándose dos formas de totalitarismo en un proceso simultáneo que se puede observar también en la reflexión epistemológica siendo parte del procesos de la formalización de la razón. El mismo estado totalitario sería una continuidad del estado liberal anterior en tanto lo anima y dirige un modo de la razón, la razón ilustrada, el primer

¹⁸⁹ Marcuse, H. “Filosofía y Teoría Crítica”. Cultura y Sociedad. Ed. Sur. Buenos Aires. 1969.

¹⁹⁰ Marcuse, H. “Filosofía y Teoría Crítica”. Cultura y Sociedad. Ed. Sur. Buenos Aires. 1969. Pág. 86.

modo de razón formal, que tomará su forma más radical en el siglo XX con la realización del programa de la Tradición Heredada¹⁹¹.

Horkheimer interrogando al sentido común llega a una primera definición a investigar en su Crítica a la Razón Instrumental: la razón o lo razonable se comprende como algo útil, y en seguida, una operación subjetiva desligada de la totalidad. Es también una facultad que cada individuo estaría en condiciones de ocupar. En este caso, se ocupa en su inmediatez guiada por un fin práctico y concreto al modo de una herramienta, y como tal, puede ser utilizada en ese contexto para cualquier cosa que el individuo estime conveniente. Una operación racional ejercida por el sujeto, diríamos, desligada del objeto. El objeto sobre la que se aplica le es indiferente. De esto va a destacar una primera distinción en la Razón misma, para luego encontrar sus fundamentos filosóficos. La diferencia se daría entre la razón subjetiva y la razón objetiva.

La razón subjetiva, cercana a la del sentido común, sería aquella que trata de medios y fines, es decir "... la adecuación de modos de procedimiento a fines que son más o menos aceptados y que presuntamente se sobreentienden."¹⁹² Destacamos que lo sobreentendido y aceptado, son aquellos fines que de una u otra manera una sociedad determinada asume sin haberlos comprendido del todo, de ahí el sobreentendido. Si no ha sido comprendido carece de orientación desde el juicio crítico de la Razón. Además, sin esa comprensión, lo que resuelve es la utilidad y eficacia. La *razón subjetiva* aparece supeditada a la utilidad. Su operación trata de la adecuación de procedimientos, los que obteniendo resultados útiles, le dan la característica de racional en el sentido específico que se acaba de definir. "La idea de un objetivo capaz de ser racional por sí mismo – en razón de excelencias contenidas en el objetivo según lo señala la comprensión – sin referirse a ninguna especie de ventaja o ganancia subjetiva..."¹⁹³ es para la razón subjetiva una idea ajena y extraña. Este hecho, nos dice Horkheimer, da cuenta de un cambio en el concepto de Razón fundamental de acuerdo al desarrollo del pensamiento occidental desde los griegos hasta la razón filosófica moderna.

Lo predominante hasta esta época habría sido la *razón objetiva*, opuesta a la subjetiva, en un momento específico, complementaria en otro. "Tal visión (razón objetiva) afirmaba la existencia de la razón como fuerza contenida no sólo en la conciencia individual, sino también en el mundo objetivo: en las relaciones entre los hombres y las clases sociales, en instituciones sociales, en la naturaleza y sus manifestaciones."¹⁹⁴

Para la razón subjetiva la racionalidad sería un tipo de relación entre un objeto o concepto con un fin. De ahí se sigue el que pueda plantear que tanto el objeto como el concepto sirve para algo. Al revés, el objeto o el concepto no puede ser un fin en sí mismo. Esto implica, que no se puede discutir racionalmente si una meta es superior a la otra en sí misma, a menos que se reduzca su valor, nuevamente a la utilidad. "La actual crisis de la razón consiste fundamentalmente en el hecho que el pensamiento, llegado a cierta etapa, o bien a perdido la facultad de concebir, en general, una objetividad... o bien comenzó a combatirla como ilusión"¹⁹⁵. Esto último se desprende de lo anterior. Si perdió la capacidad en tanto facultad, difícilmente podría mantener y elaborar la objetividad, resultando sus

¹⁹¹ Véase Capítulo II: Notas de Contexto: La epistemología como campo disciplinar y algunas tendencias del siglo XX.

¹⁹² Horkheimer, M. Crítica a la Razón Instrumental. Ed. Sur. 1969. Pág. 15.

¹⁹³ Horkheimer, M. Crítica a la Razón Instrumental. Ed. Sur. 1969. Pág. 16.

¹⁹⁴ Horkheimer, M. Crítica a la Razón Instrumental. Ed. Sur. 1969. Pág. 16.

¹⁹⁵ Horkheimer, M. Crítica a la Razón Instrumental. Ed. Sur. 1969. Pág. 19.

hallazgos y fundamentos mera ilusión, sin realidad efectiva y concreta. De este modo, la razón ha ido perdiendo progresivamente sus contenidos fundamentales llegando a ser razón subjetiva, y al subjetivizarse, ahora en el campo de la filosofía de la ciencia¹⁹⁶, comenzó el procesos de su formalización. Se entiende por formalización, la traducción de la Razón objetiva (sustantiva) a una fórmula lógica formal en su extremo, pero de fondo, es la adecuación de la razón a una forma determinada de ella, la razón subjetiva, que pone como principio articulador y de validez el cálculo. Llegando a ser la razón un “medio para” otra cosa fuera de sí. Lo que no se atiene a esa forma, queda excluida de este nuevo concepto de la filosofía, tal como observamos en el programa del Positivismo Lógico, y también en el programa del Iluminismo. Esto trae importantes consecuencias políticas, ya que se diluye la posibilidad de determinar un objetivo deseable y adecuado a la Razón (objetiva), o mejor aún, un Fin Verdadero. Si la razón no puede pronunciarse sobre la Verdad, otro criterio será ocupado, el que podemos graficar en los dos polos del consenso o la imposición, que no es sino modos de ejercer la arbitrariedad. Por lo tanto, el pensamiento desligado de la ética, el pensamiento formalizado o la razón subjetiva se ubica más allá o más acá del bien y del mal. “Según tales teorías (está comentando a Russell) el pensamiento sirve a cualquier aspiración particular, ya sea buena o mala. Es un instrumento para todas las empresas de la sociedad, pero no ha de intentar determinar las estructuras de la vida social e individual, que deben ser determinadas por otras fuerzas”¹⁹⁷.

¿Cómo ocurre esta transmutación de la razón objetiva a la subjetiva? Lo primero que Horkheimer señala es la temporalidad de esa transformación, pero además, señala una relación interna entre ambos tipos de razón. Este proceso se iniciará con claridad en los tiempos modernos donde la Razón Objetiva aspiraba a sustituir a la religión tradicional por el pensar filosófico metódico y su comprensión, y así, pasar a ser ella misma tradición o modo de pensamiento general. El trabajo de Montaigne, Bodin, De l’Hospital avanzó hacia aquello. Sin embargo, el conflicto pasó a tomar un carácter conciliatorio. “Este concepto de razón era sin duda más humanizada, pero al mismo tiempo más débil que el concepto religioso de verdad; era más condescendiente ante los intereses dominantes, más dócil y aceptable a la realidad tal cual es, y corría por tanto el riesgo, desde un comienzo en capitular ante lo irracional.”¹⁹⁸ Esto marca un primer paso de debilitamiento de la razón objetiva, de un lado, y un mayor grado de formalización de otro, *tal como se puede observar durante el siglo XVIII con el iluminismo*. Sin embargo, en el siglo XVII aún se preserva parte del carácter objetivo de la razón, en la medida en que el racionalismo mantuvo una conceptualización del hombre y la naturaleza que permitiría resguardar una dimensión espiritual que anteriormente se ocupaba la religión. De esta manera, aquella dimensión que comprendía y establecía de los fines últimos de la razón estaba resguardado todavía en este período histórico. “Desde el Renacimiento los hombres trataron de idear una doctrina autónomamente humana tan amplia como la teología, en lugar de aceptar metas y valores que le imponía una autoridad espiritual.” La filosofía se habría esmerado en descubrir el contenido de la razón “...en cuanto imagen refleja de la verdadera naturaleza de las cosas y de la recta conducción de la vida.”¹⁹⁹

Observa Horkheimer, que el racionalismo y el catolicismo encontraban un punto común al otorgarle un fin a la existencia y una tarea fundamental, en tanto vía de acceso, en la

¹⁹⁶ Al menos en la tradición anglosajona el desarrollo de la filosofía de la ciencia entre 1927 y 1960. Véase Capítulo II.1.-

¹⁹⁷ Horkheimer, M. *Crítica a la Razón Instrumental*. Ed. Sur. 1969. Pág. 20.

¹⁹⁸ Horkheimer, M. *Crítica a la Razón Instrumental*. Ed. Sur. 1969. Pág. 25.

¹⁹⁹ Horkheimer, M. *Crítica a la Razón Instrumental*. Ed. Sur. 1969. Pág. 26.

formación espiritual del hombre para acceder a esos fines trascendentales. Al contrario, el calvinismo y el empirismo se opusieron a los preceptos básicos del racionalismo y su comprensión de la Razón. El calvinismo por medio de la doctrina del *deus absconditus* y el empirismo por sostener que los problemas de la metafísica eran falsos. Sin embargo, el problema con la Iglesia Católica, en su dimensión política, se originaba en la deliberación autónoma de la Filosofía, en tanto condición de pensamiento libre de otra cosa que no sea ella misma, para resolver las preguntas sobre la moral y la religión.

La culminación de la querrela entre religión y filosofía se determinará en dos períodos. Primero, al conciliarlas desde la declaración de autonomía de ambas esferas en el marco de la cultura. Segundo, con la crítica de la ilustración a la religión. Aquella tomará particular fuerza al ser no sólo una forma de la razón, sino además, aquella racionalidad que representó la fuerza histórica de la burguesía desde su formulación ilustrada encaminada en torno al conocimiento y a guiar la acción política desde un horizonte social hacia donde propender. El sujeto lógico de la ilustración será el burgués en tanto clase y su proyecto histórico, el capitalismo, el modo real de la reproducción de la existencia.

“Los filósofos de la ilustración atacaron a la religión en nombre de la razón; en última instancia a quien vencieron no fue a la Iglesia, sino a la metafísica y al concepto objetivo de razón mismo: la fuente de poder de sus propios esfuerzos. Por último, la razón, en cuanto órgano para la comprensión de la verdadera naturaleza de las cosas y para el establecimiento de los principios directivos de nuestra vida, terminó por ser considerada anacrónica. Especulación es sinónimo de metafísica, y metafísica lo es de mitología y superstición.”²⁰⁰

De esta manera, la razón objetiva, que podía tratar entre otras cosas no sólo de la teoría sino también de la práctica, digamos, de la ética, la moral y la religión, en su propio desarrollo se auto-eliminó. Los efectos de este resultado filosófico encontraron expresión real y efectiva en la esfera política con el ascenso de la burguesía y el proceso histórico de asentamiento de dicho proyecto. Sus principales características se observan en la construcción del Estado y la relación con la sociedad civil y el mercado, su racionalidad y sus ideales tal como podemos valorar con las Revolución Francesa en 1789, la Declaración de la Independencia Norteamericana en 1776 entre los hitos del período, que se prolongarán en la modernidad en los distintas guerras de liberación nacional llevadas a cabo durante el siglo XIX y XX. La economía industrial forjó las bases materiales para la razón subjetiva y el desarrollo del interés egoísta que intenta expandir su dominio, sea como individuo o como clase social. Si el tribunal supremo de la razón ya no mide y proyecta la organización social, lo que queda es el interés particular que intenta extenderse y hacerse general *sin saber si lo es*, ya que, en último término, carece de fundamento. Los antiguos conceptos de propiedad, justicia, felicidad, democracia, emanaban de la razón y buscaban su realización en lo real. Ahora, su definición misma se ha hecho problemática, y así se produce una inversión. *Si antes la razón objetiva intenta proyectar la praxis social ahora la praxis social, y todas sus contradicciones, supedita a la razón para hacer eficaz una de sus tendencias (razón instrumental)*. Para hacerla eficaz, la razón se formaliza y deviene razón subjetiva. Desde ese momento trata del sujeto adaptado al contexto, no alcanzando al objeto, perdiendo así las posibilidades de subvertirlo desde fines trascendentes a él mismo, aunque conteniendo aún esa posibilidad, tal como veremos más adelante. Subvertir al objeto es acá guiar y transformar al contexto social más allá de sí. Esta tendencia adaptacionista de la razón, Horkheimer la observa en dos líneas filosóficas que comparten un mismo fundamento: el positivismo y el pragmatismo. Lo plantea en los siguientes términos, “Al abandonar su

²⁰⁰ Horkheimer, M. *Crítica a la Razón Instrumental*. Ed. Sur. 1969. Pág. 29.

autonomía, la razón se ha convertido en instrumento. En el aspecto formalista de la razón subjetiva, tal como lo destaca el positivismo, se ve acentuada su falta de relación con el contenido objetivo; en su aspecto instrumental, tal como lo destaca el pragmatismo, se ve acentuada su capitulación ante contenidos heterónomos.”²⁰¹.

La única autoridad que adviene, desplazando el lugar de la filosofía moderna, señala Horkheimer, sería la ciencia, “...concebida como clasificación de hechos y cálculo de probabilidades. La afirmación que la justicia y la libertad son de por sí mejores que la injusticia y la opresión, no es científicamente verificable y, por lo tanto, resulta inútil”²⁰². Y dada la pérdida de valor de la razón, queda abierto el tribunal a otros jueces: el poder y los intereses de grupos o de clases. De acuerdo a ello, el iluminismo mismo ayudó a disolver la razón objetiva, marcando el cambio de la razón objetiva a la razón subjetiva, tal como lo veremos en la exposición de *Dialéctica del iluminismo*, en este mismo capítulo. Así también, los “... ideales y conceptos fundamentales de la metafísica racionalista arraigaban en la noción de lo humano en general, en la humanidad: su formalización implica la pérdida de su contenido humano. El punto hasta el cual esta deshumanización del pensar perjudica los fundamentos más hondos de nuestra civilización puede ponerse de manifiesto mediante un análisis del principio de mayoría, inseparable del principio de democracia.”²⁰³. Del mismo modo, socavadas las bases de la razón objetiva, no habría manera de poder distinguir si un gobierno autoritario, despótico, democrático, es más racional que otro, en tanto la ley justa, aquella fundada en el concepto universal de bien, ha quedado obturado.

Es en esta tendencia que la *razón subjetiva, teniendo como expresión la filosofía ilustrada*, se expresará de manera singular en algunas tendencias de la razón en el siglo XX. Antes de entrar en ello, profundizaremos el concepto de ilustración y su interpretación desde la dialéctica entre hombre y naturaleza en el análisis que desarrolla Horkheimer y Adorno en *Dialéctica del Iluminismo*.

La pregunta que trabaja Horkheimer y Adorno en su *Dialéctica del iluminismo* trata sobre los destinos de la modernidad capitalista siguiendo las permutaciones de la razón y su relación con la realidad histórica. En lugar de un estado de cosas humano y libre, los países más desarrollados desembocaron en un “...nuevo género de barbarie.”²⁰⁴. En ese mismo contexto, en el prólogo a la primera edición Alemana, plantean lo inacabado de su investigación por la magnitud de ella, pero ponen en el centro mismo del problema a la ciencia y el devenir del conocimiento occidental: “Si el examen y el estudio atento de la tradición científica constituye un momento indispensable para el conocimiento – en especial allí donde los depuradores positivistas la abandonan al olvido como cosa inútil-, por otro lado, en la fase actual de la civilización burguesa ha entrado en crisis no sólo la organización sino el sentido mismo de la ciencia.”²⁰⁵ Crisis de la organización del conocimiento y de su sentido, y por lo tanto, se hace acá un planteamiento crítico no sólo en el abordaje epistemológico del conocimiento, sino señala un cambio en los fundamentos de la razón misma y su ligazón con la producción, en la medida en que se la traduce dentro de la lógica de la producción y así el pensamiento se transforma en mercancía y el lenguaje en una práctica que embellece el embrutecimiento del pensamiento. La negatividad, que

²⁰¹ Horkheimer, M. *Crítica a la Razón Instrumental*. Ed. Sur. 1969. Pág. 32.

²⁰² Horkheimer, M. *Crítica a la Razón Instrumental*. Ed. Sur. 1969. Pág. 35.

²⁰³ Horkheimer, M. *Crítica a la Razón Instrumental*. Ed. Sur. 1969. Pág. 37.

²⁰⁴ Adorno, T., Horkheimer, M. *Dialéctica del Iluminismo*. Ed. Trotta. Madrid. 1998. Pág. 7.

²⁰⁵ Adorno, T., Horkheimer, M. *Dialéctica del Iluminismo*. Ed. Trotta. Madrid. 1998. Pág. 8.

permitía mostrar la diferencia entre el estado real de las cosas y sus posibilidades deviene en afirmación de lo real. Esta ecuación aporética, Horkheimer y Adorno, la desarrollan como tesis y sostienen que en el núcleo mismo de la ilustración, que no es sino la forma y el fundamento de la razón, y con ello, base de la práctica científica moderna, está su propia autodestrucción. *Sin embargo en el modo comprensivo de esa aporía, puede encontrar, por otro lado, la superación de sí misma.* He ahí una advertencia que es necesario enfatizar.

“No tenemos ninguna duda – y es nuestra petición de principio- respecto a que la libertad en la sociedad es inseparable del pensamiento iluminista. Pero consideramos haber descubierto con igual claridad que el concepto mismo de tal pensamiento, no menos que las formas históricas concretas y las instituciones sociales a las que se halla estrechamente ligado, implican ya el germen de la regresión que hoy se verifica por doquier. Si el iluminismo no acoge en sí la conciencia de este momento regresivo, firma su propia condena. Si la reflexión sobre el aspecto destructor del progreso es dejada a sus enemigos, el pensamiento ciegamente pragmatizado pierde su carácter de superación y conservación a la vez, y por lo tanto, también su relación con la verdad.”²⁰⁶

En el texto mismo hay tres momentos en que se plantean inflexiones inversas respecto a la aporía en que cae el iluminismo, y tienen que ver con tendencias progresivas en lugar de regresivas: De un lado, a) la continuidad con el mito, pero también la diferencia conceptual de él; b) el sujeto lógico del iluminismo sería sujeto burgués, aludiendo con el término burgués a una formación social; c) el momento histórico de emergencia del primer pensamiento ilustrado cuando es crítico de la situación imperante y busca la libertad junto al proyecto de la burguesía como clase. La burguesía al acceder al poder político, las tendencias liberadoras se invierten pasando a formar parte del *segundo iluminismo*, favoreciendo la mantención en el poder y desarrollo del proyecto socio-económico del capitalismo bajo una lógica de re-productibilidad. Por otro lado, si bien en el texto aparece identificado el iluminismo con la razón, mirado desde la *Crítica a la Razón Instrumental* de Horkheimer, el iluminismo es parte de la *razón subjetiva* y por tanto, la ecuación razón-iluminismo más bien marca una tendencia de la razón en la medida en que también existe la razón objetiva, relacionada como internamente con la razón subjetiva²⁰⁷, siendo la Razón aquella facultad que contiene y la conjuga ambas tendencias.

Horkheimer y Adorno señalan que el foco de su investigación sería el iluminismo *aterrado* ante su propio fin, que no es sino la verdad, tal como lo podemos observar en la historia de la cultura y también en su sentido real. El regreso del iluminismo a la mitología, hay que buscarlo en sí mismo y su expresión en la realidad. “Así como el iluminismo expresa el movimiento real de la sociedad burguesa en general bajo la especie de sus ideas, encarnadas en personas e instituciones, del mismo modo la verdad no es sólo la conciencia racional sino también su configuración en la realidad.”²⁰⁸ En este caso “el movimiento real de la sociedad burguesa” y su relación con el iluminismo como expresión en el concepto de sí misma, y por tanto, en la objetivación histórica que su verdad establece, desde otro lugar, manifiesta las determinantes históricas efectivas de la razón ilustrada. Por lo tanto, la crítica a la razón ilustrada en tanto instrumento de la dominación, que es una forma de

²⁰⁶ Adorno, T., Horkheimer, M. *Dialéctica del Iluminismo*. Ed. Trotta. Madrid. 1998. Pág. 10.

²⁰⁷ El desarrollo de la razón objetiva o sustantiva será desarrollado en el Capítulo III.6.-

²⁰⁸

la crítica a la cosificación, siguiendo a Habermas, adviene historizada al modo de Lukács, y no hipostasiada²⁰⁹.

Para lo que sigue, pondremos atención al capítulo “El Concepto del Iluminismo” y en relación con él tomaremos algunos de los aspectos fundamentales de los dos excursus siguientes del texto *Dialéctica del Iluminismo*.

Del acuerdo a Horkheimer y Adorno, el iluminismo es una forma de la razón que busca quitar el miedo a los hombres y ubicarlos en posición de dominio, en tanto amos de aquello que temen, que no es sino lo desconocido natural explicado a través de la magia, otra forma de racionalidad. Así se contraponen en principio dos modos de racionalidad, la mítica y la iluminista. Ésta última, a través de la ciencia pondría conocimiento ahí dónde la magia imponía oscuridad. La clave de esta contraposición se esclarece cuando se agrupa de un lado, la ciencia como la manera de acceder a lo real de la naturaleza, de otro, la magia como la manera de acceder a la naturaleza imaginada. Con lo primero tenemos conocimiento de lo real; con lo segundo tenemos un mito. Así, la “...superioridad del hombre reside en el saber...”²¹⁰, diríamos en el saber que ha llegado a ser conocimiento. De esta manera, “...el intelecto que vence a la superstición debe ser el amo de la naturaleza desencantada. El saber, que es poder, no conoce límites, ni en la esclavización de las criaturas ni en su fácil aquiescencia a los señores del mundo.”²¹¹.

Este saber ha llegado a ser conocimiento. Su esencia reside en la técnica, en tanto se sostiene y tiende al método, no a la felicidad. Es decir, tiene un sentido práctico y un espíritu de dominio avalado por los hechos. Ese aval, según Horkheimer y Adorno, da cuenta de su verdad. “Lo que importa no es la satisfacción que los hombres llaman verdad, sino la *operación*, el procedimiento eficaz.”²¹².

La estrategia del iluminismo en relación a la magia es liquidar el animismo, es decir, aquella fantasmagoría a modo de presupuesto de la realidad en la cual la magia adquiere su sentido y sus parámetros. En esa línea de trabajo, y de acuerdo al programa del Positivismo Lógico, se equiparó en una misma serie al “... animal totémico, los sueños del visionario y la idea absoluta. En su itinerario hacia la nueva ciencia los hombres renuncian al significado. Sustituyen el concepto por la fórmula, la causa por la regla y la probabilidad.”²¹³. De esta manera el tótem y la verdad de los universales, se englobará bajo la categoría de metafísica²¹⁴ excluida y desarraigada de plano de la ciencia, de acuerdo a las pretensiones de la epistemología del primer período. Bajo estos supuestos, lo que “...no se adapta al criterio del cálculo y de la utilidad, es, a los ojos del iluminismo, sospechoso.”²¹⁵. En este sentido, el iluminismo llega a ser autoritario en tanto traduce todo a sus criterios de racionalidad y validez: su a priori es que tanto ser como acaecer sólo y sólo sí serán verdaderos en tanto pueda ser reducido a la unidad singular que se corresponde en un hecho empírico representable en un símbolo. La multiplicidad de las figuras queda recluida bajo el ideal de la axiomática, “...reducida a la posición y al ordenamiento, la historia al

²⁰⁹ Una discusión sobre ese punto está desarrollada en el Capítulo I.4.-

²¹⁰ Adorno, T., Horkheimer, M. *Dialéctica del Iluminismo*. Ed. Trotta. Madrid. 1998. Pág. 16.

²¹¹ Adorno, T., Horkheimer, M. *Dialéctica del Iluminismo*. Ed. Trotta. Madrid. 1998. Pág. 16.

²¹² Adorno, T., Horkheimer, M. *Dialéctica del Iluminismo*. Ed. Trotta. Madrid. 1998. Pág. 17.

²¹³ Adorno, T., Horkheimer, M. *Dialéctica del Iluminismo*. Ed. Trotta. Madrid. 1998. Pág. 17.

²¹⁴ Véase Capítulo II.

²¹⁵ Adorno, T., Horkheimer, M. *Dialéctica del Iluminismo*. Ed. Trotta. Madrid. 1998. Pág. 18.

hecho, las cosas a la materia.”²¹⁶ Así, la lógica formal expresa la estrategia general que representa ese programa de unificación. La lógica formal “...ha sido la gran escuela de la unificación... ofrecía a los iluministas el esquema de la calculabilidad del universo...”²⁰.

Este desarrollo del iluminismo general, que en el texto va desde Bacon al Empirismo Lógico y la investigación epistemología de la Tradición Heredada, si nos atenemos a la modernidad, tiene como contexto determinante una formación social determinada. La lógica formal y la axiomatización, sostienen los autores, es un momento de expresión de la sociedad burguesa como totalidad, siendo lo *equivalente*, la clave de sus manifestaciones. “Torna comparable lo heterogéneo... todo lo que no se resuelve en números, y en definitiva, en lo uno, se convierte para el iluminismo en apariencia; y el positivismo moderno confina esto a la literatura...”²¹⁷

Sin embargo, hay un momento común entre mito e iluminismo. No sólo el mito cae bajo la crítica del iluminismo, sino se presenta el siguiente doblez: el mito mismo era producto del iluminismo, su más oscura creación, lo que llevará a una inversión desde el lado del iluminismo y sus pretensiones, en tanto el iluminismo en su estructura tiene un momento mítico, el iluminismo es también mito. “En el cálculo científico del acontecer queda anulada la apreciación que el pensamiento había formulado en los mitos respecto al acontecer.”²¹⁸ Observamos que el mito en su núcleo racional pretende narrar y manifestar así el origen, y en ese caso, si seguimos a los autores, *fijar y explicar*. “Esta tendencia se vio reforzada por el extendimiento y la recopilación de los mitos, que se convirtieron en seguida, de narraciones de cosas acontecidas, en doctrina.”²¹⁹ En efecto, en la estructura del mito y el ritual encontramos aquello que la ciencia busca como meta: el dominio, el cálculo, la predicción y la replicabilidad. Por otro lado, el desarrollo del mito muestra en forma velada, de acuerdo a los autores, aquello que aparecerá con toda claridad en la reflexión de la ciencia en el siglo XX.

“En el lugar de los espíritus y demonios locales había aparecido el cielo y su jerarquía, en el lugar de las prácticas exorcizantes del mago y la tribu, el sacrificio graduado jerárquicamente y el trabajo de los esclavos mediatizado mediante el mando. Las divinidades olímpicas no son ya directamente idénticas a los elementos, sino que los simbolizan. En Homero, Zeus preside el cielo diurno, Apolo guía el sol, Helios y Eo se hallan ya en los límites de la alegoría. Los dioses se separan de los elementos como esencias de éstos. A partir de ahora, el ser se divide en el logos – que se reduce con el progreso de la filosofía, a la monada, al mero punto de referencia- y en la masa de todas las cosas exteriores.”²²⁰

El aval del dominio aparece en esta dialéctica entre el *conocer, dominar y hacer*. El lugar de encuentro entre el hombre y Dios es su soberanía sobre lo real. El mito, la religión y la ciencia se encuentran en el paso desde el misterio y el acceso a lo esencial a un mero operar y un procedimiento. “En la transformación la esencia de las cosas se revela cada

²¹⁶ Adorno, T., Horkheimer, M. *Dialéctica del Iluminismo*. Ed. Trotta. Madrid. 1998. Pág. 19.

²¹⁷ Adorno, T., Horkheimer, M. *Dialéctica del Iluminismo*. Ed. Trotta. Madrid. 1998. Pág. 20.

²¹⁸ Adorno, T., Horkheimer, M. *Dialéctica del Iluminismo*. Ed. Trotta. Madrid. 1998. Pág. 20.

²¹⁹ Adorno, T., Horkheimer, M. *Dialéctica del Iluminismo*. Ed. Trotta. Madrid. 1998. Pág. 20.

²²⁰ Adorno, T., Horkheimer, M. *Dialéctica del Iluminismo*. Ed. Trotta. Madrid. 1998. Pág. 21.

vez como la misma: como fundamento del dominio. Esta identidad funda y constituye la unidad de la naturaleza.”²²¹

Ahora, si bien hay relación y encuentro entre iluminismo y mito, *en la ciencia la identidad entre esencia-dominio-operar se daría de manera singular*. En la magia, lograr la representación no implica aún dominio. Por eso la actitud del mago difiere en este caso de la del científico. El mago asemeja a los demonios para asustarlos, representa aquello, sin embargo, la representación no es dominio real y efectivo. Así también, lo equivalente y lo sustituible en la magia es específico y singular. Lo ocurrido a las posesiones del enemigo, su pelo, sus armas, acontece también en su persona. El reemplazo del hijo por el ciervo o la ofrenda, no es general y abstracta, sino más bien hay una sustitución específica, en este caso, el sustituto debe tener determinadas cualidades. Por último, el fin de la magia se logra mediante la mimesis entre la representación específica y lo representado. La ciencia, en cambio, la encontramos en base a la *identidad y su representación en torno a la unidad de la naturaleza*. Con ello se ensancha el mundo del dominio y se expande lo abstracto y la pérdida de las cualidades singulares de la cosa. Así, encontramos una separación delimitada entre pensamiento y objeto del conocimiento, *expresándose en ello una diferencia histórica entre la estructura del mito y de la racionalidad científica presente en el iluminismo*, señala Horkheimer y Adorno. “Para que las prácticas limitadas del brujo cediesen su puesto a la técnica industrial universalmente aplicable, era antes necesario que los pensamientos se independizasen de los objetos tal como ocurre en el Yo adaptado a la realidad.”²²². Dicho de otro modo, para que efectivamente ocurriera la separación sujeto –objeto y con ello la proyección del mundo matematizado de la ciencia, donde cada elemento pudiera ser asimilado a un equivalente abstracto, fue necesario que lo equivalente adquiriera la cualidad de lo universal en términos históricos. Aquello sólo ocurre, tal como hemos mostrado con Lukács y su análisis de la mercancía, con el desarrollo del capitalismo moderno.

En esa diferencia, que permite la comparación entre mito e iluminismo, encontramos que la mitología *pone en camino* a la razón hacia el iluminismo. Ahora, desde el lado del iluminismo, que encuentra su impulso en el mito, del que posteriormente se repliega y se diferencia, más aún lo combate, el iluminismo “...se hunde a cada paso más profundamente en la mitología.”²²³. Esto ocurre por el siguiente movimiento: “El principio de inmanencia, la explicación de todo acaecer como repetición, que el iluminismo sostiene contra la fantasía mítica, es el principio mismo del mito.”²²⁴ Una inmanencia de la naturaleza a priori aparece del mismo modo en que en el mito el destino señalado por el oráculo es ineluctable. La identidad entre representación y lo representado, entre dominio y conocimiento, pensamiento y realidad, esencia y existencia contiene el supuesto de algo previo, que de un lado, pone al sujeto del conocimiento como amo y soberano, y al mismo tiempo en su sentido inverso. Si bien el sujeto moderno aparece como amo y soberano dominando y prediciendo a la naturaleza, la naturaleza aparece como externa y autónoma en su estructura y sus leyes, y por tanto, anterior al sujeto mismo. Es por este motivo que, el sujeto “... paga el acrecentamiento de su poder con el extrañamiento de aquello sobre lo cual lo ejercitan”²²⁵, ya que domina lo que en último término se le escabulle en tanto repetición de

²²¹ Adorno, T., Horkheimer, M. *Dialéctica del Iluminismo*. Ed. Trotta. Madrid. 1998. Pág. 22.

²²² Adorno, T., Horkheimer, M. *Dialéctica del Iluminismo*. Ed. Trotta. Madrid. 1998. Pág. 24.

²²³ Adorno, T., Horkheimer, M. *Dialéctica del Iluminismo*. Ed. Trotta. Madrid. 1998. Pág. 25.

²²⁴ Adorno, T., Horkheimer, M. *Dialéctica del Iluminismo*. Ed. Trotta. Madrid. 1998. Pág. 25.

²²⁵ Adorno, T., Horkheimer, M. *Dialéctica del Iluminismo*. Ed. Trotta. Madrid. 1998. Pág. 22.

algo que está más allá de sí. El sujeto logra dominar la ley del fenómeno, pero no producirlo ni crearlo. Históricamente esta diferencia puede ser nombrada como descubrir, mas no inventar. La naturaleza y la lógica de la repetición en tanto ajena habla de un proceso de extrañamiento y enajenación que el sujeto de la ilustración no logra comprender desde la trama histórica que está implicada en ella.

En la disolución de las cualidades y diferencias en el pensamiento, está la clave por la cual se explica que los hombres deben conformarse con la realidad en último término. Es en este sentido en donde se encuentra mano a mano el iluminismo con el desarrollo del capital en la sociedad industrial. “La abstracción, instrumento del iluminismo, se conduce con sus objetos igual que el destino, cuyo concepto elimina: como liquidación. Bajo el dominio nivelador de lo abstracto, que vuelve todo repetible en la naturaleza, y de la industria, para lo cual lo anterior prepara, los liberados mismos terminaron por convertirse en “tropa”...”²²⁶. Esto mismo se reproduce en la estructura homóloga entre sujeto y objeto base de la abstracción, dando cuenta de ello en el principio de la equivalencia y el juicio universal establecido por el conocimiento y aquella figura histórica de las relaciones sociales de amo y siervo, dominio y trabajo, que fija el lugar de la cosa, la propiedad y el soberano. “La universalidad de las ideas, desarrollada por la lógica discursiva, el dominio en la esfera del concepto, se levanta sobre la base del dominio real”²²⁷.

La dialéctica, en cuyo concepto toma sentido la comprensión, y por tanto la unidad encuentra su lugar en la idea, expresándose la cosa en aquello que no es, en su negatividad, muestra un movimiento similar a lo que se encuentra en la epopeya homérica: concepto y cosa se han separado recíprocamente. Ese movimiento aparece radicalizado en la ciencia positiva. Ese movimiento dialéctico sigue siendo impotente ya que se ha desarrollado desde el grito del terror, lo que aún se manifiesta en el alivio del hombre ante lo desconocido.

“El hombre tiene la ilusión de haberse liberado del terror cuando ya no queda nada desconocido. Ello determina el curso de la desmitificación... El iluminismo es la angustia mítica vuelta radical. La pura inmanencia positivista, que es su último producto, no es más que un tabú universal... No debe existir ya nada afuera, puesto que la simple idea de un afuera es la fuente genuina de la angustia”²²⁸

Lo contrario del afuera, de la diferencia y lo heteróclito, es la *igualdad*. Antes hemos mencionado la *equivalencia* como condición del conocimiento universal en el mito y en la ciencia. La *igualdad*, en este caso enfatiza el triunfo de lo existente, de la realidad sobre el hombre. Culpa y expiación, felicidad y desventura están atravesadas, según Horkheimer y Adorno, por una sociedad de miseria y opresión. La igualdad aparece como el instrumento de lo existente y signo de su triunfo. Acá la naturaleza no ejerce su poder sobre los hombres, sino sobre su conciencia. Si antes estaban sometidos, ahora hay una suerte de adoración. “Antes los fetiches se hallaban simplemente por debajo de la ley de igualdad. Ahora la igualdad se convierte en fetiche. La venda sobre los ojos de la justicia no significa únicamente que es preciso no interferir en su curso, son también que el derecho no nace de la libertad”²²⁹

²²⁶ Adorno, T., Horkheimer, M. *Dialéctica del Iluminismo*. Ed. Trotta. Madrid. 1998. Pág. 27.

²²⁷ Adorno, T., Horkheimer, M. *Dialéctica del Iluminismo*. Ed. Trotta. Madrid. 1998. Pág. 27.

²²⁸ Adorno, T., Horkheimer, M. *Dialéctica del Iluminismo*. Ed. Trotta. Madrid. 1998. Pág. 30.

²²⁹ Adorno, T., Horkheimer, M. *Dialéctica del Iluminismo*. Ed. Trotta. Madrid. 1998. Pág. 31.

Ya en los tiempos de los sacerdotes, su doctrina era simbólica, en donde coincidía seña e imagen. En su origen, la palabra es también imagen como lo muestra el jeroglífico. Esto pasa al mito y al rito y permite representar la repetición. Repetición de la naturaleza. “Esta naturaleza es el alma de lo simbólico: un ser o un proceso que es representado como eterno, porque debe reconvertirse continuamente en acontecimiento por medio de la ejecución del símbolo.”²³⁰ Repetición y permanencia del símbolo, pero además, repetición y permanencia a través del símbolo de su verdad. Ya aparece la naturaleza como poder universal en el preanimismo, y desemboca, también en el iluminismo. La separación en la época moderna entre poesía y ciencia, en tanto objeto y método, se traslada también al lenguaje. “Como signo, la palabra pasa a la ciencia... el lenguaje debe limitarse a ser cálculo; para conocer a la naturaleza debe renunciar a la pretensión de asemejarsele.”²³¹ En eso reside, de un lado la separación entre imagen y palabra; de otro, la reducción de la imagen a ser la copia de lo referido. La excepción a esto es el arte de la alta cultura que ha mantenido algo más que copia de la realidad. Sin embargo, sufre el mismo desenlace en la sociedad industrial avanzada : queda rezagado en la separación cultural entre ciencia y arte, en donde el arte es excluido del reino de la verdad, del cálculo y el dominio, inscribiéndose en el orden de la imaginación.

Uno de los extremos de esta diferenciación y de esta manera de comprender el lenguaje lo encontramos en la interpretación de la ciencia que realiza el neopositivismo o el empirismo lógico. “La ciencia se convierte en esteticismo, sistema de signos absolutos, carente de toda intención que lo trascienda... La separación de signo e imagen es inevitable. Pero se ha hipostasiado con ingenua complacencia.”²³² De una u otra manera, la filosofía intentó salvar esta diferencia, sin lograrlo. En su lenguaje aquello se manifestó en la diferencia entre intuición y concepto. El arte movido por la intuición, tomando algo de la herencia de la magia, queda ajeno al dominio de la realidad. La imagen que nos muestra es extraña al efecto de la pólvora. De este modo, señala y manifiesta algo que aquella sólo enuncia: en su imagen nos muestra la totalidad en el detalle. Es decir, la cosa aparece en su doblez, como cosa y como dimensión espiritual. Por ello el arte “...aspira a la dignidad de lo absoluto.”²³³

Al hacer el análisis del lenguaje en las relaciones sociales, Horkheimer y Adorno, muestran el modo en que adviene su relación con el poder. Cuando el lenguaje entra en la historia, tiene dueños y aparece así como propiedad y cosa: el dominio de lo esencial del lenguaje tiene un uso privado para sacerdotes y magos. El que transgrede la norma tiene una sanción y por el modo en que se cumple, la violencia de su instauración debe haber sido tremenda, señalan los autores. Ya en las relaciones sociales que se observan en el nomadismo se exige sumisión y observamos el poder por un lado, la obediencia por otro. *La naturaleza y la representación de regularidad imprime la obediencia y la regulación, y así el símbolo implica adaptación, pero también constricción social.* Esto mismo se puede observar en los conceptos separados de la imagen propios de la ciencia. “La misma forma deductiva de la ciencia refleja coacción y jerarquía. Así como las primeras categorías representaban indirectamente la tribu organizada y su poder sobre el individuo aislado, del mismo modo, el entero orden lógico – dependencia, conexión, extensión y combinación de

²³⁰ Adorno, T., Horkheimer, M. Dialéctica del Iluminismo. Ed. Trotta. Madrid. 1998. Pág. 31.

²³¹ Adorno, T., Horkheimer, M. Dialéctica del Iluminismo. Ed. Trotta. Madrid. 1998. Pág. 32.

²³² Adorno, T., Horkheimer, M. Dialéctica del Iluminismo. Ed. Trotta. Madrid. 1998. Pág. 32.

²³³ Adorno, T., Horkheimer, M. Dialéctica del Iluminismo. Ed. Trotta. Madrid. 1998. Pág. 33.

conceptos- está fundado sobre las relaciones correspondientes de la realidad social, de la división del trabajo.”²³⁴

La totalidad social se refuerza y mantiene a través de la división social del trabajo e impregna al propio pensamiento. Este carácter social del pensamiento da cuenta, así también, de lo impenetrable que se vuelve la sociedad, ya que aparece en la coincidencia sociedad – dominio. El trabajo de muchos, diferenciado en trabajos y tiempos, en la apariencia de lo mágico, reproducen de forma múltiple la totalidad social y su opresión. Un resquicio que quedaba para volver a pensar la totalidad era la metafísica por la insistente diferencia que establecía entre concepto y realidad. Sin embargo,

“En la imparcialidad del lenguaje científico la impotencia ha perdido por completo la fuerza de expresión, y sólo lo existente halla allí su signo neutral. Esta neutralidad es más metafísica que la metafísica. Finalmente el iluminismo ha devorado no sólo los símbolos, sino también a sus sucesores, los conceptos universales, y de la metafísica no ha dejado más que el miedo a lo colectivo del cual ésta ha nacido.”²³⁵

En cuanto a los sistemas de pensamiento, el iluminismo es totalitario, y más que ningún otro. Y lo es, no por la crítica romántica al método analítico, o por su perspectiva reduccionista, sino por un a priori fundamental: “...en aquello por lo cual su proceso se halla decidido por anticipado.”²³⁶ Dicho de otro modo, supone presupuestos antes hacer la investigación misma, los que sostienen y determinan sus escotomas, sus resultados y su validez. La representación de la naturaleza y su matematización traduce lo informe y heteróclito a su forma y equivalencia, “...incluso aquello que no encaja perfectamente, lo irresoluble y lo irracional...”²³⁷, *deviniendo así la identificación entre pensamiento, matemática y naturaleza*. El pensamiento se transforma en operación y por tanto deja de pensar el pensamiento. Así, pese “...a la autolimitación axiomática, el procedimiento matemático se plantea como necesario y objetivo: transforma el pensamiento en cosa, en instrumento... Pero mediante esta mimesis, por la que el pensamiento queda nivelado con el mundo, lo que existe de hecho se ha convertido hasta tal punto en lo único que incluso el ateísmo incurre en la condena formulada contra la metafísica.”²³⁸ El positivismo y sus presupuestos del mundo, implica que lo no matematizable, deviene tabú, y por tanto, queda inscrito en lo prohibido, cuya exclusión inclusive busca fundamentarse en su crítica a la metafísica. Avanzar teóricamente, para este tipo de razón, hacia lo desconocido no es sino, de acuerdo con Horkheimer y Adorno, locura y autodestrucción.

Ese límite, si observamos la forma que adquiere la razón en el iluminismo y su desarrollo en el Empirismo Lógico, no es externo a ella, es en ella misma, ya que en el pensamiento matematizado y su traducción en la lógica simbólica, se establece programáticamente el trabajo de la filosofía de la ciencia y se traza el círculo de sus operaciones, en donde el mundo queda como medida de sí mismo, y en donde el avance del pensamiento matematizado pone la exigencia de “...la sumisión de todo lo que existe al formalismo lógico...” teniendo como consecuencia “...la dócil sumisión de la razón a los

²³⁴ Adorno, T., Horkheimer, M. *Dialéctica del Iluminismo*. Ed. Trotta. Madrid. 1998. Pág. 36.

²³⁵ **Adorno, T., Horkheimer, M. *Dialéctica del Iluminismo*. Ed. Trotta. Madrid. 1998. Pág. 38.**

²³⁶ Adorno, T., Horkheimer, M. *Dialéctica del Iluminismo*. Ed. Trotta. Madrid. 1998. Pág. 39.

²³⁷ Adorno, T., Horkheimer, M. *Dialéctica del Iluminismo*. Ed. Trotta. Madrid. 1998. Pág. 40.

²³⁸ Adorno, T., Horkheimer, M. *Dialéctica del Iluminismo*. Ed. Trotta. Madrid. 1998. Pág. 41.

datos inmediatos.”²³⁹ Lo que se excluye así es la historicidad implicada en el dato inmediato, vale decir, sus relaciones espacio temporales, los momentos mediatos del concepto, y la explicación del sentido “...histórico, social y humano...”²⁴⁰ de él.

En el tránsito del iluminismo al mito se conserva algo fundamental de éste y con ello cambia radicalmente el concepto de conocimiento, tal como podemos observar al tensar en perspectiva la Tradición Heredada con la Filosofía. Se conserva la determinación de algo externo al sistema de pensamiento y con ello se sepulta la esperanza de transformar aquello que retorna y determina en último término el modo de vida social. En el mito se repite el ciclo, el destino, el dominio del mundo. En el iluminismo se repite y de manera ajena a él, la naturaleza y su representación. En su extremo esto se sella con la Tradición Heredada por las operaciones y reducciones que hace de la razón al matematizar el pensamiento y excluir a la razón filosófica de occidente. Con ello cambia radicalmente el concepto de conocimiento que la filosofía expresaba como “..la negación determinante de lo que es inmediato.”²⁴¹ El pensamiento y el conocimiento abordado por la Tradición Heredada queda reducido a dar cuenta sobre lo percibido: la percepción exacta del hecho inmediato traducible a ecuaciones, la clasificación y el cálculo.

Esta claudicación del iluminismo en sus pretensiones fundamentales al combatir el mito, tiene importantes consecuencias en el individuo y en el lugar de la razón en el desarrollo social, cuyo signo mantiene la impronta de la clausura y exclusión de la negatividad. Plantean que al reducir la razón a pensamiento matematizado, más aún en pensamiento operacional, los hombres sufren el proceso de extrañamiento sobre lo dominado. Es decir, aquello dominado los domina y determina, al extremo de afectar no sólo la relación de ellos con el mundo y la realidad, sino las relaciones entre ellos y consigo mismo; el modo como el sujeto se relaciona desde sí con la facultad de la Razón es lo que resulta obturado. El sujeto deviene en comportamiento, estadística y adaptación en el aparato de producción. Las mercancías dominan los comportamientos humanos y el individuo cada vez está siendo mayormente determinado como cosa.

“El progreso técnico, en el que el sujeto se ha reificado después de haber sido cancelado de la conciencia, es inmune tanto a la ambigüedad del pensamiento mítico como a todo significado general, porque la razón misma se ha convertido en un simple accesorio del aparato económico omnicomprensivo. Desempeña el papel de utensilio universal para la fabricación de todo lo demás, rígidamente adaptado a su fin, funesto como el obrar exactamente calculado en la producción material, cuyo resultado para los hombres se sustrae a todo cálculo. Se ha cumplido finalmente su vieja ambición de ser el puro órgano de los fines.”²⁴²

Continúan especificado otro sentido del mismo problema:

“Los dominadores mismos no creen en ninguna necesidad objetiva, pese a que a veces den tal nombre a sus maquinaciones. Se presentan como ingenieros de la historia universal. Sólo los dominados toman como necesaria e intocable la evolución que, a cada aumento decretado del nivel de vida, los vuelve un poco más impotentes. Su reducción a puros objetos de administración, que da forma

²³⁹ Adorno, T., Horkheimer, M. Dialéctica del Iluminismo. Ed. Trotta. Madrid. 1998. Pág. 42.

²⁴⁰ Adorno, T., Horkheimer, M. Dialéctica del Iluminismo. Ed. Trotta. Madrid. 1998. Pág. 42.

²⁴¹ Adorno, T., Horkheimer, M. Dialéctica del Iluminismo. Ed. Trotta. Madrid. 1998. Pág. 42.

²⁴² Adorno, T., Horkheimer, M. Dialéctica del Iluminismo. Ed. Trotta. Madrid. 1998. Pág. 46.

anticipada a todos los sectores de la vida moderna, incluso en el lenguaje y la percepción, proyecta frente a los dominados una necesidad objetiva ante la cual éstos se creen impotentes.²⁴³

Plantean la tesis que este estado actual de cosas ha superado la razón de la sociedad racional, en tanto, en la sociedad están en condiciones históricas para realizar aquellas aspiraciones que el pensamiento crítico, filosófico, había planteado hacia la sociedad. En la humildad en que éste se reconoce como dominio y se retrata en la naturaleza, se disuelve su pretensión de dominio que es la que lo esclaviza a la naturaleza. Así, “Aun cuando la humanidad no puede detenerse en la fuga frente a la necesidad – en la civilización y en el progreso – sin renunciar al conocimiento mismo, por lo menos no ve ya en las vallas que erige contra la necesidad... las promesas de la libertad futura.”²⁴⁴

En la medida en que la realidad está atravesada por el sufrimiento y las promesas incumplidas, y los progresos del presente no atenúan en mitigarlas en la misma proporción de su desarrollo, la perspectiva de la libertad sólo puede realizarse en el concepto. Sin embargo, ya que el concepto “... no se limita a distanciar, como ciencia, a los hombres de la naturaleza, sino que además, como toma de conciencia de ese mismo pensamiento que – en la forma de la ciencia – permanece ligado a la ciega tendencia económica, permite medir la distancia que eterniza la injusticia.” 57.

El iluminismo está en contra del dominio que profesa al dejarse encantar por la naturaleza. He ahí la tentación que se mantiene en el iluminismo y se expresa en su claudicar ante la necesidad cambiando la posibilidad de la libertad por la de la autoconservación. Esto en el iluminismo burgués ha tenido tal gravedad que incluso se ha introducido en la tradición del pensamiento socialista cuando establecen como base de todo posterior desarrollo a la necesidad naturalizada, determinando y coartando la Libertad. “De esta forma la relación de la necesidad con el reino de la libertad sería puramente cuantitativa, mecánica, y la naturaleza, alienada, como en la primera mitología, se convertiría en totalitaria y terminaría por absorber a la libertad junto con el socialismo.”⁵⁸.

“Al renunciar al pensamiento en su forma reificada – como matemática, máquina, organización – del hombre olvidado de sí mismo, el iluminismo ha renunciado a su propia realización... Al disciplinar todo lo que es individual, el iluminismo ha dejado a la totalidad incomprendida la libertad de retorcerse – como dominio sobre las cosas – sobre el ser y sobre la conciencia de los hombres”²⁴⁵.

III.3.- Notas de contexto e integración de la negatividad en la Sociedad Industrial Avanzada

La dialéctica de la ilustración, aquella que implicó el acrecentamiento de la razón subjetiva al mismo tiempo que fue perpetuando las relaciones de dominación y se transformó en la racionalidad de una sociedad no reconciliada y pacificada, tomará un cariz radical en el contexto de la sociedad industrial avanzada o tecnológica. Las tendencias de esa

²⁴³ Adorno, T., Horkheimer, M. *Dialéctica del Iluminismo*. Ed. Trotta. Madrid. 1998. Pág. 55.

²⁴⁴ Adorno, T., Horkheimer, M. *Dialéctica del Iluminismo*. Ed. Trotta. Madrid. 1998. Pág. 56.

²⁴⁵ Adorno, T., Horkheimer, M. *Dialéctica del Iluminismo*. Ed. Trotta. Madrid. 1998. Pág. 58.

sociedad expresarán características específicas en términos sociales, culturales, políticos así como un tratamiento de la Razón en particular. En este capítulo contextualizaremos este problema, para entrar luego de manera específica en desarrollar las tendencias de la razón ilustrada en distintos modos que expresan esta tendencia en las reflexiones sobre la ciencia en el siglo XX.

Una de las tendencias particulares entre sociedad y razón en la sociedad industrial avanzada, a diferencia de la sociedad anterior, la sociedad pre-tecnológica, es que la negatividad ha sido integrada de manera afirmativa y progresivamente, y de esa manera, queda anulada en sus diferentes dimensiones de manera tendencial. Es el paso, en términos de Marcuse, entre la bidimensionalidad a la unidimensionalidad. Aquella refiere a que la alta cultura, las artes, la filosofía, la literatura y las ciencias expresaban un mundo realizado y a su vez la negación de lo dado en tanto la realidad misma aún era contradictoria. En lugar de libertad existía la falta de libertad, en lugar de un mundo bello y reconciliado, existía un mundo contradictorio y brutal, en lugar de la realización del trabajo libre de sacrificio, existía el trabajo enajenado. En síntesis, la sociedad en términos históricos aún no permitía ella misma desenvolver y realizar las potencialidades humanas. Tal como se planteó en el capítulo anterior, la razón objetiva y su juicio sobre la existencia humana era el tribunal por el que se evaluaba el desarrollo social y humano, estando en condiciones de orientar su praxis y porvenir. De esa orientación y diferencia entre lo actual y potencial, lo dado y sus posibilidades, surgía la crítica misma. A su vez, en tanto la razón daba cuenta de esa posibilidad de la realidad social, la razón misma podía hacer devenir otra a esa realidad, y por tanto, estaba en condiciones de subvertirla, al menos en el ámbito del pensamiento, lo que a su vez, podía pasar la práctica y ser concepto realizado. El problema epistemológico del conocimiento y la verdad, era de suyo, un problema enmarcado también en la filosofía política.

El panorama histórico que presenta Marcuse es el de la sociedad industrial luego de la segunda guerra mundial y la reconstrucción europea bajo el contexto del Estado Benefactor, cuyo paradigma fue la coexistencia entre la sociedad norteamericana con Unión Soviética bajo el signo amenazante de la guerra atómica. Por las características que a continuación se desarrollan, esta sociedad industrial, era avanzada, en comparación a aquella que precedió y señala una nueva configuración. “La sociedad de movilización total que se configura en las áreas más avanzadas de la civilización industrial, combina en una unión productiva elementos del Estado de Bienestar y el Estado de Guerra. Comparada con sus predecesoras, es en verdad “una nueva sociedad”. Los tradicionales aspectos

²⁴⁶ problemáticos están siendo aislados, los elementos perturbadores dominados...”²⁴⁶. En este caso los aspectos “problemáticos” o “perturbadores” son justamente aquellos que podían mostrar desde lo real otras posibilidades históricas, todas ellas contenidas en la alta cultura. También le llama a esto, la “unificación de los opuestos”, sin que sea unificación reconciliada, es decir, se daría una unificación bajo el contexto de la dominación y explotación del hombre y la naturaleza, y en ese sentido, sería una falsa unificación.

²⁴⁷ El contexto tendencial de lo anterior se observa, según Marcuse²⁴⁷, en la concentración de la economía nacional en grandes empresas, apoyadas, estimuladas y controladas por los gobiernos de cada país. Así también, ella misma estaría siendo determinada en su desarrollo económico-político por alianzas militares en el ámbito mundial y un sistema de convenios monetarios, asistencia técnica y modelos de desarrollo. Así

²⁴⁶ Marcuse, H. El hombre unidimensional. Ed. Seix Barral. 1970, Pág. 49.

²⁴⁷ Marcuse, H. El hombre unidimensional. Ed. Seix Barral. 1970.

también, habría acuerdos preestablecidos y de unión de intereses entre la enseñanza y los objetivos de desarrollo nacional. Esto en el contexto de un cambio cualitativo en el mercado laboral, en donde se pasaría del asalariado clásico vinculado al trabajo manual a un asalariado que trabaja en la esfera de ventas, servicios y dominios técnicos. Este cambio también se expresaría en las aspiraciones de la clase trabajadora, en los espacios de diversión y los accesos a ellos. Sumado a lo anterior el individuo perdería autonomía y

²⁴⁸ singularidad, estaría en su ocaso, en tanto estaría siendo socializado de un modo directo por los medios de comunicación de masas, pasando por alto los socializadores clásicos como la familia y la institución escolar. Todo lo anterior ocurriría bajo la amenaza de la guerra total entre los países occidentales y el comunismo internacional y el impacto del proceso técnico que permitiría un acceso creciente de las clases asalariadas al consumo y a un mayor estándar de vida,

“Las luchas de clases de atenúan y las “contradicciones imperialistas” se detienen ante la amenaza exterior. Movilizada contra esta amenaza, la sociedad capitalista muestra, la sociedad capitalista muestra una unión y una cohesión internas desconocidas en las etapas anteriores de la sociedad occidental. Es una cohesión que descansa sobre bases muy materiales; la movilización contra el enemigo actúa como poderoso estímulo de la producción y el empleo, manteniendo así el alto nivel de vida”²⁴⁹

III.4.- Expresiones de la razón subjetiva: positivismo, pragmatismo y sus supuestos

En la Sociedad Industrial Avanzada surgirían modelos de pensamiento y conducta adecuados para el contexto reinante, diríamos, para el sentido común y la vida cotidiana, pero también para el desarrollo de la razón en sus centros académicos y universitarios. En efecto, el cierre de la contradicción y la emergencia de la unidimensionalidad se puede relacionar con “...el desarrollo del método científico: operacionalismo en las ciencias físicas,

²⁵⁰ behaviorismo en las ciencias sociales.” en tanto las “...técnicas de la industrialización son técnicas políticas... prejuzgan las posibilidades de la Razón y la Libertad”²⁵¹

A continuación veremos el análisis que hace Horkheimer sobre el positivismo y el pragmatismo considerando lo anterior, o en su lenguaje, podemos entender estas tradiciones filosóficas de la ciencia desde la manera en cómo se concibe a la Razón. En este caso, pertenecerían a un modo de la razón subjetiva o instrumental, escindiéndose del desarrollo de la Razón Filosófica Occidental. Más aún esa escisión afecto las propias

²⁴⁸ Esta anulación tendencial de la subjetividad y los contenidos subversivos de la cultura, fue tratado por Marcuse de manera pormenorizada en Eros y Civilización y el capítulo 3 “La conquista de la conciencia desgraciada: una desublimación represiva” de El hombre unidimensional. Así también fue un tema general de la investigación de la Escuela de Frankfurt.

²⁴⁹ Marcuse, H. *El hombre unidimensional*. Ed. Seix Barral. 1970. Pág. 51.

²⁵⁰ Marcuse, H. *El hombre unidimensional*. Ed. Seix Barral. 1970. Pág. 42.

²⁵¹ Marcuse, H. *El hombre unidimensional*. Ed. Seix Barral. 1970. Pág. 48.

categorías de análisis de la filosofía, pasando a formar parte de su programa de trabajo en el siglo XX.

De acuerdo a Horkheimer habría consenso en la sociedad respecto a que la ciencia ha reemplazado a la filosofía y con esa sustitución, nada habría perdido la sociedad. Este postulado sería común al positivismo y al pragmatismo. “Se dice a menudo que todos los problemas que la filosofía ha intentado resolver o carecen de significado o pueden ser resueltos mediante métodos experimentales modernos... tal tendencia a hipostasiar a la ciencia caracteriza a todas las escuelas que hoy día se llaman positivistas.”²⁵² Es evidente que existiría un nexo entre industria y desarrollo científico, “...la cultura industrialista busca siempre organizar la investigación sobre la base de concurso de competencia.”²⁵³ En ese nexo observamos que la ciencia en cuanto tal no tiene un criterio que le permita distinguir entre “...liberalismo y autoritarismo...”. Bajo ambos regímenes de gobierno trabajaría, en principio, con las mismas premisas. Es decir, investigaría formas de curar el SIDA del mismo modo en que inventa armas de exterminio masivo. Y en ese hecho aparece con claridad la separación entre medio y fin, conocimiento y valor, pero también una noción reducida de verdad, en tanto la ciencia aparece identificada con la verdad, y ésta se funda, ahora, y de acuerdo al neopositivismo, en sus enunciados y su lógica demarcatoria. Se puede diferenciar entre enunciados científicos y los que no. Los enunciados científicos “se establecen mediante verificación pública accesible a todos los que se someten a su disciplina”²⁵⁴. En este caso “disciplina” nos dice Horkheimer, se refiere a reglas codificadas en manuales científicos que han sido aplicados con éxito en los laboratorios. Así, tenemos, por un lado, el tipo de enunciado, por otro, la efectividad comprobada empíricamente. El problema de esto es que los positivistas confundirían un procedimiento metodológico con la verdad misma. “La ciencia debería esperar del pensar filosófico... que rinda cuenta acerca de la naturaleza de la verdad, en lugar simplemente de cantar loas a la metodología científica como definición suprema de la verdad.”²⁵⁵ Sin embargo, el positivismo responde dando un lugar específico a la filosofía, a saber, clasificar y formalizar los métodos científicos²⁵⁶. “Los postulados de la crítica semántica, como es el postulado de la unión o el principio de la reducción de enunciados complejos a sentencias elementales, son presentados como tales formalizaciones.”²⁵⁷ Esto trae consecuencias importantes para la ciencia, ya que bajo este programa pierde relación con los fundamentos orientadores de la filosofía y con conceptos como “verdad”. En ese sentido, deja de investigar sus compromisos implícitos o presupuestos metafísicos, tal como el historicismo también criticará.

Otro de los desarrollos que Horkheimer destaca del Positivismo, es que el positivismo identificó, con el fin de diferenciar la ciencia de lo no-científico, al modelo de la física y sus métodos de investigación y de validación como un prototipo a seguir. Todo esfuerzo teórico que no se atenga a este modelo sería considerado no científico. La validez de la física estaría dada por su efectividad, dominio y predicción. Sin embargo, Horkheimer señala el círculo vicioso al que se llega por esta vía “...¿cómo es posible determinar correctamente

²⁵² Horkheimer, M. *Crítica a la Razón Instrumental*. Ed. Sur. 1969. Pág. 69.

²⁵³ Horkheimer, M. *Crítica a la Razón Instrumental*. Ed. Sur. 1969. Pág. 82.

²⁵⁴ Horkheimer, M. *Crítica a la Razón Instrumental*. Ed. Sur. 1969. Pág. 84.

²⁵⁵ Horkheimer, M. *Crítica a la Razón Instrumental*. Ed. Sur. 1969. Pág. 84.

²⁵⁶ Esta tendencia la encontraremos con todo rigor en el programa del Positivismo lógico. Ver Capítulo IV.

²⁵⁷ Horkheimer, M. *Crítica a la Razón Instrumental*. Ed. Sur. 1969. Pág. 84.

qué puede ser determinado como ciencia y verdad, cuando esta determinación presupone los métodos con los cuales se obtiene la verdad científica?²⁵⁸. Este mismo problema se enfrentaría al intentar justificar el método científico por medio de la observación. Cuando se requiere justificar una observación como verdadera, los positivistas requieren nuevamente de la observación, y por tanto, carecerían de una observación primaria y fundamental que pueda sostenerse como verdadera. Los pasos de la investigación se formalizan cada vez más, y en lugar de interrogar los supuestos generales de la investigación, y con ello "... los mecanismo del hallazgo de los hechos, de la verificación, de la clasificación... y de pretender alcanzar su significado y su relación con la verdad, los positivistas repiten que la ciencia transcurre mediante la observación y describen circunstancialmente cómo ésta funciona... su tarea no es justificar o demostrar el principio de la verificación..."²⁵⁹, sino expresarse de un modo científico racional.

Horkheimer señala que algunos metodólogos de la ciencia plantean que axiomas fundamentales de ella pueden ser arbitrarios. Sin embargo, plantea el autor, esto es complicado cuando se trata del significado de la ciencia y su relación con la verdad, en la medida en que esa relación requiere ser fundamentada y justificada. Sin embargo, carecen de esa fundamentación y por tanto no pueden establecer la naturaleza de la ciencia, del conocimiento, de la verdad y la naturaleza. La autoridad de la ciencia "...no puede ser deducida meramente de procedimientos empíricos y absolutizada luego como verdad, sobre la base de criterios dogmáticos derivados del éxito científico"²⁶⁰. A pesar de ello, los positivistas justifican sus métodos formales en base a los éxitos de la ciencia, sin importarles la fundamentación de sus propios métodos. Los principios lógicos no bastan para resolver el problema por sí mismos, ya que la coherencia lógica se da entre los enunciados y axiomas y no atañe al fundamento de ellos ni al conocimiento obtenido por la ciencia. En este caso, requieren apelar a la evidencia empírica. Sin embargo, la observación es un modo de comportamiento y no un principio fundante. Insisten en que la ciencia puede dar cuenta de sí misma desde sí, y al mismo tiempo, que la ciencia es un instrumento, una herramienta y las herramientas son mudas. "Les plazca o no a los positivistas, la filosofía que ellos enseñan se compone de ideas y es más que una herramienta."²⁶¹ Plantean que las palabras en lugar de tener un sentido son una función. Y las funciones no pueden dar cuenta efectiva de temas como conciencia, espíritu, verdad. "No es por azar que, tras algunas francas declaraciones de Carnap y de otros que habían tomado el rumbo de un grueso materialismo, el positivismo denote cierta resistencia a comprometerse en temas tan espinosos."²⁶²

Para Horkheimer el pragmatismo²⁶³ es una continuación del positivismo. Ambos son parte de los fundamentos de la razón subjetiva. Así, el pragmatismo sea el de Dewey o el de Peirce se funda en la utilidad. Si una expectativa o deseo es realizado, y por tanto cumplido, plantea el pragmatismo, entonces esa expectativa es verdadera. Por otro lado,

²⁵⁸ Horkheimer, M. *Crítica a la Razón Instrumental*. Ed. Sur. 1969. Pág. 87.

²⁵⁹ Horkheimer, M. *Crítica a la Razón Instrumental*. Ed. Sur. 1969. Pág. 87

²⁶⁰ Horkheimer, M. *Crítica a la Razón Instrumental*. Ed. Sur. 1969. Pág. 88.

²⁶¹ Horkheimer, M. *Crítica a la Razón Instrumental*. Ed. Sur. 1969. Pág. 90.

²⁶² Horkheimer, M. *Crítica a la Razón Instrumental*. Ed. Sur. 1969. Pág. 92.

²⁶³ El pragmatismo es una corriente filosófica surgida a fines del siglo XIX en EEUU cuyas características fundamentales son el modo en que accede a la verdad y el significado de las cosas. El significado de algo lo comprendemos por las consecuencias de una acción. Por lo tanto, niega la existencia a priori de un significado, por ejemplo, la verdad, y con ello la relación entre sustancia y sujeto, entre potencialidad y actualización, propia de la filosofía occidental.

sustituyó la lógica de la verdad por la probabilidad. “Pues si un concepto o una idea son significativos sólo en razón de sus consecuencias, todo enunciado expresa una esperanza con mayor o menor grado de probabilidad.”²⁶⁴. La probabilidad de ocurrencia anuncia la verdad de una expectativa o hipótesis. Pero esto implica también algo esencial a este punto de vista: la predicción. Ésta tiene una importancia capital no sólo en el cálculo de la probabilidad, sino de todo pensar. “El pragmatismo refleja una sociedad que no tiene tiempo de recordar ni de reflexionar... Al igual que la ciencia, la filosofía misma se convierte “no en una visión contemplativa del existir o un análisis de lo que pasó y está liquidado, sino en una perspectiva de posibilidades futuras que tiende al logro de lo mejor y a la prevención de lo peor” La probabilidad o... la calculabilidad sustituye a la verdad”²⁶⁵

Esta sustitución da cuenta cómo los criterios y dominios de la ciencia se traspasan a la filosofía para evaluarla, y luego para excluirla. El mismo Peirce declara que el método pragmático “... no es otro sino aquel método experimental por el que todas las ciencias exitosas alcanzaron los grados de certidumbre que hoy le son propias en lo particular.”²⁶⁶. En esta misma línea, también sostendría que el “sentido racional de una palabra” se expresa en la influencia imaginable en la conducta y, prosigue, sólo un comportamiento puede ser provocado por un experimento y esto lo podríamos saber siempre y cuando determinemos los “...fenómenos experimentales imaginables implicados por la afirmación o negación del concepto.”²⁶⁷ El problema estriba en poder determinar qué son los fenómenos imaginables, cuando están sujetos a la experimentación al igual que todo concepto. En efecto, el pragmatismo intenta traducir toda comprensión al comportamiento, o en otros términos, “...es una actividad práctica que se diferencia de la intelección teórica, la cual... es sólo un nombre dado a sucesos físicos o no significa sencillamente nada.”²⁶⁸. Horkheimer resalta el modo en que el pragmatismo reduce el concepto de experiencia. La experiencia es ejemplarmente el experimento, agregamos, de laboratorio. Este tipo de experiencia tiene como resultado respuestas concretas para preguntas concretas, las que resuelven problemas concretos de individuos o comunidades. Si la respuesta resuelve la pregunta, entonces es verdadera. Esta reducción implica también tratar cada “objeto de investigación” como “cosa”, igualándose bajo el principio de la equivalencia, del mismo modo que para esta forma de razón subjetiva responde al tipo de exigencia de la Sociedad Industrial Avanzada.

“El pragmatismo al intentar la conversión de la física experimental en el prototipo de toda ciencia y el modelamiento de todas las esferas de la vida espiritual según las técnicas de laboratorio, forma pareja con el industrialismo moderno, para el que la fábrica es el prototipo del existir humano, y que modela todos los ámbitos culturales según el ejemplo de la producción en cadena sobre una cinta sin fin o según una organización oficinesca racionalizada.”²⁶⁹

²⁶⁴ Horkheimer, M. Crítica a la Razón Instrumental. Ed. Sur. 1969. Pág. 53.

²⁶⁵ Horkheimer, M. Crítica a la Razón Instrumental. Ed. Sur. 1969. Pág. 55.

²⁶⁶ Horkheimer, M. Crítica a la Razón Instrumental. Ed. Sur. 1969. Pág. 58.

²⁶⁷ Horkheimer, M. Crítica a la Razón Instrumental. Ed. Sur. 1969. Pág. 58.

²⁶⁸ Horkheimer, M. Crítica a la Razón Instrumental. Ed. Sur. 1969. Pág. 59.

²⁶⁹ ***Horkheimer, M. Crítica a la Razón Instrumental. Ed. Sur. 1969. Pág. 61.***

III.5.- Razón Formal y a priori tecnológico: en torno a la razón positiva y el tratamiento del lenguaje o la filosofía

Marcuse va a enfatizar, siguiendo el razonamiento del capítulo anterior, los aspectos afirmativos de la Razón, a la cual denomina *razón positiva o tecnológica*, en tanto es afirmativa de la realidad quedando anulada la negatividad de ella, y a su vez, siendo proyectada en el proyecto de tecnologización de la Sociedad Industrial Avanzada, por lo cual, *la razón misma devendría ideología*. A continuación revisaremos los argumentos que desarrolla el autor, partiendo por una reconstrucción de la razón misma.

Si bien, plantea, habría continuidad entre la sociedad pre-tecnológica con la tecnológica, vale decir, aquella organización social en la cual se desarrolló la posibilidad de su superación mostrando esta alternativa en la negatividad tal como lo había desarrollado la Razón Filosófica, la sociedad tecnológica estaría cambiando las bases mismas de tal racionalidad. Llama sociedad tecnológica, a aquella organización social que se proyecta en base a la matematización de la realidad extendiendo su dominio sobre la naturaleza de manera eficaz, al igual que el dominio del hombre. “El cerrado universo operacional de la sociedad industrial avanzada, con su aterradora armonía entre la libertad y la opresión, la productividad y la destrucción, el crecimiento y la regresión es prefigurado en esta idea de

la razón como un proyecto específico.”²⁷⁰ Al preguntarse sobre este cambio en la Razón misma, plantea que el conflicto ya se observa en las tendencias del pensamiento griego al confrontarse la lógica dialéctica en Platón con el Organon Aristotélico. En la filosofía griega habría una relación sustancial entre verdad y ser, siendo la Razón aquella facultad que permitiría distinguir la Verdad de lo Falso, y por lo tanto, la lógica y sus proposiciones serían *modos del ser*. No sólo hay un modo de pensamiento adecuado en el pensamiento lógico, sino además, al ser lógico es verdadero señalando una Verdad Ontológica. En seguida, en tanto es mejor ser que no-ser, la verdad aparece como valor, en tanto la verdad es el ser mismo. El no-ser “...no es simplemente la nada: es una potencialidad y una amenaza del ser: la destrucción. La lucha por la verdad es una lucha contra la destrucción, a favor de

la “salvación” (‘’) del ser...”²⁷¹ . Por lo tanto, la lucha por la verdad es un problema que atañe directamente a la existencia humana, en la medida en que es un modo del ser, y la destrucción de éste, es también la destrucción de la humanidad. “Si el hombre ha aprendido a ver y saber lo que realmente es, actuará de acuerdo con la verdad. La epistemología es en

sí misma ética, y la ética epistemología.”²⁷² Por otro lado, la Razón Filosófica es parte de un mundo antagónico, nos dice Marcuse, que conserva a aquel en la estructura de la Razón, no sólo como pensamiento, sino como categorías ontológicas. El universo griego está roto en sí mismo, lo que se expresa en el pensamiento bidimensional. De ahí las categorías de apariencia y realidad, falso y verdadero, entre otras. Al ser parte del mundo, la filosofía está enraizada entre la teoría y la praxis mostrando las condiciones y horizontes donde el hombre y cada cosa se encontraría o realizaría su ser, esto es, tomando la forma del ser y su contenido en una existencia real y efectiva: “ser en sí mismo” o “como sí mismo”. “Ser en sí mismo” no depende de otra cosa externa a sí para afirmar lo que es. O a la inversa, en

²⁷⁰ Marcuse, H. El hombre unidimensional. Ed. Seix Barral. 1970. Pág. 152.

²⁷¹ Marcuse, H. El hombre unidimensional. Ed. Seix Barral. 1970. Pág. 153.

²⁷² Marcuse, H. El hombre unidimensional. Ed. Seix Barral. 1970. Pág. 153.

tanto el ser aún es parte de la contradicción, la razón juzga la realidad en su negatividad, en un modo en que no corresponde al ser y por tanto estaría en falta, en no-ser.

El pensamiento científico y su racionalidad, ha roto la unión entre juicio de valor y análisis "...porque se vio cada vez mejor que los valores filosóficos no guiaban la

organización de la sociedad ni la transformación de la naturaleza..."²⁷³. Sin embargo, Marcuse observa que la tendencia de la razón de desprenderse de la realidad, anulándose como categoría ontológica, comienza con la lógica en el *Organon* de Aristóteles. Éste llama logos apofántico, a un modo particular del logos en tanto comunicación. Sobre la base del juicio de afirmación, negación o contradicción, la filosofía aristotélica establece "formas puras" de la lógica convirtiéndose en lógica formal, aún como categoría ontológica, tal como Husserl lo señala críticamente, según Marcuse. Las categorías lógicas del *Organon* pasarán a la época moderna desde Bacon hasta el positivismo lógico en una continua depuración de sus rasgos ontológicos para dejar su sentido puramente formal. "El juicio que se hace de la realidad dada es reemplazado por proposiciones que definen las formas generales

de pensamiento, objetos de pensamiento y relaciones entre pensamientos y objetos."²⁷⁴ Con este reemplazo, se escinde la epistemología de la ética, y con ello las relaciones entre ser y no ser, potencialidad y actualidad, verdad y falsedad "...deja de ser una preocupación existencial; es más bien un problema de filosofía pura."²⁷⁵

La lógica formal, y su des-ontologización, llega a constituirse en un primer momento de la racionalidad científica. El paso entre racionalidad científica a la racionalidad tecnológica aún requiere, sin embargo, "...un grado mucho más alto de abstracción y matematización

para ajustar las formas de pensamiento a la racionalidad tecnológica."²⁷⁶ La lógica formal, sea esta la antigua o la moderna, como la trabajada en la axiomática por el Positivismo Lógico, construyeron un "orden universalmente válido", propio del pensamiento abstracto y neutral en relación a sus contenidos. De este modo los términos que resistían a esta organización lógica, quedaron relegados como contradicción separándose del pensamiento objetivante y calculante; separándose así, en último término, el pensamiento de la existencia y de la realidad humana. Lo universal al volverse abstracto en la lógica formal, deja al pensamiento de la existencia como algo subjetivo y particular, como un asunto privado, señala Marcuse. Continúa y plantea que esta separación entre pensamiento y existencia, al contrario de lo que sucede en el pensamiento dialéctico, implica también la escisión entre ser y deber, entre la verdad y la virtud, entre la epistemología y la ética. La esfera de los valores aparece así separada de la verdad, y por tanto, tal esfera, queda limitada a ser un problema individual. "Fuera de esta racionalidad, se vive en un mundo de valores y los valores separados de la realidad objetiva se hacen subjetivos. La única manera de rescatar alguna validez abstracta... parece ser una sanción metafísica (ley divina

y natural). Pero tal sanción no es verificable y por tanto no es realmente objetiva."²⁷⁷ Al perder objetividad, según los criterios demarcatorios de la racionalidad científica, carece de realidad efectiva. Sin ese vínculo con la realidad, la razón filosófica se vuelve espuria.

²⁷³ Marcuse, H. *El hombre unidimensional*. Ed. Seix Barral. 1970. Pág. 154.

²⁷⁴ Marcuse, H. *El hombre unidimensional*. Ed. Seix Barral. 1970. Pág. 163.

²⁷⁵ Marcuse, H. *El hombre unidimensional*. Ed. Seix Barral. 1970. Pág. 164.

²⁷⁶ Marcuse, H. *El hombre unidimensional*. Ed. Seix Barral. 1970. Pág. 165.

²⁷⁷ Marcuse, H. *El hombre unidimensional*. Ed. Seix Barral. 1970. Pág. 174.

En el desarrollo de esta tendencia, Marcuse señala paradojas a las que llega esta racionalidad. Ha mostrado cómo la razón deviene razón calculante, dejando fuera de su dominio, en este caso, fuera del dominio de la verdad y el mundo matematizado que proyecta, el campo de los valores y los ideales sociales. Sin embargo, la misma razón calculante, objetivante, introduce de manera palmaria a la subjetividad, tal como lo muestra el desarrollo de la reflexión en la ciencia del siglo XX. “Este largo proceso empieza con la algebrización de la geometría, que reemplaza las figuras geométricas visibles con puras operaciones mentales... La misma noción de una sustancia objetiva, dispuesta contra el

²⁷⁸ sujeto, parece desintegrarse.”²⁷⁸, lo que tendería al idealismo, en tanto la estructura de la materia cobraría existencia desde y con el sujeto, y no en su oposición, como había sido la relación clásica en la filosofía. Se apoya, considerando las diferencias en Born, Heisenberg, Reichenbach, entre otros. La conclusión que plantea es que la reflexión más importante de la física y la ciencia del siglo XX, consideraría al objeto y su realidad de un modo distinto con una implicancia y cambio metodológica fundamental. Se pasará del *¿qué es?*, una pregunta llena de implicancias ontológicas al *¿cómo es?*. Así se acentúa el paso entre la reflexión metafísica al pensamiento funcional; también, al definir el campo operacional y establecer una certeza práctica, deja fuera todo aquello que no cabe dentro de la definición operacional. “En otras palabras... la transformación del hombre y la naturaleza no tiene otros límites objetivos que aquellos que ofrece la facticidad bruta de la materia, su resistencia

no domada al conocimiento y al control.”²⁷⁹ La hipótesis de Marcuse es que en este cambio de la metafísica a la funcionalidad de la razón, se articula un *a priori instrumental* que “...predetermina la experiencia, proyecta la dirección de esa transformación de la

naturaleza, organiza la totalidad.”²⁸⁰, operando como presupuesto tanto de la reflexión como de la práctica científica. Lo denomina como *a priori tecnológico*, observando en él una nueva organización de la razón, del conocimiento, de la epistemología y la ética. Si anteriormente la ontología trabajaba con la tensión entre sujeto y objeto, en él estaba implicada la contradicción entre naturaleza, historia y filosofía, la racionalidad científica ha debilitado esa contradicción no por decisiones individuales de la comunidad científica. Más bien, a través de ella se expresa un requerimiento de las exigencias de la Sociedad Industrial Avanzada, en donde la tecnología, que es más que ciencia aplicada tal como hemos mostrado, aparece determinando a la Razón que la fundaba cerrando todo aquello que era parte de la Razón, a excepción de aquello que era parte del mundo, pero no del mundo fáctico e instrumental. La Razón deviene tecnología, la tecnología proyecto histórico, y en el contexto del mundo no reconciliado, *la razón tecnológica aparece como ideología*, en tanto imprime un sello a la realidad cerrándolo y afirmando el mundo social dejando fuera la contradicción en el concepto que es el único capaz de dar cuenta de él a nivel teórico.

“El a priori tecnológico es un a priori político, en la medida en que la transformación de la naturaleza implica la del hombre y que las creaciones del hombre salen de y vuelven a entrar en un conjunto social... (Si bien) el modo social de producción y no la técnica es el factor histórico básico... cuando la

²⁷⁸ Marcuse, H. El hombre unidimensional. Ed. Seix Barral. 1970. Pág. 175.

²⁷⁹ Marcuse, H. El hombre unidimensional. Ed. Seix Barral. 1970. Pág. 178.

²⁸⁰ Marcuse, H. El hombre unidimensional. Ed. Seix Barral. 1970. Pág. 179.

técnica llega a ser la forma universal de la producción material, circunscribe toda una cultura, proyecta una totalidad histórica: un “mundo”²⁸¹

Este a priori tecnológico estaría también presente en el modo en que se trata al *lenguaje como instrumento*²⁸²,

es decir, la tecnología también se proyectaría sobre el lenguaje siendo ese a priori un criterio demarcatorio y normativo respecto a lo que es y no es, lo que puede nombrar y no el lenguaje, pero al mismo tiempo, lo que se pierde es lo que el lenguaje filosófico puede comprender de la realidad y transformar. Autores que Marcuse observa y crítica con fuerza son Wittgenstein, Austin, Russell, pero en general el tratamiento del lenguaje realizado por la filosofía analítica, pudiendo extenderse la crítica a la Tradición Heredada. Lo que aborrece este tipo de tratamiento del lenguaje es la trasgresión. “La reducción casi masoquista del lenguaje a lo humilde y lo común se hace un programa... Debemos “acogernos a los sujetos de nuestro pensamiento cotidiano y no desviarnos e imaginar que debemos describir sutilezas extremas...”... El pensamiento no sólo es encerrado en la camisa de fuerza del uso común, sino que también se le ordena no

hacer preguntas ni buscar soluciones más allá...”²⁸³ de las que aparecen en la inmediatez. El problema no es el uso común. Es decir, el uso común de las palabras y los significados caben dentro de un análisis filosófico o puede ser objeto de interrogación filosófica, señala Marcuse. Sin embargo, lo que interesa del uso común, para el análisis filosófico es aquello que la palabra cotidiana *no revela y mantiene oculto*. Ese análisis descubre “...la historia en el habla cotidiana como una oculta dimensión del significado: el mando de la sociedad sobre

el lenguaje.”²⁸⁴, es decir, el análisis filosófico del lenguaje descubre su negatividad en lo positivo. En su lugar, la filosofía analítica se centraría en clarificar el sentido de los conceptos en el aspecto positivo del lenguaje, depurando al pensamiento y su expresión de aquello que lo ensucia y confunde. Sin embargo, aquellas ilusiones, confusiones, contradicciones y transgresiones del pensamiento, no son “...transgresiones metafísicas más allá de los límites del conocimiento posible, sino que sirven para abrir un campo de conocimiento más allá del sentido común y la lógica formal.”²⁸⁵

En seguida, Marcuse se pregunta por los presupuestos del lenguaje que se manifiesta a través de la investigación de la filosofía analítica, y que son los que ella misma no da cuenta. Esos presupuestos lo pone en el contexto del habla. Ese contexto es el de una experiencia fracturada aún por “...las cámaras de gas y los campos de concentración, el de Hiroshima y Nagasaki, el de los Cadillacs americanos y los Mercedes alemanes, el del Pentágono

y el Kremlin... el del lavado del cerebro y las matanzas.”²⁸⁶ Una experiencia que se manifiesta en un mundo no pacificado y lleno de contradicciones y un universo del discurso reificado. Así, sin dar cuenta ni comprender el contexto reificante presente en el análisis de los significados, las proposiciones lógicas o matemáticas, el uso del discurso, pierde la clave de su propio análisis, dejándolas fuera y ajena de su campo de trabajo. “Y debe

²⁸¹ Marcuse, H. *El hombre unidimensional*. Ed. Seix Barral. 1970. Pág. 181.

²⁸² Esta observación sobre el lenguaje y su compromiso ontológico también está presente en la investigación realizada por Feyerabend. Véase capítulo II.3.-

²⁸³ Marcuse, H. *El hombre unidimensional*. Ed. Seix Barral. 1970. Pág. 200.

²⁸⁴ Marcuse, H. *El hombre unidimensional*. Ed. Seix Barral. 1970. Pág. 209.

²⁸⁵ Marcuse, H. *El hombre unidimensional*. Ed. Seix Barral. 1970. Pág. 209.

²⁸⁶ Marcuse, H. *El hombre unidimensional*. Ed. Seix Barral. 1970. Pág. 208.

permanecer ajeno a él porque el método adoptado por esta filosofía desacredita o “traduce” los conceptos que pueden guiar la comprensión de la realidad establecida en su estructura irracional y represiva. Los conceptos del pensamiento negativo. La transformación del pensamiento crítico en positivo tiene lugar principalmente en el tratamiento terapéutico de

los conceptos universales”²⁸⁷ y la filosofía, plantea Marcuse, nunca ha tenido esa finalidad ortopédica, médica o terapéutica como se la observa en el neopositivismo y la filosofía analítica. Clarificar, formalizar o describir empíricamente los universales de la libertad, la verdad, la belleza o una sustancia, significa efectivamente eliminar la metafísica porque ella habla otro lenguaje y por tanto, su palabra silenciada, no logra ser escuchada.

Más aún, para el análisis de significado, plantea Marcuse, habría que contemplar un universo multidimensional en tanto todo significado “...participa de varios “sistemas”²⁸⁸ interrelacionados, extendidos unos sobre otro y antagónicos²⁸⁹. Así distingue tres momentos contextuales en que se hace efectivo un significado y participa a un tiempo de cada uno de ellos: un proyecto individual realizado en un tiempo y con una finalidad específica. Un momento supraindividual en donde habría que establecer ideas, valores, objetivos donde el proyecto individual se encuentra implicado y encuentra marcos de validez de lo planteado. Un momento global que contempla a una sociedad particular “...que en sí misma integra diferentes e incluso conflictivos proyectos individuales y supra-individuales.”²⁸⁹

Por último, si bien el neopositivismo traduce lo bidimensional del lenguaje y su experiencia implicada a un tratamiento terapéutico y unidimensional, la comprensión entre seres humanos, plantea Marcuse, se realiza en esos intersticios oscuros y ambiguos del lenguaje. Y efectivamente requiere ser clarificado, tanto esos intersticios, sus ambigüedades, como también las posibilidades que esconde. Hechas las críticas al neopositivismo se comprenderá que tal clarificación requiere de otros fundamentos y metodologías. Esos fundamentos están aún presentes en una *tarea inacabada* de la propia filosofía en la medida en que “...libera al pensamiento de la esclavización por parte del universo establecido del discurso y la conducta...”. La filosofía es ideología, “... y este carácter ideológico es el destino mismo de la filosofía, un destino que ningún científicismo y positivismo pueden superar... Entonces, la política aparecería en la filosofía... como el intento de sus conceptos por comprender la realidad sin mutilarla.”²⁹⁰

III.6.- Un lugar para la filosofía crítica y la crítica filosófica: entre el conocimiento y la historicidad

Hay una tensión evidente entre el programa de la Teoría Crítica anterior a los años 40 y lo que continúa posteriormente. De un lado hemos reconstruido el proyecto primero acudiendo al discurso inaugural que promulga Horkheimer cuando asume la dirección del instituto en

²⁸⁷ Marcuse, H. El hombre unidimensional. Ed. Seix Barral. 1970. Pág. 210.

²⁸⁸ Marcuse, H. El hombre unidimensional. Ed. Seix Barral. 1970. Pág. 224.

²⁸⁹ Marcuse, H. El hombre unidimensional. Ed. Seix Barral. 1970. Pág. 224.

²⁹⁰ Marcuse, H. El hombre unidimensional. Ed. Seix Barral. 1970. Pág. 227.

1931 y los planteamientos en su texto *Teoría Crítica y Teoría Tradicional*. El texto *Dialéctica de la Ilustración* muestra una aporía de la razón quedando presa de sus propias tendencias que la llevaron, en su devenir con el desarrollo social, a la formalización de la razón, es decir, a pasar desde la razón objetiva a la razón subjetiva. Este cambio, que tiene implicancias muy sombrías en la *Dialéctica de la Ilustración*, y que según Habermas, se continuaría en el desarrollo de la Teoría Crítica, merece una atención particular. Primero por las propias advertencias en el prólogo al texto que los mismos autores señalan. Segundo, por el texto escrito por Horkheimer en la misma época *Crítica a la Razón Instrumental u Ocaso de Razón*, en el cual, hay la distinción entre la razón objetiva y la subjetiva o instrumental, dando cuenta que el cambio entre estos tipos de razón se debe a un cambio en la realidad social e histórica, y por tanto, si bien hay una situación de irreversibilidad, la alternativa está proyectada hacia el futuro, porque hay una relación interna entre razón e historia, algo que se descentra según nuestra tesis, en la *Dialéctica de la Ilustración*. Dicho de otra manera, no es suficiente volver a la razón objetiva y dejar de lado la subjetiva por ser mera ideología. Sin embargo la historia se mueve en el campo de la libertad determinada. Algo de este tenor encontramos en el análisis crítico que hace Marcuse en torno a la razón tecnológica y a las características de unidimensionalidad. En este apartado desarrollaremos algunas de las características de la razón sustantiva y las posibilidades de análisis y crítica que aún le queda en el marco de los cambios contemporáneos, según Horkheimer y Marcuse²⁹¹.

Para Horkheimer, la *razón objetiva* es aquella que considerando lo real y sus fundamentos interroga y aboga por la realización de los fines del ser, y por tanto, de la humanidad²⁹². Las cualidades fundamentales de la razón objetiva se habrían elaborado, no sin tensiones internas, en los sistemas de Platón y Aristóteles, en la Escolástica y en el Idealismo Alemán. La razón objetiva contemplaba la consideración de todo lo existente dentro de un sistema total implicando también, al hombre y sus fines; su grado de racionalidad, se medía por la relación armónica entre el particular y la totalidad. “Tal concepto de la razón no excluía jamás a la razón subjetiva, sino que la consideraba una expresión limitada y parcial de una racionalidad abarcadora, vasta, de la cual se deducían criterios aplicables a todas las cosas y a todos los seres vivientes...”²⁹³ y de esta manera ponía su acento en los fines más que en los medios. “La ambición más alta de este modo de pensar consistía en conciliar el orden objetivo de lo “racional”, tal como lo entendía la filosofía, con la existencia humana, incluyendo el interés y la autoconservación.”²⁹⁴. En efecto, la razón objetiva supone estar en condiciones de descubrir “...una estructura del ser fundamental o universal y deducir de ella una concepción del designio humano... Se oponían a toda teoría epistemológica que redujera la base objetiva a un caos de datos

²⁹¹ El caso de Adorno no ha sido considerado en este apartado ya que si seguimos la argumentación de Habermas en su Teoría de la Acción Comunicativa, a partir de la interpretación de la Dialéctica de la Ilustración, es sostenible que el desarrollo que hace Adorno, y que observamos en la interpretación de la dialéctica hegeliana en su Dialéctica Negativa, es un intento metódico de evitar caer en lo que comprende por identidad, en tanto identidad subsume el momento de la diferencia y por tanto cae en el sistema totalitario. Cita. Por otro lado, podemos dudar de la correcta interpretación que hace Adorno de la dialéctica. Véase Pérez, C. Sobre Hegel. Ed. Palinodia. 2005. Capítulo 1: Los mitos; así también, un comentario menos específico sobre el error de la interpretación de Adorno sobre los momentos de la dialéctica está en Dri, R. La Fenomenología del Espíritu de Hegel. Ed. Biblos. 1996. Capítulo X: La conciencia desgraciada.

²⁹² Para una contextualización argumentativa de la razón objetiva y su relación con la razón subjetiva, Véase el Capítulo III: Aspectos Específicos de la Crítica Epistemológica en la Escuela de Frankfurt.

²⁹³ Horkheimer, M. Crítica a la Razón Instrumental. Ed. Sur. 1969. Pág. 90. Pág. 16.

²⁹⁴ Horkheimer, M. Crítica a la Razón Instrumental. Ed. Sur. 1969. Pág. 90. Pág. 17.

descoordinados y que convirtiese el trabajo científico en mera organización, clasificación o cálculo de tales datos.”²⁹⁵.

En ese mismo sentido, Marcuse desarrolla lo que sería un equivalente a la razón objetiva, bajo el nombre de dialéctica y negatividad, enfatizando estos aspectos de la razón occidental. “En la ecuación Razón = Verdad = Realidad, que une los mundos subjetivo y objetivo en una unidad antagónica, la razón es el poder subversivo, en tanto y sólo si, es el “poder de lo negativo” que establece, como razón teórica y práctica, la verdad para los hombres y las cosas; o sea, las condiciones dentro de las que los hombres y las cosas llegan a ser lo que son realmente”²⁹⁶. Por tanto, la razón tiene un estatuto sustantivo. “El intento de mostrar que esta verdad teórica y práctica no es una condición subjetiva sino objetiva fue la preocupación original del pensamiento occidental y el origen de su lógica... como la forma de pensamiento apropiada para aprehender lo real como racional.”²⁹⁷

Si bien la tesis *lo real es racional* es algo que se puede rastrear, tal como señala Marcuse, en la filosofía occidental, aparecería desarrollada y comprendida de manera radical en la filosofía hegeliana. La filosofía de Hegel, desarrollada en un contexto de transformaciones esenciales para occidente, implica la reflexión sobre el sujeto y la sustancia de mera interna, y por tanto, la razón adquiere una sustantividad radical. Si es verdad que la razón conoce y aprehende lo real, lo real puede llegar a ser adecuado respecto a los ideales de la razón y del ser, dentro de lo cual, el despliegue de las potencialidades humanas en un mundo reconciliado se impone como imperativo, y justamente es tarea de la filosofía mostrar esa posibilidad. El conocimiento es un modo del ser y del provenir. “La idea de la “sustancia como sujeto” concibe la realidad como proceso dentro del cual todo ser es la unificación de fuerzas contradictorias. “Sujeto” denota no sólo el ego epistemológico o conciencia, sino también un modo de existencia...”²⁹⁸ Es el hombre en su relación con la naturaleza el único ser que está en condiciones ontológicas de comprender-se y por tanto de autodeterminarse. Su existencia misma es el proceso de actualizar sus potencialidades, de configurar su vida de acuerdo con las nociones de la razón. Encontramos aquí la categoría más importante de la razón, a saber, la libertad²⁹⁹. De esta manera, la razón y el sujeto se realizan en la libertad, y la libertad define la existencia misma del individuo. Esa exigencia, en tanto es razón sustantiva y comprensiva para el hombre, fuerza a la adecuación del mundo a ese ideal de la razón, quedando el ideal, inscrito en un proyecto histórico determinado. El ideal bajo este contexto filosófico, es una posibilidad ontológica e histórica. La razón “...aparece en la lucha constante del hombre por comprender lo que existe y por transformarlo de acuerdo con la verdad comprendida. La razón es también una fuerza histórica. Su realización se cumple como un proceso en el mundo espacio temporal, y es, en última instancia, toda la historia de la humanidad.”³⁰⁰

En esta misma línea de razonamiento, Marcuse interpreta la filosofía griega, en donde el ser finito al estar sujeto a cambio es corrupción, y plantea que “está cubierto de negatividad”, y por lo tanto, su ser no es verdadero, porque en la corrupción hay “la dolorosa” diferencia entre potencialidad y actualidad, señalando que hay un mundo que aún no ha

²⁹⁵ Horkheimer, M. Crítica a la Razón Instrumental. Ed. Sur. 1969. Pág. 90. Pág. 23.

²⁹⁶ Marcuse, H. El hombre unidimensional. Ed. Seix Barral. 1970. Pág. 151.

²⁹⁷ Marcuse, H. El hombre unidimensional. Ed. Seix Barral. 1970. Pág. 151.

²⁹⁸ Marcuse, H. Razón y revolución. Ed. Alianza. 1993. Pág. 14.

²⁹⁹ Marcuse, H. Razón y revolución. Ed. Alianza. 1993. Pág. 15.

³⁰⁰ Marcuse, H. Razón y revolución. Ed. Alianza. 1993. Pág. 16.

superado la emergencia de la necesidad desde la instauración de la libertad. En la filosofía griega habría dos formas de negación necesarias de integrar en la realización de la razón en lo real: Logos y Eros. Estos modos de negatividad son también modos de conocimiento y de razón y por tanto abogan por salir de lo contingente y hacer real lo universal. Así “...el conocimiento erótico tanto como el lógico rompe el lazo de la realidad establecida y contingente, y lucha por una verdad incompatible con ella... Logos y Eros son en sí mismos la unidad de lo positivo y lo negativo, la creación y la destrucción...”³⁰¹ Toda forma del ser, en su aspecto lógico y deseante busca su actualidad en el *gozo del ser*. Más aún, la existencia humana, que está arrojada en una posición particular en tanto ser racional y comprensivo, si es que vive fuera del gozo del ser, es una realidad falsa, incompleta, corrupta. Es una existencia que habita un mundo en el cual hay determinación desde la necesidad, y por tanto, libertad no realizada, siendo un medio para la existencia más que un fin en sí mismo. “Ser medio para...”, “ser instrumento de...” señala un modo falso de existencia. En la interpretación del Menón de Platón, Marcuse alude a esto, planteando por un lado, que el esclavo es capaz de comprender gracias al filósofo la verdad universal, por ejemplo, el axioma geométrico, que refleja la verdad más allá de la corrupción. Sin embargo, el esclavo sólo accede al modo de ser de la verdad en el pensamiento, y no al momento de la realización de esa verdad por la manera en que vive: es esclavo. En tanto esclavo tiene obturado el *goce del ser*, ya que la organización social, en la cual hay hombres libres, mujeres y esclavos, impide que lo real devenga racional de manera universal. De esto hace una generalización “...esta forma de existencia está cerrada al esclavo, y a cualquiera que tiene que pasarse la vida trabajando para satisfacer las necesidades de la vida... si los hombres ya no tienen que gastar su vida en el reino de la necesidad, la verdad y la verdadera existencia serán en un sentido estricto y real *universales*.”³⁰²

Aparece así el problema de los universales en la dialéctica sujeto – objeto. Los universales como la Libertad, la Belleza, la Verdad, aparecen interpretados en el trabajo de la Filosofía Occidental como categorías ontológicas, o también, como Razón Objetiva que atañe al ser y al acaecer. Su relación con las determinaciones históricas se enmarcan en el reino de la posibilidad. Es en la existencia humana y su facticidad a través del acaecer social donde los *universales estarían llamados pasar a de la potencia a la actualidad, del concepto a su realización*. Es respecto a esa falta de realización que la filosofía entra en contradicción con ella misma y se escinde de la realidad, y a su vez, encuentra el derecho a su existencia.

“La filosofía vislumbra la igualdad del hombre, pero, al mismo tiempo, se somete a la negación de hecho de esa igualdad... la barrera histórica detiene y deforma la búsqueda de la verdad; la división social del trabajo...(impide) alcanzar la dignidad de una condición ontológica. Si la verdad presupone la liberación de la necesidad y si esta liberación es, en la realidad social, la prerrogativa de la minoría, la realidad permite tal verdad sólo como una aproximación y para un grupo privilegiado.”³⁰³

Aproximación limitada para aquellos que pueden acercar la producción de la vida con los universales de la razón. La filosofía tiene ese límite histórico, pero al mismo tiempo conserva

³⁰¹ Marcuse, H. El hombre unidimensional. Ed. Seix Barral. 1970. Pág. 151.

³⁰² Marcuse, H. El hombre unidimensional. Ed. Seix Barral. 1970. Pág. 157.

³⁰³ **Marcuse, H. El hombre unidimensional. Ed. Seix Barral. 1970. Pág. 157.**

a su modo, por ello, la verdad.³⁰⁴ Ese es el límite al mismo tiempo del Idealismo Alemán y de uno de sus pensadores más radicales como Hegel en tanto comprende, en su sistema filosófico, la relación interna entre epistemología y filosofía política, entre verdad y ética, ser y deber, desarrollando una ontología histórica concreta en donde el sujeto estaba llamado a transformar la realidad social. Así también, es ese llamado el que queda encerrado en la idea, tal como lo interpretara Marx estableciendo el modo de ligarlo a la realidad social. En ese límite del Idealismo Alemán, surge la posibilidad de desarrollar la Teoría Crítica, más aún, marca el paso de la filosofía a la teoría social en el siglo XIX. “Hegel fue el último en interpretar el mundo como razón, sometiendo tanto la historia como la naturaleza a las normas del pensamiento y de la libertad... Al mismo tiempo... reconocía en el orden político y social que el hombre había alcanzado, la base sobre la que habría de realizarse la razón. Su sistema condujo a la filosofía al umbral de su propia negación...”³⁰⁵

Es en este contexto que aparece en tensión las tareas de la filosofía, y también la filosofía del conocimiento. Horkheimer lo plantea con toda claridad en su *Crítica a la Razón Instrumental* al observar la situación paradójica a la que llega la razón instrumental. El mismo intento de someter a la naturaleza al dominio de la ciencia, llevó a ésta a escindirse de la filosofía occidental, dejándola posteriormente al margen de todo conocimiento verdadero. El sujeto del conocimiento en ese desarrollo quedó atrapado en su propia red: pasó de ser un sujeto bidimensional a la “...condición de mero instrumento de represión.”³⁰⁶ y el pensar filosófico siguió ese mismo rumbo, tal como lo atestigua la Tradición Heredada de la epistemología y también el Historicismo, inclusive en sus posturas más críticas³⁰⁷. A propósito de lo anterior, Horkheimer otorga un lugar a la conciencia filosófica. Plantea: “...una conciencia filosófica de tales procesos puede ayudar a modificar el rumbo de éstos.”³⁰⁸ Más aún, sostiene que las condiciones materiales estarían dadas y el problema estaría dado por la “conciencia filosófica” que tendrían los propios individuos.

Uno de los derroteros consiste en volver a plantear la pregunta filosófica por el concepto, teniendo que seguir una vía distinta a la que ocupa el habla cotidiana y el lenguaje formalizado de las ciencias. El hilo conductor, según Horkheimer, es volver a fundamentar los conceptos generales del pensamiento. “Toda noción debe ser contemplada como un fragmento de una verdad que lo involucra todo y en la cual la noción alcanza su verdadero significado. Ir construyendo la verdad a partir de tales fragmentos constituye precisamente la tarea más importante de la filosofía.”³⁰⁹ En esta tarea, no hay una *vía regia* para llevarla a cabo. Sin embargo, nos muestra una orientación de tal tarea en donde contempla el concepto en su desarrollo filosófico, al mismo tiempo, que en el modo concreto en que se manifestó dentro de la historia, siguiendo su estructura lógica. “Lógica, según la filosofía, es tanto lógica del objeto como del sujeto; es una teoría abarcadora de las categorías y relaciones fundamentales de la sociedad, de la naturaleza y de la historia.”³¹⁰ A partir de esto desarrolla lo problemático de reducir una noción fundamental a otra poniendo como ejemplo la relación irreductible entre espíritu y naturaleza, criticando a la postura naturalista en la

³⁰⁴ Véase Capítulo III.1.

³⁰⁵ Marcuse, H. Razón y revolución. Ed. Alianza. 1993. Pág. 249.

³⁰⁶ Horkheimer, M. Crítica a la Razón Instrumental. Ed. Sur. 1969. Pág. 171.

³⁰⁷ Véase el Capítulo II.-

³⁰⁸ Horkheimer, M. Crítica a la Razón Instrumental. Ed. Sur. 1969. Pág. 171.

³⁰⁹ Horkheimer, M. Crítica a la Razón Instrumental. Ed. Sur. 1969. Pág. 176.

³¹⁰ Horkheimer, M. Crítica a la Razón Instrumental. Ed. Sur. 1969. Pág. 177.

cual el espíritu sería algo secundario y supeditando pasivamente a la naturaleza y también critica la contrapartida idealista, en que el espíritu subsume a la naturaleza. El problema en ambos casos es que son dos nociones fundamentales, y en cuanto tales, irreductibles. Del mismo modo, la relación entre razón subjetiva y objetiva tiene que ser considerada en una relación problematizadora y no reductible. Está enmarcada en la relación sujeto – objeto. “Las dos nociones de la razón no representan dos modalidades separadas e independientes del espíritu, aun cuando su oposición exprese una antinomia real.”³¹¹ La primera, señala una tendencia estructural de la razón por controlar y dominar a la naturaleza así como también, pese a que la existencia humana requiere de tal dominio, es parte de algo que va más allá del impulso individual y egoísta de la razón. Así, su crítica apunta a mostrar los límites de cada principio guía de la Razón. Por otro lado, analiza el abismo que se separa entre ambos modos de la Razón. De este modo, la comprensión crítica cae sobre la diferencia y sobre sus lugares de efectuación común, y así la tendencia a la autoconservación de la razón subjetiva, considerada desde la razón objetiva “...significa que únicamente una definición de los fines objetivos de la sociedad que incluya la finalidad de la autonconservación del sujeto, el respeto de la vida individual, merece ser llamada objetiva... Los sistemas metafísicos expresan...el conocimiento de que la autoconservación sólo puede ser lograda en un orden supraindividual, vale decir mediante la solidaridad humana.”³¹² Los sistemas metafísicos son parciales aunque ellos mismos se conciben como universales, por tanto, lo que plantea Horkheimer, es que pese a ello, hay momentos de verdad por interpretar, rescatar y comprender. El desvío de la razón se debe, según el autor, a la *relación entre razón e historia o civilización*. La razón en el marco de la civilización se identificó, con una de sus tendencias: con el instrumento por medio del cual dominaría la naturaleza, y en ese momento el descubrimiento de la verdad se frustró por la vía de acceso seguida. Redujo la verdad al domino dejando de lado cómo el domino de la naturaleza se integraba en una sociedad que tuviera como principio fundante el despliegue de las potencialidades humanas, el *goce del ser*, Eros y Logos en una convivencia común y sin supeditación, tal como lo sugiere Marcuse.

Marcuse, por su parte, da cuenta de la función histórica de la filosofía en el razonamiento que hace sobre los conceptos *universales*. Por un lado, ya hemos revisado los principales puntos de la crítica que realiza a los supuestos de la filosofía positivista y analítica en el tratamiento de los universales y lo que implica ello para el estatuto de la Razón. Por otro, ha criticado también el decurso que ha tenido la dialéctica en el marxismo soviético, en donde ha seguido con otros términos, el mismo destino de la Razón Filosófica bajo el contexto de la Sociedad Industrial Avanzada: la formalización de la razón y la escisión de su base ontológica, y por tanto, de su historicidad. Es decir, la razón pasa a ser razón calculante dejando fuera de su ámbito al ser, y por tanto, pierde la posibilidad de subvertirlo a él y a su acaecer en la historia³¹³. Marcuse en ese punto, establece la diferencia en el modo como comprende y trabaja el método dialéctico en Hegel y Marx del pensamiento marxista de la Unión Soviética, al cual critica. El destino trágico de la razón en el marxismo soviético lo observa en el tratamiento que hacen de la dialéctica con toda nitidez en la “...obra de Stalin *Materialismo dialéctico y Materialismo histórico*, los cuales, a su vez, no son sino una paráfrasis de las proposiciones de Engels incluidas en la *Dialéctica de la Naturaleza*. En términos de la dialéctica de Hegel y de la de Marx, tales

³¹¹ Horkheimer, M. *Critica a la Razón Instrumental*. Ed. Sur. 1969. Pág. 182.

³¹² Horkheimer, M. *Critica a la Razón Instrumental*. Ed. Sur. 1969. Pág. 184.

³¹³ Marcuse, H. *El marxismo soviético*. Ed. Alianza. 1969.

principios no son ni verdaderos ni falsos: son cáscaras vacías.”³¹⁴ Ya en Marx hay una efectuación de la dialéctica en los procesos históricos en cuanto tal. Su utilización es para comprender el devenir del capitalismo, pero al mismo tiempo sus categorías mismas son formas existenciales del ser en esa historicidad³¹⁵. En el caso del marxismo soviético se transformó a éste en una ciencia más general tal como se desarrolla en una de las fuentes más autorizadas y referida en la época como es *La Dialéctica de la Naturaleza*, de Engels, en donde se conjuga una dialéctica de y en la naturaleza en tanto científica, desligándose de la filosofía y de la historia. Así la dialéctica, “... la única “concepción científica del mundo” válida, entonces los conceptos dialécticos deberán ser validados, en primer y principal lugar, en la más científica de todas las ciencias, es decir, en la ciencia de la Naturaleza. La consecuencia es una *devalorización de la historia*.”³¹⁶, su relación con el ser y el problema de los universales arraigados en una sociedad determinada, y de esa manera, pasa a formar parte de la razón positiva, afirmativa, tecnológica. Ese destino de la razón, en su esfera da cuenta de una falsa reconciliación en una sociedad en tanto se mantuvieron las contradicciones de manera fundamental y en la vida social en los llamados socialismos reales. De fondo, tanto en su base material y en el modo de vivir en tanto existencia, los socialismos reales expresan los mismos conflictos que el capitalismo, pero además comparten el mismo horizonte. Eso es lo común de este destino de la razón en ambos territorios. En efecto, la dialéctica deviene ideología de la dominación en la interpretación del marxismo soviético, tal como sostiene Marcuse. “Lejos de significar la “detención” de la dialéctica a favor de la estabilización del nivel de desarrollo alcanzado, la reiteración de la función y contenidos humanos comunes al lenguaje y a la lógica parece estar dirigida a armonizar la ideología con la marcha hacia la “próxima etapa superior” del desarrollo... y con la política tendente a “normalizar” las relaciones Este – Oeste...”³¹⁷.

El compromiso histórico de la filosofía ha sido y sigue siendo resguardar y desarrollar los universales confrontados con la realidad empírica, intraducibles desde un trabajo del lenguaje que no sea específicamente el de la razón filosófica. Intraducibles refiere también a una inadecuación radical entre lo que señala el universal Belleza, Justicia, Felicidad, Libertad, si seguimos a Marcuse, con la estructura de la sociedad y su organización en tanto el mundo es aún un mundo contradictorio y la conciencia que lo habita es en y con ese mundo. Por eso es *conciencia desgraciada* que no logra salir de su desventura. “La irreductible diferencia entre el universal y sus particulares parece estar enraizada en la experiencia original de la inconquistable diferencia entre la potencialidad y la realidad: entre dos dimensiones de un único mundo experimentado. El universal comprende en una sola idea las posibilidades que están realizadas y al mismo tiempo detenidas en la realidad.”³¹⁸ En seguida, lo universal si bien no se adecua en el particular, está presente a su manera en él para el sujeto. Es más que el particular. Sin embargo, para el sujeto, aparece en la comprensión de aquello de lo que al particular le falta para ser lo que el universal pulsa, de ahí la negatividad. En efecto, podemos encontrar un cuerpo bello, observar un acto libre, sentir el goce de la felicidad por un momento. Pero frente a sus universales desde donde son, en esa diferencia, los particulares encuentran existencia pero además son negados. Hay algo que les falta. Esa falta, es decir, aquel concepto no realizado en la realidad, da

³¹⁴ Marcuse, H. *El marxismo soviético*. Ed. Alianza. 1969. Pág. 147.

³¹⁵ Véase Anexo N°1: Marx y el concepto de trabajo. Entre la historicidad y la ontología.

³¹⁶ Marcuse, H. *El marxismo soviético*. Ed. Alianza. 1969. Pág. 147.

³¹⁷ Marcuse, H. *El marxismo soviético*. Ed. Alianza. 1969. Pág. 163.

³¹⁸ Marcuse, H. *El hombre unidimensional*. Ed. Seix Barral. 1970. Pág. 238.

cuenta de manera sustantiva de una posibilidad real y no meramente imaginada o inventada por el pensamiento, "... sino como el "material" del que está echo nuestro mundo."³¹⁹ Así también, en los conceptos universales encontramos algunos más generales que son los que filosóficamente resultan relevantes entre otras cosas porque la relación cuantitativa entre universal y particular "...adquiere un aspecto cualitativo, en los que el universal abstracto parece designar potencialidades en un sentido histórico, concreto... Así el concepto de belleza, comprende toda la belleza no realizada *todavía*; el concepto de libertad, toda la

libertad no alcanzada *todavía*."³²⁰ De esta manera el universal señala la realización más elevada a la cual puede aspirar la realización de un particular. A la que puede, pero además *debe* aspirar. La lucha por la existencia humana debe aspirar, si comprendemos el sentido ontológico de la humanidad, al desarrollo de sus potencialidades más altas. Ese concepto de humanidad es al mismo tiempo el que le da particularidad a un hombre o una mujer, diferenciándose de una roca o de una lapicera. Pero además, al ser universal implica que logra reunir en la diferencia de los particulares a todos y cada uno de ellos bajo la categoría universal *humanidad*. En ese concepto que reúne en la diferencia de los particulares, está contenido además una teleología inmanente, que tiende hacia su más alta realización en cada particular en el concepto y por tanto en la razón. Luego, el ser como es aquello que se mantiene a sí mismo y no depende de algo externo, más aún y en su singularidad, el ser de lo humano en tanto auto-reflexivo y auto-reflexionante, está en condiciones de autodeterminarse, y lo que limite esa autodeterminación de todos y cada uno, dará cuenta de esa inadecuación entre el particular y el universal. Por último, esa tendencia teleológica, en el campo histórico aparece como posibilidad de acuerdo a las condiciones históricas de una sociedad, y por tanto, también como un problema político. "Los universales aparecen así como instrumentos conceptuales para la comprensión de las condiciones particulares de cosas a la luz de sus potencialidades. Son históricos y suprahistóricos..."³²¹ y por tanto los conceptos filosóficos si bien se presentan y son trabajados por un individuo, no son en cuanto tal una invención ni de dominio individual en tanto el pensamiento y su material es material histórico.

Al ser el pensamiento constituido en la continuidad histórica de manera sustantiva, en la filosofía encontramos distintos *proyectos históricos*, pero eso también la hace de una manera específica parte de una *ideología*. Lo primero es condición de lo segundo. "En la medida en que el proyecto filosófico es ideológico, es parte de un proyecto histórico; esto es, pertenece a una etapa y un nivel específicos del desarrollo social, y el concepto crítico filosófico se refiere... a posibilidades alternativas de ese desarrollo."³²² Sin embargo, a diferencia de otras *ideologías parciales emergidas en el contexto de la reificación*, desde el materialismo dialéctico, la interpretación que hace de la Razón Filosófica, logra alcanzar la *totalidad* en tanto comprensión. La Teoría Crítica así, según plantea Marcuse, reconstruye los aspectos progresivos y regresivos de la Alta Cultura, y en particular de la Razón Filosófica desplegada en su diferencia, pero además enraizada y constituida en su esfera material en una dimensión histórica desde los griegos hasta el Idealismo Alemán cuya gloria y caída, horizonte y dirección tiene el nombre de Hegel.

³¹⁹ Marcuse, H. El hombre unidimensional. Ed. Seix Barral. 1970. Pág. 242.

³²⁰ Marcuse, H. El hombre unidimensional. Ed. Seix Barral. 1970. Pág. 242.

³²¹ Marcuse, H. El hombre unidimensional. Ed. Seix Barral. 1970. Pág. 242.

³²² Marcuse, H. El hombre unidimensional. Ed. Seix Barral. 1970. Pág. 245.

IV.- CONCLUSIONES

Esta investigación tenía la pretensión de valorar una tradición del pensamiento occidental en el marco de la reflexión y desarrollo de la epistemología del siglo XX, a saber, los principales postulados de la primera Escuela de Frankfurt puesta en perspectiva con la Tradición Heredada y con el Historicismo. Valorar quiere decir acá, dar un lugar a esta tradición mostrando sus supuestos, sus principales desarrollos, pero enfatizando al mismo tiempo, y eso es importante de recalcar, la *orientación y la apertura de su campo de investigación desde la dialéctica*. De esta manera, si bien luego de terminar se pueden observar claramente aspectos tentativos e inconclusos, hemos podido dar cuenta, por un lado, sobre lo problemático de la relación entre ciencia y sociedad, más aún considerando las fracturas de la imagen de la ciencia como campo explicativo; por otro, el lugar productivo que puede ocupar la reflexión filosófica y la crítica ideológica bajo un marco historicista radical tal como se desprende de la dialéctica trabajada por Lukács y desarrollada en esta investigación específica y con sus variantes por la Escuela de Frankfurt.

La reflexión epistemológica de la *Tradición Heredada* con su programa de investigación y la fundamentación del contexto de justificación para la ciencia encontró un importante desarrollo que intentó demarcar estrictamente la ciencia de otros ámbitos culturales y establecer los contextos de validación para todo conocimiento científico. Ella en su desarrollo encontró sus propios límites y contradicciones lógicas e históricas dando cabida a la investigación del *contexto de descubrimiento*, el cual pondrá como fuente la práctica científica en cuanto tal y su indagación histórica, inaugurándose la *Tradición Historicista* de la ciencia. Este desarrollo prolífico cambió la imagen de la ciencia, en sus pretensiones logicistas, en su intento de autonomía del campo cultural e histórico y su aspiración de objetividad, neutralidad; en su noción de verdad ligada a la sistematización y acumulación de conocimiento, en tanto, si bien no se podría conocer la verdad del conocimiento, si este es acumulativo, al menos iría allanando la distancia entre el no saber y la verdad; en sus intentos de desligar la observación de la teoría, y de ese modo obturando la explicitación de los presupuestos presentes en toda investigación. Nos interesó en este punto el desarrollo de la investigación de Kuhn y de Feyerabend, ya que las conclusiones a las que ellos llegan, nos permitieron dar cabida al trabajo investigativo de la Teoría Crítica de Frankfurt, su programa de investigación y su desarrollo. Es decir, al interior de la reflexión epistemológica sus críticas internas dan cabida al paso entre Tradición Heredada, Historicismo y Teoría Crítica. El punto álgido al que llega una de las tendencias del historicismo con los conceptos de *paradigma e inconmensurabilidad* es al escepticismo relativista de Feyerabend abandonando la racionalidad como guía del conocimiento, su investigación teórica y aplicada, pero además, postulando una filosofía política, que se desprende de lo anterior, sin alguna facultad racional sustantiva que la guíe, excepto en un sentido formal; su crítica de hecho, la realiza a la razón y desde la razón. Para efectos de esta investigación fueron instructivas parte importante de sus conclusiones, en particular la que refiere a la relación ciencia y contexto y el compromiso “metafísico” en los niveles más profundos de la racionalidad científica, restando parte de la omnipotencia que esa misma racionalidad suele apelar. Luego, se pudo criticar parte de sus fundamentos, para orientar la búsqueda en otra dirección y sentido, sin dejar de lado sus principales hallazgos. En este caso, la hipótesis fue que la noción de *historia* de Feyerabend, y con ello el

concepto de *razón y lenguaje*, puede ser interpretado desde el historicismo marxista de la Escuela de Frankfurt. Las conclusiones de razón, historia y conocimiento de este autor son efecto de un proceso previo de reducción de la razón occidental, que operaría como presupuesto de su investigación, sin poder comprenderla, ya que, siguiendo su lenguaje, habría un campo obturado en el núcleo oculto del lenguaje. Su matriz de análisis impide comprender los efectos de la ideología de la formación social del capitalismo y la reificación estructurante del lenguaje y de todo lo que llega a ser. Feyerabend comprende la necesidad metódica de otros marcos conceptuales para descifrar lo patente y lo oculto del lenguaje de la ciencia, con sus compromisos ontológicos y cosmológicos implicados en toda teoría científica, más aún, de la racionalidad científica misma, al re-construir históricamente la práctica científica. Sin embargo, lo oculto aparece como problema epistemológico y no como un problema propio del devenir existencial del ser en el marco del capitalismo. El aspecto cosificado de lo oculto del lenguaje queda oculto para Feyerabend. Luego, con ese sesgo, también podemos decir, con ese a priori de la razón formal, investiga, concluye y extrae las posteriores consecuencias epistemológicas y políticas: su adiós a la razón (razón formal para nosotros) y su relativismo epistemológico y político.

En el caso de la Escuela de Frankfurt la *ciencia* es conocimiento histórico, y en cuanto tal, está inmersa en la división del trabajo y en los procesos de reificación. Frente a lo cual, la ciencia, de un lado, no lo puede obviar y eludir, y de otro, no está en condiciones de comprender, ya que ella misma es parte de un proceso muy hondo de fracturación y des-sustancialización de la Razón Occidental, en directa proporción a la fuerza en que la reificación va cosificando cada dimensión del ser humano y su relación con la naturaleza. En ese sentido *lo histórico*, ahí donde ser y temporalidad, que no es sino el ser y su negatividad en el acaecer real y efectivo, *habría que diferenciarlo del campo social y cultural*. Por una parte, son niveles distintos, pero además cada uno de ellos requiere de vías de acceso distintas. El no seguir esa advertencia metodológica implica obturar justamente la posibilidad de comprender la historicidad. La ciencia, en cuanto tal, se presenta como un modo de conocimiento, pero además es la racionalidad de una forma de existencia, una actitud de la razón, en este caso de la razón formal o subjetiva en y de un modo de vida. Este concepto de razón, que opera en la ciencia y en el sentido común, se habría desligado de la razón objetiva o dialéctica, que es justamente la que permitía aún dar cuenta del acaecer del ser y su efectivación en un proyecto histórico. Más aún, esa desligazón efecto de la reificación puede volver a ligarse otorgando, tal como sostiene la Teoría Crítica, un lugar fundamental tanto a la ciencia como a la Razón Filosófica. De este modo, la matriz historicista de la Teoría Crítica daría cuenta de las relaciones entre epistemología y filosofía política, sujeto y objeto, necesidad y libertad, verdad y felicidad, en una clave muy distinta al relativismo, al mismo tiempo de reconocer en los universales la negatividad, la diferencia y el devenir. La implicancia de ello, es que la Razón en este concepto implica al ser y su propio acaecer en su devenir histórico, motivo por el cual, está en condiciones como facultad universal de señalar la distancia entre lo real y efectivo del mundo y sus posibilidades de realización, en tanto mundo como positividad; así también daría cuenta en sus contradicciones de las transformaciones que requiere para el libre despliegue de las potencialidades humanas, dando un lugar en ello, bajo un fundamento común, que el particular si bien participa del universal, presenta en sí mismo su singularidad. No es posible en ese plano la homogenización de la singularidad en su acaecer efectivo, y por tanto, hay una defensa importante del individualismo moderno.

La *Teoría Crítica* se hace parte de ese concepto de razón, de la Razón Filosófica Occidental y más aún de la razón dialéctica, pero a su vez, comprende que la misma filosofía al *ser parte de*, al *pensar a*, al *emerger en* el mundo social reificado, presenta aquellas

marcas, interferencias y desviaciones. Bajo esos escotomas, que a su vez dan cuenta de su ligazón sustancial con la existencia, la Teoría Crítica de Frankfurt realiza una crítica de la razón apoyada fundamentalmente en el materialismo histórico, específicamente, el materialismo histórico de Marx interpretado por Lukács. Esa crítica a la razón es una crítica ideológica, en una clave distante a la dicotomía falso-verdadero o la falsa conciencia y la teoría del reflejo, en tanto lo que hay es verdadero desde lo que ha llegado a ser en una formación social determinada. En ese supuesto, se introduce en lo verdadero, en el ser, la negatividad y el devenir en tanto una formación social (el plano de lo histórico) puede dejar de ser y advenir una formación social otra. En ese advenimiento se observaría una modificación a nivel ontológico e histórico, no sólo en la cultura y su organización social, económica y política. De esta manera, la crítica les permite comprender, además, los aspectos afirmativos de la filosofía, sus contradicciones, y sus dimensiones negativas y subversivas. *Así, la crítica epistemológica es al mismo tiempo crítica ideológica.* Pero también, dentro de esa crítica, adviene un lugar para la ciencia dentro de un proyecto histórico. El dominio de la naturaleza y la generación de tecnología es importante y fundamental para alcanzar las condiciones de la libertad individual si y sólo si, la razón formal e instrumental se mantiene en su dominio de trabajo establecido y delimitado por la Razón dialéctica. La racionalidad científica *puede y debe* desarrollarse en un mundo no reificado.

Tal como lo mencionamos, esta investigación tenía el interés de situar un área de investigación en relación a la epistemología. Esa área se refiere específicamente al modo en como se entronca la dialéctica entre naturaleza y subjetividad en tanto devenir. Para un mayor desarrollo y profundización de este problema, podemos observar primero, que dentro de la tradición de la Teoría Crítica de Frankfurt, habría que seguir los derroteros de otros autores, en particular el caso de Adorno. Este autor no sólo ha sido importante en la Escuela de Frankfurt, sino que ha tenido un impacto muy importante en lo que se refiere a la reflexión contemporánea de las Ciencias Sociales, la Historia, Estética y la Psicología Social. Esta importancia reviste un interés particular por los puentes teóricos que se han establecido entre él y Benjamin, y ambos con el campo de la posmodernidad³²³. Del mismo modo, es necesario allanar la crítica comprensiva desde el programa de la Escuela de Frankfurt de los años 30 con el desarrollo que hace Habermas y las nuevas propuestas que hace éste en torno a la razón. El problema de fondo a considerar en una investigación futura, sin embargo, versa sobre la *vía abierta* por Lukács y su *Historia de conciencia de clase* con el intento de comprender la relación problemática Marx-Hegel. *Vía abierta*, limitada y problemática tal como él mismo advirtiera años después comentando este trabajo de juventud. Esa *vía abierta* es la que en este trabajo hemos explorado desde el desarrollo de algunos de los intelectuales más connotados de la Escuela de Frankfurt. Queda para otro proyecto revisar estos dos autores clásicos como son Marx y Hegel, y, en ellos, hacer viable una noción de realidad histórica y de crítica epistemológica e ideológica que permita comprender nuestra época, pero al mismo tiempo, establezca un marco comprensivo distinto a las *varieté* crítica de la posmodernidad y su historicismo. Hegel y Marx siguen siendo hoy dos derroteros fundamentales para comprender la relación entre conocimiento e historicidad, entre proceso histórico global y singularidad, entre enajenación y reconocimiento, entre determinación y libertad determinada, entre necesidad y libertad. Ambos nos podrían permitir comprender, por tanto, el lugar y los problemas que enfrenta el ser humano bajo su intento de comprensión de sí y de lo ajeno en vías de su libertad, y más aún, de sus posibilidades reales en el porvenir. *En esa comprensión la Razón ocupará una*

³²³ Véase Wellmer, A. Sobre la dialéctica de modernidad y posmodernidad. Adorno, después de la crítica a la razón. Ed.

condición fundamental en su aprehensión de lo real. ¿Hasta dónde hay en la dialéctica otra vía del porvenir de una ilusión, en palabras de Freud? ¿Hasta dónde cada ilusión contiene un momento de verdad? ¿Hasta dónde habrá el porvenir efectivo de una realidad negada? Por ahora, la ciencia y su reflexión epistemológica, en la tensión esencial conocimiento-historicidad, podría ocupar un lugar crucial, en tanto se ubique entre la negación y la posibilidad de aquello que la ciencia abre, faculta y encubre. Esa alternativa para hacerla productiva y darle un sentido está sujeta al marco comprensivo, teórico-filosófico-político, que permita hacer patente lo anterior. Esa alternativa, en último término, en el contexto contemporáneo posmoderno, parece ser literalmente aquello, una decisión de inicio y de término. Hölderlin en el siglo XIX lo ha dicho con toda lucidez en una imagen poética excedida de espesura por lo que orienta; lo tocado el signo de un problema fundamental de nuestra época, aún:

¡Por donde partas es hasta donde llegarás!

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, T., Horkheimer, M. *Dialéctica del Iluminismo*. Ed. Trotta. Madrid. 1998.
- Adorno, T., *Teoría Estética*, Ed. Taurus, Madrid, 1971.
- Adorno, T., *Dialéctica Negativa*, Ed. Taurus, Madrid, 1992.
- Adorno, T., *Crítica Cultural y Sociedad*, Ed. Sarpe, 1984.
- Anderson, P. *Consideraciones sobre el marxismo occidental*. Ed. Siglo Siglo XXI. 1979.
- Artigas, M. *Karl Popper: Búsqueda sin término*. Ed. Crítica Filosófica. 1979.
- Assoun, P-L. *¿Qué es la Escuela de Frankfurt?*. Ed. Cruz. México. 1991.
- Ayer, A.J., *La filosofía del siglo XX*. Ed. Grijalbo. 1983.
- Ayer, A.J. *El positivismo lógico*. Ed. Fondo de Cultura Económico. 1965.
- Ayer, A.J., *Lenguaje, verdad y lógica*. Ed. Universitaria de Buenos Aires. 1958.
- Brown, H. *La Nueva Filosofía de la ciencia*. Ed. Tecnos. 1998.
- Dri, R., *La fenomenología del espíritu de Hegel*. Vol 2. Ed. Biblos. 1996.
- Eagleton, T. *Ideología. Una introducción*. Ed. Paidós. 1997.
- Echeverría, J., *Filosofía de la ciencia*. Ed. Akal. 1995.
- Feyerabend, P., *Tratado contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento*, ed. Tecnos, Madrid, 1986.
- Feyerabend, P. *Los límites de la ciencia. Explicación, reducción y empirismo*. Ed. Paidós. 1989.
- Feyerabend, P. *Adiós a la Razón*. Ed. Altaya. 1998.
- Foucault, M. *Las palabras y las cosas*. Ed. Siglo XXI, Madrid, 1989.
- Giere, R. *Explaining Science*. Chicago.
- Gorz, A., *Historia y Enajenación*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México. 1964.
- Habermas, J., *Ciencia y técnica como "ideología"*. Ed. Tecnos. Madrid. 1992.
- Habermas, J., *Teoría de la Acción Comunicativa*
- Habermas, J. *Conocimiento e interés*. Ed. Taurus. Madrid. 1990.
- Habermas, J. *El discurso filosófico de la modernidad*. Ed. Taurus. Madrid. 1991.
- Hacking, I. *Revoluciones científicas*. Ed. Fondo de Cultura Económica. 1985.
- Shakespeare, "Significado y cambio científico".
- Hegel, J.W.F. *Introducción a la Historia de la Filosofía*. Ed. SARPE. 1983.
- Hegel, G.W.F. *Fenomenología del Espíritu*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México. 1966.
- Hume, D. (1739) *Tratado de la Naturaleza Humana*. Ed. Porrúa. Argentina. 1977.

- Horkheimer, M., *Teoría Crítica*, ed. Amorrortu, 1968.
- ___ “Teoría Tradicional y Teoría Crítica”.
- ___ “El compromiso social de la Filosofía”.
- Horkheimer, M., Adorno, T., *Dialéctica del Iluminismo*. Ed. Trotta. Madrid. 1998.
- Horkheimer, M. *Crítica a la Razón Instrumental*. Ed. Sur. 1969.
- Horkheimer, M. *Materialismo, metafísica y moral*. Ed. Tecnos. 1988.
- Hobsbawm, E. *Historia del siglo XX. 1914 – 1991*. Ed. Grijalbo. Madrid. 1997.
- Jay, M., *La imaginación dialéctica. Historia de la Escuela de Frankfurt y el instituto de investigación social (1923 – 1950)*. Ed. Taurus. Madrid. 1974.
- Kolakowki, L. *La Filosofía Positivista*. Ed. Cátedras. 1988.
- Kraft, V., *El Círculo de Viena*. Ed. Taurus. 1977.
- Kuhn, T. *La estructura de las revoluciones científicas*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México. 1971.
- Kuhn, T. *La tensión esencial. Estudios selectos sobre la tradición y el cambio en el ámbito de la ciencia*. Ed. Fondo de Cultura Económica. 1982.
- Lakatos, I. *Historia de la ciencia y sus reconstrucciones racionales*. Ed. Tecnos. 1987.
- Lakatos, I., *La metodología de los programas de investigación científica*. Ed. Alianza. 1989.
- Losee, J., *Filosofía de la ciencia e investigación histórica*. Ed. Alianza. 1987.
- Lukacs, G. *Historia y conciencia de clase*. Ed. Sarpe. Madrid. 1985.
- Marcuse, H., *Eros y Civilización*, Ed. Seix Barral, Barcelona, 1970.
- Marcuse, H., *Razón y Revolución: Hegel y el surgimiento de la teoría social*. Ed. Alianza. Madrid. 1971.
- Marcuse, H., *Ensayos sobre política y cultura*. Ed. Ariel. Barcelona. 1970.
- Marcuse, H., *La sociedad opresora*. Ed. Tiempo Nuevo. Caracas. 1970.
- Marcuse, H. *Cultura y Sociedad*. Ed. Sur. Buenos Aires. 1969.
- ___ “Filosofía y Teoría Crítica”.
- Marcuse, H. *El marxismo soviético*. Ed. Alianza. 1969.
- Marcuse, H. *El hombre unidimensional*. Ed. Seix Barral. 1970.
- Marx, K., *Contribución a la crítica de la Economía Política*. Ed. Estudios. Buenos Aires. 1970.
- Marx, K., *La ideología Alemana*. Ed. Pueblos Unidos. Montevideo. 1970.
- Marx, K., *Manuscritos Filosófico – Económicos*. Ed. SARPE. Madrid. 1983.
- Marx, K., *Manifiesto Comunista*. Ed. SARPE. Madrid. 1983.
- Marx, K., *La ideología Alemana*. Ed. Pueblos Unidos. Montevideo. 1970.
- Marx, K., *El Capital*, Tomo I. Ed. EDAF. Madrid. 1972.
- Newton-Smith, W.H. *La racionalidad de la ciencia*. Ed. Paidós. 1987.

-
- Pérez, C., *Sobre un concepto histórico de ciencia. De la epistemología actual a la dialéctica*. Ed. LOM. 1998.
- Pérez, C., *Sobre Hegel*. Ed. Palinodia. 2005.
- Popper, K. *La lógica de la investigación científica*. Ed. Tecnos. 1985.
- Ruiz, C. Revista *Crítica y Utopía*. “La epistemología de Popper y el neoliberalismo”, en Buenos Aires. Argentina. 1990.
- Rusconi, G.E., *La teoría crítica de la sociedad*. Ed. Martinez Roca. 1969.
- Solís, C., *Razones e intereses. La historia de la ciencia después de Kuhn*. Ed. Piados. 1994.
- Suppe, F. *La estructura de las teorías científicas*. Ed. Nacional. España. 1970.
- ___ Shapere, D., “Las teorías científicas y sus dominios”.
- Ramírez, A. *La transformación de la epistemología contemporánea. De la unidad a la dispersión*. Ed. Universitaria. 2004.
- Toulmin, S. *The philosophy of science*. Ed. Harper Torchbooks. 1960.
- Vincent, J-M. *Pensar en tiempos de Barbarie. La Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt*. Ed. Universidad Arcis. 2002.
- Wellmer, A. *Sobre la dialéctica de modernidad y posmodernidad. Adorno, después de la crítica a la razón*. Ed. Visor. 1993.

ANEXO N°1

Marx y el concepto de trabajo. Entre la historicidad y la ontología

³²⁴
Nota de título

Introducción

La filosofía es el ámbito del pensar. Su objeto de estudio es la razón tal y como se manifiesta en sí misma, y su historia, la historia de la filosofía, el modo en que ella "...ha aparecido en el tiempo"³²⁵. Pero al mismo tiempo, hay que definir la singularidad de ella y la diferencia con otros saberes, como la religión, el arte, el sentido común, y en nuestra época, en distancia a la de Hegel, con la ciencia, sostenida desde la ciencia, como conocimiento. Hay un punto común entre la ciencia y el sentido común, en tanto la primera ha marcado una noción de mundo, y más de fondo, ambos se sostienen en supuestos que no han sido puestos en análisis por la razón misma. Se sustentan en el pre – juicio.

La noción misma de historia, siguiendo la advertencia en la que nos sitúa Hegel, hay que considerarla con detención. De acuerdo al sentido común, la historia transcurre en el tiempo, el cual es tiempo vacío y homogéneo, neutro, indiferente, sin sujeto ni historicidad. Por otro lado, la historia tiene como origen lo que el individuo ha hecho. La historia la hacen los hombres. De este modo, la historia de la filosofía aparecería como lo que se ha dicho con el nombre de filosofía en una época determinada, lo que relativiza lo sostenido por la filosofía y su reflexión en torno al ser, lo real y su verdad. La verdad aparece como un singular, es decir, como simple y pura doxa, que cambia de acuerdo a los cambios epocales. La historia de la filosofía se convierte en una sucesión de discursos, cada uno de los cuales indiferente al otro, pero al mismo tiempo, indiferente a la verdad misma.

Sin embargo, el desarrollo y la historia de la filosofía, pertenece a un campo radicalmente distinto que el del sentido común, en tanto ha pensado en sus supuestos, es pensamiento reflexionado, lo que trae al mundo algo en relación al ser, independiente de lo que plantee el mundo mismo, sus supuestos, sus creencias y sus ilusiones. Lo real es así, tal y como se presenta.

Este trabajo intenta abordar un aspecto específico de Karl Marx. Ese aspecto específico pretende mostrar la reflexión de Marx en torno a lo real y su visión crítica respecto a la dinámica de aquello, lo real, en el mundo moderno: el capitalismo, entendido en su carácter teórico, y tal como se demostrará en esta investigación, filosófico. El camino desde el cual se ha articulado esta investigación sobre la obra de Marx, y que se relaciona directamente con su noción de la historia, es a través del concepto de trabajo, su relación con el sujeto y el modo en que se constituye y se despliega en la historia. Esta investigación parte del supuesto que se tiende a leer a Marx en nuestra época con pre – juicios y

³²⁴ Este texto fue elaborado por primera vez en el Taller de lectura sobre Marx, organizado por estudiantes en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Chile en 1999. Ha mantenido su estructura original.

³²⁵ Hegel, J.G.F. Introducción a la Historia de la Filosofía. Ed. SARPE. 1983. Pág. 25.

lecturas sostenidas y sesgadas principalmente por el fracaso de las izquierdas marxistas a nivel mundial, el totalitarismo de la URSS y los socialismos reales, y el impacto de la posmodernidad. Si hay autores que los posmodernos temen, y consideramos ese temor desde lo que rechazan, los fantasmas que los persiguen son identificables con meridiana claridad: Hegel, Marx y Freud.

El concepto de modo de producción

Las relaciones jurídicas y las formas de Estado se pueden comprender, tal como lo resume Hegel, dice Marx, por las condiciones materiales de vida, dándole el nombre de Sociedad Civil. Por su parte, la anatomía de la Sociedad Civil hay que buscarla en la Economía Política. La tesis y la metódica Marx la resume del siguiente modo,

“En la producción social de su vida, los hombres contraen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción, que corresponden a una determinada fase de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política y espiritual general... Al llegar a una determinada fase de desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes... Y se abre así una época de revolución social. Al cambiar la base económica, se revoluciona, más o menos rápidamente, toda la inmensa superestructura erigida sobre ella... las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas... las formas ideológicas en que los hombres adquieren conciencia de este conflicto y luchan por resolverlo.”³²⁶

Tal como se señala en el párrafo anterior, Marx establece un criterio relacional entre ideología y economía política. Hay una relación orgánica entre ambas esferas, es decir, los conflictos en la economía política, o el devenir de las relaciones de producción con las fuerzas productivas tienen su correlato en las formaciones ideológicas en un momento determinado, entendiendo por “formación ideológica” los diversos discursos y prácticas que los individuos ejecutan y desde los cuales se plantean, implicando ello al arte, la filosofía, la religión, el sistema jurídico y el sentido común. La “anatomía” de la sociedad civil, en tanto forma de las relaciones que establecen los individuos, así como también la ideología en la cual son parte, hay que buscarla, su comprensión, en el análisis de la Economía Política. ¿Qué significado tiene “anatomía” en este caso? Por un lado, es condición de la “formación ideológica”, su forma y contenido, una determinada forma de producir la vida y sus condiciones materiales de existencia. Por otro, el cambio en la “formación ideológica” tiene relación con los cambios al interior de la dialéctica entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de producción.

Hay que seguir la advertencia para no caer en un reduccionismo económico en torno al concepto de “modo de producción”. En la *Contribución a la Crítica a la Economía Política*, Marx utiliza el concepto “modo de producción” como la forma de producir los medios de existencia. Se identifica “modo de producción” con la organización de la producción misma, siendo la “ideología” un efecto de ella. La forma de esa organización y su relación con las fuerzas productivas caracterizaría al “modo de producción”. Libres y esclavos, señores y

³²⁶ Marx, K., *Contribución a la crítica de la Economía Polític.*, Ed. Estudios. Buenos Aires. 1970. Pág. 9.

plebeyos, burgueses y proletarios, opresores y oprimidos, daría cuenta de los cambios al interior de él. *Sin embargo, si bien esa ha sido una interpretación en la tradición, el “modo de producción” toma un carácter distinto, cuando se sale de la descripción y toma un estatuto teórico.* El “modo de producción” entendido desde la categoría de la “totalidad”, daría cuenta de las diversas relaciones en un momento histórico determinado en su momento económico, político-jurídico e ideológico.

Entendido así, el “modo de producción” señala la organización general y concreta de una formación social, en la cual el concepto de “trabajo” cobra un carácter particular. Bajo una mirada naturalista y evolutiva, teniendo como trasfondo la tradición ilustrada, el “trabajo” es una función más que los individuos llevan a cabo, al lado de otras. Sin embargo, bajo la tradición hegeliana, a la cual Marx se introducirá desde la mirada de Feuerbach, el “trabajo” toma un estatus ontológico tal como lo introduce Hegel en la “Fenomenología del Espíritu” de 1807. En la lucha de las autoconciencias por el reconocimiento, que no es sino la posibilidad de satisfacción de una autoconciencia en otra y para sí misma, posibilitando su propia libertad, tomará el carácter de una lucha a muerte, en un sentido lógico, más que existencial. De esa lucha, resultará el amo y el esclavo, en tanto una de las autoconciencias optará por perder la libertad para mantenerse viva, aunque sometida la otra. Sin embargo, en esa dialéctica, el esclavo pasará en su sometimiento y a través del trabajo a la libertad, en la figura del pensamiento, lo que se muestra en las figuras y momentos históricos del advenimiento del escepticismo, el estoicismo, y la conciencia desventurada. “Para la conciencia desventurada, el ser en sí es el más allá de sí misma. Pero su movimiento la ha llevado al siguiente resultado: la singularidad... que es conciencia real, ha sido puesta como lo negativo de sí misma... o ha desgajado en sí su ser para sí, convirtiéndolo en el ser, de este modo ha devenido también para la conciencia su unidad con este universal, que, para nosotros, no cae ya fuera de ella, puesto que lo singular superado es lo universal...”³²⁷ La conciencia desventurada se verá forzada a enfrentarse nuevamente al mundo, al otro, en tanto, la libertad pensada tiene que pasar a ser libertad efectiva y real. En ese movimiento, la relación entre ambos aparecerá como constitutiva de las autoconciencias, pero las llevará al fracaso en el intento del reconocimiento. Tendrá que pasar aún un largo devenir hasta encontrarse, la autoconciencia, en reconciliación con ella a través de una comunidad reconciliada, vale decir, a través del reconocimiento de lo otro y de ella en el Espíritu, la obra de todos y cada uno.

Marx, dará cuenta del descubrimiento hegeliano, en el análisis de las relaciones sociales de producción. Los conceptos claves en este caso son el de “trabajo”, “objetivación”, “enajenación”, “reconciliación”. Ya en 1845, en la primera parte de la Ideología Alemana, se puede leer al “trabajo” no sólo como una manera de producir y reproducir las condiciones materiales de existencia, sino además la vida en su conjunto, el ser mismo de lo humano. La sustancia pasa ser negatividad, y ella en su objetivación real y efectiva, pone “ser” real a la objetividad y a las propias ideas que los individuos se hacen en torno al momento histórico que les ha tocado vivir. “La moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología y las formas de conciencia que a ellas corresponden pierden, así la apariencia de su propia sustantividad. No tiene su propia historia ni su propio desarrollo, sino que los hombres que desarrollan su producción material y su intercambio material cambian también, al cambiar esta realidad, su pensamiento y los productos de sus pensamientos.”³²⁸

El “modo de producción” como concepto es por tanto lo que los sujetos *son* o se autodeterminan en su propia objetivación en tanto género, la reproducción de las

³²⁷ Hegel, G.W.F. Fenomenología del Espíritu. Ed. Fondo de Cultura Económica. México. 1993. Pág. 143.

³²⁸ Marx, K. La ideología Alemana. Ed. Pueblos Unidos. Montevideo. 1970. Pág. 26.

condiciones de existencia, y en un plano mayor, lo que el mundo es y lo que ellos *son* y *las posibilidades de esa determinación real y efectiva*. “Este modo de producción no debe considerarse solamente en cuanto a al reproducción de la existencia física de los individuos. Es ya, más bien, un determinado modo de la actividad de estos individuos, un determinado modo de manifestar su vida, un determinado *modo de vida* de los mismos. Tal y como los individuos manifiestan su vida, así son. Lo que son coincide, por consiguiente, con su producción, tanto con *lo que* producen como con el modo *cómo* producen.”³²⁹

Hay una relación entre trabajo como categoría ontológica, como condición del ser, el concepto de enajenación y su inverso, el concepto de reconciliación, que se objetiva históricamente bajo relaciones sociales de producción en un modo de vida general. Es bajo ese criterio que se puede distinguir entre sociedad esclavista, feudal, capitalista, burocrática, comunista. En cada una de ellas, la objetivación del *sujeto universal*, de las relaciones sociales preponderantes llevadas a cabo por individuos, a través del acto de objetivación, el trabajo, tiene un modo específico. Ese modo específico, la forma de producir la vida general, se puede caracterizar en sus aspectos económicos, jurídico político e ideológico. Trabajo – enajenación – reconciliación son categorías abstractas, las cuales habría que analizar concretamente.

El concepto de trabajo

Marx en “Los Manuscritos Económico-Filosófico” del año 1844, trata el tema de la enajenación. Posteriormente será retomado bajo el nombre de “fetichismo de la mercancía” en el tomo I de “El Capital”, publicado en Hamburgo en 1867.

El análisis Marx lo inicia deconstruyendo un problema que la Economía Política de la época no había podido develar: la propiedad privada. La conclusión de Marx, luego de su investigación es que la propiedad privada, término jurídico, es efecto de la división del género humano, en términos filosóficos. La propiedad privada es efecto de la enajenación en los *Manuscritos... (1844)*, de la División Social del Trabajo en la *Ideología Alemana (1845)*, de la contradicción de clase en el *Manifiesto Comunista (1848)*, enfatizando en cada momentos aspectos del mismo problema.

La sociedad de clase expresa una relación de “explotación” y “opresión” entre los trabajadores, la clase que vende su fuerza de trabajo, y la Burguesía, la clase dueña del capital, que participa de manera directa en la organización de la división social del trabajo, y usufructúa del producto social. Lo que articula al capitalismo, su fundamento, su verdad y su negatividad, es el “trabajo”, que es “trabajo enajenado”, o lo que es lo mismo, la división social del trabajo en una contradicción fundamental: el capital-trabajo.

La tesis general, que sostiene, es que lo que caracterizaría al ser humano sería la producción en el sentido más amplio de la palabra. Lo que los sujetos *hacen*, eso *son*. El *hacer* pone *ser*, produce realidad: el mundo y el sujeto en cuanto tal son efecto del hacer mismo. Por otro lado, eso que *hacen* no se puede considerar sólo en términos individuales, sino a través de la comprensión global de las relaciones que ellos entablan.

Es decir, el *trabajo* aparece como fundamento de la humanidad, y en ese sentido se lo puede comprender como la forma y el contenido del ser: lo real en cuanto tal. Por tanto, la categoría trabajo se está considerando de manera ontológica: el ser humano consiste y coincide con su producción, más allá de su conciencia o lo que diga respecto de su práctica. No es que exista sujeto y trabajo, el sujeto es su trabajo, es su producción y la forma en que se relaciona con ella.

³²⁹ Marx, K. La ideología Alemana. Ed. Pueblos Unidos. Montevideo. 1970. Pág. 19.

“Podemos distinguir al hombre de los animales por la conciencia, por la religión o por lo que se quiera. Pero el hombre mismo se diferencia de los animales a partir del momento en que comienza a producir sus medios de vida...Al producir su medios de vida, el hombre produce indirectamente su propia vida material”. “El modo como los hombres producen sus medios de vida depende, ante todo, de la naturaleza misma de los medios de vida con que se encuentran y que se trata de reproducir. Este modo de producción no debe considerarse solamente en cuanto a la reproducción de la existencia física de los individuos. Es ya, más bien, un determinado modo de la actividad de esos individuos, un determinado modo de manifestar su vida, un determinado modo de vida de los mismos. Tal y como los individuos manifiestan su vida, así son. Lo que son coincide, por consiguiente, con su producción, tanto con lo que producen como el modo cómo producen. Lo que los individuos son, depende, de las condiciones materiales de su producción.”³³⁰

Lo que indica la producción es el movimiento, el acto, la objetivación de un sujeto que en ella es, y ella (el movimiento de objetivación concreta, la producción) le permite actualizarse o ser siendo. El sujeto es esa potencialidad, ese devenir que tiene que hacerse presente para mantenerse como sujeto. Lo que ponemos como fundamento en este caso es el acto de la producción que deviene en la concretitud del sujeto objetivado, en un producto, o en términos más abstractos, en un objeto, y éste no es más que el resumen de la actividad del género puesto como particular, el sujeto.

En rigor, para que haya acto, producción humana en su sentido genuino, debe tener el carácter de ser una actividad libre y conciente. “Este es el carácter genérico del hombre, o, por esto es ser genérico: sólo es su propia vida objeto para él”³³¹. Para que exista el carácter libre del género, este debe dejar de estar dividido en sí, debe reconocerse como productor de lo real, o como lo real en tanto producción: el reconocimiento del sujeto en su devenir histórico en el objeto, en eso consiste la libertad y la posibilidad de su goce.

En eso consistiría el concepto de “contradicción de clase”, y lo que implica en esa relación la “explotación” y la “opresión”.

Marx para especificar distintos aspectos de la enajenación pone determinaciones de la enajenación misma, siendo cada una de ellas inclusivas entre sí. Esto quiere decir, que si bien parte de lo particular llegando a lo universal, cada aspecto que analiza, queda mediado por una determinación que lo incluye y contiene. Por tanto, lo particular está contenido en lo universal sin perder su singularidad, de modo muy concreto: en la inmediatez de la enajenación del producto del trabajo que realiza el trabajador, lo que está en juego es la enajenación del Género Humano de sí mismo.

Los puntos nodales del texto que vamos a comentar, de manera sintética, son: la propiedad privada como relación jurídica y efecto de la enajenación; la producción, el movimiento como fundamento y la libertad como condición para ella; las determinaciones de la enajenación: el producto, la actividad, el género; la enajenación como relación contradictoria (contradicción de clase); la posibilidad de la superación de esa relación contradictoria.

³³⁰ Marx, K. *La ideología Alemana*. Ed. Pueblos Unidos. Montevideo. 1970. Pág. 19.

³³¹ Gorz, A. *Historia y Enajenación*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México. 1964. Pág. 115.

“Marx concibe al hombre a partir del resultado material y la función objetiva de su trabajo; quiere desfetichar los resultados producidos a partir de la actividad: la plantea como una realidad dialéctica con su finalidad y su manera específicamente humanas, pero juzgadas por los resultados que contribuye a producir. La actividad y la manera de producir pueden entrar en contradicción con lo que producen”³³².

Hay enajenación, cuando la producción se encuentra sometida y negada en su carácter autónomo por el objeto, por la cosa producida. Hace aparecer a la actividad como lo contrario que es, a saber, como servidumbre y cosa, en lugar de dominio y negación activa de las cosas; la actividad, como consecuencia de su producto, en lugar de mostrarse como su origen. En los casos en que hay enajenación, la actividad de los hombres es libre, pero el resultado de su actividad les viene impuesta por otros, materializada en las cosas.

Como primera definición del concepto de enajenación, podemos decir que es “...una objetivación objetivada de tal manera que se encuentra negada en su finalidad propia en beneficio de una finalidad extraña.” Para entender esto hay que comprender al hombre cómo género. La actividad es la superación de lo dado hacia determinados fines: “...el hombre es su propio origen, es así mismo a quién debe su existencia. La sentencia ética: “...el hombre puede y no puede ser auténticamente.”³³³. Por las condiciones objetivas en las que se encuentra no puede ser auténticamente lo que es, su trabajo como actividad libre en relaciones sociales reconocido por su actividad, y no como cosa, como mercancía, tasable, mensurable, comprable, vendible, intercambiable por el equivalente universal que homogeneiza e iguala, el dinero. El ser de la “naturaleza” humana es su propio Hacer. La enajenación no puede ser un estado. Es una consecuencia del hacer, cuando éste se convierte en su contrario, en cuanto vuelve a caer en la inercia de las cosas y niega el proyecto del agente humano.

La primera determinación se coloca en el plano del obrero, del trabajador en el proceso del trabajo en su inmediatez. Si bien Marx lo analiza en el trabajo, en el sentido restringido, vamos a tomar el concepto, desde el cual pone el problema. Para este ejercicio, hablaremos de la relación entre sujeto y objeto.

En el acto de producción no sólo se producen objetos, sino también al sujeto mismo. La mediación que los produce a ambos, que los objetiva a uno como objeto subjetivado, a otro como sujeto objetivado, es la producción en tanto devenir.

En la relación entre el sujeto y el objeto, en su objetivación, ocurrirá que el objeto va a devenir extraño al sujeto objetivado en él, y por otro lado, no sólo devendrá extraño, no reconciliado, sino también se opondrá al sujeto, pasará a ser en esa oposición enemigo del sujeto que lo produjo. Es decir, no sólo ya no es parte, sino que deviene como opositor, como enemigo. Algo ocurre en el movimiento, en la mediación que los constituye como objeto/sujeto y aparece como defecto, como lo contrario de lo que debería ser.

Es un sentido existencial, el que está puesto en la producción. Específicamente, en el objeto producido se pone parte del sujeto de manera irrevocable: es eros desexualizada, o en su conjunto, es pulsión objetivada coartada en su fin, si seguimos a Freud.

El objeto resultante, o la subjetividad objetivada ya no puede devenir sujeto. Una vez puestas las determinaciones en el objeto, este cobra autonomía; ya no puede volver a ser

³³² Gorz, A. *Historia y Enajenación*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México. 1964. Pág. 53.

³³³ Gorz, A. *Historia y Enajenación*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México. 1964. Pág. 63.

lo que fue en un comienzo. Lo pasado mirado en perspectiva y hacia atrás en el presente, es algo que le ha ocurrido al Ser, en el cual el individuo es: el ser humano, la historia.

En este sentido, es que podríamos leer lo que indica Marx en el mundo de la enajenación. El obrero es más pobre cuanto más riqueza produce en el mundo de la enajenación. Mientras más objetiva humanidad, el mundo se hace más “cosa” de manera extraña a él. Se vive el hacer de la libertad en acto como des-realización del trabajador; como pérdida de objeto y servidumbre a él, la objetivación; como extrañamiento, la apropiación. Cuanto más se vuelca el trabajador sobre su trabajo, más poderoso se vuelve el mundo extraño; más pobre son él y su mundo interior, menos de sí mismo es, o en otros términos, la vida que ha prestado al objeto se le enfrenta como cosa extraña.³³⁴

Hemos revisado la enajenación del producto respecto al sujeto. Pero el producto, la objetivación del sujeto, no es más que el resumen de la actividad, del movimiento constituyente. Si el resultado como producto está enajenado, la actividad productiva también: es la enajenación activa, la actividad de la enajenación.

Esta determinación que es el acto enajenado, tiene como efecto que el trabajo mismo, no sólo su producto, se presenta de manera externa al trabajador, de manera extraña. Ocurre que en su trabajo, en donde debería ser, el trabajador no se afirma como tal, sino que se niega; no encuentra goce, sino displacer o indiferencia; no desarrolla una energía física y espiritual, sino que mortifica su cuerpo o sus nervios y arruina sus cualidades subjetivas. Se siente en sí fuera del trabajo y en el trabajo, fuera de sí. Su esencia como concepto de sujeto, que es el trabajo mismo se contradice con su existencia, vive, existe a costa del trabajo. Vive, disfruta, fuera del trabajo; muere, no “es”, en el trabajo. El trabajo, el acto enajenado señala ya un problema con “otro”, de tal manera que lo que es intrínseco al trabajador, le es arrebatado. Las cadenas en tiempo de esclavitud mostraban la negación de la libertad de hecho a los esclavos. La negación de la libertad estaba realizada desde otro, como otro o como lugar en donde se podría y no se era de hecho libre.

La fisura y obliteración que observamos en el movimiento de objetivación y reconciliación del sujeto en el objeto y el objeto en el sujeto, pone a “otro” como quiebre, como alteración, por ahora al menos, como opositor desde la oposición en el concepto de trabajo. Todavía es un problema inter-individual, en donde los que alteran el proceso del libre devenir son identificados como articulación de individuos. Y si es una determinación en estos términos, se puede resolver de un “yo” a otro “yo”. De otro modo, la resolución del quiebre de la reconciliación dependería de voluntades individuales puestas en juego, por decirlo de algún modo. La enajenación, por tanto, sólo puede ser en un mundo donde hay otros sujetos: “...sólo los demás pueden voltear mi acto contra mí como un arma que yo mismo les entrego y hacer que ese acto sirva a fines contrarios a los míos.”³³⁵

El trabajo extraño de sí señala que no le pertenece al sujeto productor, *sino a otro*. Por otro lado, esto indica que cuando está en él realizado el ejercicio de la objetivación en tanto sujeto, no se pertenece a sí mismo, sino a otro: su producción, su trabajo, que no sino el mismo como sujeto puesto como cosa de otro.

Sin embargo, en un mundo humano, no enajenado en donde se ha superado la contradicción de clases, la objetivación de los otros no siempre deviene enajenación. Los otros pueden reconocerse como autor de mi acción, y llevar a cabo de esa manera la reconciliación del sujeto objetivado como objeto distinto de él con el sujeto que los produjo.

³³⁴ Marx, K. Manuscritos Filosófico – Económicos. Ed. SARPE. Madrid. 1983. Pág. 110.

³³⁵ Gorz, A. Historia y Enajenación. Ed. Fondo de Cultura Económica. México. 1964. Pág. 70.

En ese sentido, la reconciliación sujeto/objeto es una posibilidad histórica, que requiere ser realizada constantemente en una relación social. Es decir, para que se lleve a cabo el acto de reconocimiento, en su dimensión históricas, se requieren de determinadas condiciones. Por otro lado, dentro de ese contexto, se requiere de la voluntad intersubjetiva para hacer efectivo el reconocimiento de un sujeto y en un objeto. La reconciliación sujeto objeto implica un plano histórico como condición basal, al mismo tiempo que de otro sujeto. El Acto de reconocimiento necesita del acto de “otro” distinto de un “uno”. Más aún cuando el objeto en el cual se ha objetivado un sujeto es también sujeto.

Hay un nivel, donde el extrañamiento de los otros resulta inevitable, es original. El sentido objetivo que resulta, es que cualificaciones más para lo otros “... se me escapa y no pueden ser el que tienen para mí.” En este plano el otro no tiene como evitar esta situación. No hay forma de que sepamos de manera esencial si lo que yo resulto para mí soy también para otro, “... somos incapaces de fundar nuestra objetividad para los otros porque ni el mundo, ni el lenguaje, ni siquiera nuestro cuerpo son reducibles a nuestras acciones; siempre las desbordan... Hay una inadecuación permanente entre la actividad por la cual nos objetivamos y nuestra objetivación por los otros, entre lo que nosotros nos hacemos y lo que nos hacen.”³³⁶

Lo que queda ante esto es la *reciprocidad* del otro. Para que sea posible, la reciprocidad supone en el otro la intención de tomar mi libertad como fin, de interpretarme al máximo; “...pero tiene igualmente como condición de posibilidad el hecho de que nuestras situaciones sean homólogas, es decir, que cada cual pueda superarse hacia fines que no se excluyen por la fuerza de las cosas. *Si las condiciones materiales para un reconocimiento recíproco no se cumple, la generosidad no podrá cumplirse sino de manera*

abstracta.”³³⁷, es decir, para que esto sea posible, la enajenación tiene que haber sido superada. En este sentido, no basta sólo con las condiciones materiales, son necesarias las condiciones subjetivas para que se logre la reciprocidad. En eso consistiría la libertad. El otro puede no estar de acuerdo con mi deseo, y en la medida en que es libre, puede posibilitar el reconocimiento entre el objeto y el otro sujeto. El reconocimiento requiere de la mediación de otro. Eso posibilita en la identidad sujeto-objeto, la diferencia. Por otro lado, el reconocimiento como acto recíproco es una posibilidad histórica a producir.

En síntesis, en un mundo humano, no enajenado, en donde se ha superado la contradicción de clases, la objetivación de los otros no siempre deviene enajenación. Pero los otros pueden reconocerme como autor de mi acción, y llevar a cabo de esa manera la reconciliación del sujeto objetivado como objeto distinto de él con el sujeto que lo produjo. En ese sentido, la reconciliación sujeto/objeto es una posibilidad histórica, y requiere ser realizada constantemente en una relación social.

Ahora, lo que define al sujeto es el trabajo, que es pulsión coartada en su fin, y la reconciliación en el movimiento de producir y producirse como sujeto y objeto, depende del otro. Esa dependencia está dada por una inadecuación esencial, por la no transparencia, *por la opacidad de la conciencia, determinada y constituida desde lo inconsciente*, la que se puede salvar por medio de la reciprocidad, o lo que podríamos llamar como confianza posible que pone la libertad como condición, como intelección, duda y acto, como ser.

Es lo que hay de humano en el acto que ha devenido como inhumano que resulta que el sujeto sólo se siente libre en sus funciones animales, comiendo, respirando,

³³⁶ Gorz, A. Historia y Enajenación. Ed. Fondo de Cultura Económica. México. 1964. Pág. 75.

³³⁷ Gorz, A. Historia y Enajenación. Ed. Fondo de Cultura Económica. México. 1964. Pág. 75.

reproduciéndose y en cambio, en sus funciones humanas, en la libertad de la producción, en la posibilidad del reconocimiento como consecuencia, en la negación de lo fijo y en sí, en el movimiento entre lo potencial y lo actualizado o efectivo, se siente como animal. Históricamente podemos reconocer que esa animalidad se ha maquillado de sutiles satisfacciones. Los procesos del trabajo se han humanizado, por decir así. Sin embargo, el punto nodal no está resuelto.

Lo que define al sujeto es el movimiento que lo lleva a ser real y efectivo. Pero es desde el movimiento que el sujeto deviene como sujeto objetivado. Razón por la cual, lo que está en juego es algo que está más allá del individuo como singular. Lo que hay de común en los particulares es que resultan como efecto y como objetivación. Esa es la forma de reafirmarse constantemente, de realizar lo humano en el particular. El sujeto es un ser genérico no sólo porque en la teoría y en la práctica toma como objeto suyo al género, sino además, porque se relaciona consigo mismo como género actual, como un ser universal y por eso libre.³³⁸ Su “naturaleza”, por decirlo de alguna manera, es la negación de lo dado. Lo que define a la producción es la negatividad; ésta es la actividad vital de género, vida que crea vida; pero como vida negativa, libre, consciente. Es de este modo que para el carácter genérico de hombre, sólo es su propia vida objeto para él, o en términos más enfáticos, no puede haber otro objeto que no sea él, no hay otro como otraedad, no hay exterioridad, hay una diferencia interna al mismo ser genérico, es un ser en sí y para sí mismo, y no un medio para otro.

En la medida que la actividad como resumen del producto está enajenado, y si la actividad es la que define el carácter genérico del hombre, el género está enajenado de sí mismo. “La producción práctica de un mundo objetivo, es la afirmación del hombre como ser genérico consciente. El hombre produce libre de la necesidad física y sólo produce realmente liberado de ella. Al imponer la medida al objeto que le es inherente crea según las leyes de la belleza.”³³⁹ No produce unilateralmente como los animales, sino universalmente. La enajenación del género trae como consecuencia que aparezca y se viva, la universalidad del trabajo que es el género mismo, ante el sujeto como extraño. Lo enajenado en este caso es la vida genérica de lo individual, lo universal de lo particular. Aparece el género como abstracto y fin de la vida individual, pues: la vida que crea más vida como fin en sí mismo, la negatividad de lo en sí, de lo simplemente puesto para desplegar sus determinaciones como libertad, se vive en el sujeto como ajeno al género, como falta de libertad, como objetividad hecha coseidad independiente y negadora de la actividad y del sujeto, como medio para su existencia meramente física. Es decir, lo que define al sujeto, lo que lo constituye como tal, en sí mismo, como interioridad exteriorizada en la objetivación, queda puesto como algo ajeno, autónomo, desligado del género, de la vida. El trabajo enajenado invierte la relación esencial del género, hace de su actividad vital, el trabajo, y de la negatividad de lo dado, un simple medio para su existencia física.

El género está enajenado de sí, está dividido internamente, de manera objetiva. Esto se expresa en términos políticos como lucha de clases que ha sido la marca constitutiva del devenir histórico, y lo que no le ha permitido desplegar todas sus potencialidades para salir de la pre-historia, “La historia de todas las sociedades hasta nuestros días es la historia de la lucha de clases”, o en su sentido filosófico-económico, ha sido la objetivación del trabajo como y a través de trabajo enajenado. “Hombres libres y esclavos, patricios y plebeyos, señores y siervos, maestros y oficiales, en una palabra: opresores y oprimidos se enfrentaron siempre, mantuvieron una lucha constante... La moderna sociedad burguesa,

³³⁸ Marx, K. Manuscritos Filosófico – Económicos. Ed. SARPE. Madrid. 1983. Pág. 114.

³³⁹ Marx, K. Manuscritos Filosófico – Económicos. Ed. SARPE. Madrid. 1983. Pág. 117.

que ha salido de entre las ruinas de la sociedad feudal, no ha abolido las contradicciones de clases. Únicamente ha sustituido las viejas clases, las viejas condiciones de opresión, las viejas formas de lucha por otras nuevas.”³⁴⁰

Toda relación del sujeto consigo mismo, sólo encuentra relación y expresión verdaderas en la relación en que el hombre está con otro. Pero, en el trabajo enajenado cada sujeto considera a los demás según la medida y la relación en que el sujeto se encuentra consigo mismo en cuanto trabajador. Al analizar el problema económico del producto del trabajo, o el extrañamiento entre el sujeto y su producción, hemos expuesto su concepto: la enajenación.

Si el producto del trabajo me es ajeno ¿a quién pertenece?, a un ser otro que yo. El ser extraño al que pertenece el trabajo y su producto, a cuyo servicio y placer sirve éste, es el sujeto mismo. Hay otro que no es sujeto productor, productor directo, al que pertenece la cualificación del objeto producido. La relación del sujeto consigo mismo es para él objetiva y real a través de su relación con los otros sujetos. Si él se relaciona con el producto de su trabajo, con su trabajo objetivado, como un objeto poderoso, independiente de él, hostil, extraño, es porque otro se ha apropiado y es el dueño de este objeto.³⁴¹

En el mundo práctico, el extrañamiento de sí sólo puede manifestarse mediante la relación real intersubjetiva. En consecuencia, mediante el trabajo enajenado no sólo se produce las distintas determinaciones, sino también crea el *dominio* de quién no produce sobre la producción y el producto.

La enajenación señala la relación del trabajador con el capitalista. La propiedad privada es el resultado del trabajo enajenado, de la relación externa del trabajador consigo mismo y con la naturaleza. La propiedad privada es producto del trabajo enajenado y es el medio a través del cual se enajena el trabajo. De la relación del trabajo enajenado con la propiedad privada se sigue que la emancipación de la propiedad privada, de la servidumbre, “se expresa en la forma política de la emancipación de sujeto en su carácter de trabajador, no como si se tratase sólo de la emancipación de éstos, sino porque su emancipación entraña la emancipación humana en general.”³⁴²

Hay que hacer notar dos cosas de lo anterior, al menos. La emancipación de los trabajadores es la emancipación de la humanidad, porque es la emancipación de lo que define a lo humano que en el trabajo enajenado está constreñido, limitado, coartado, fijo: la autoproducción, la negatividad velada por lo dado en su dimensión histórica. Sería la apropiación de lo que hasta ahora se ha puesto como ajeno, como externo al hombre. Lo que habría en el mundo no enajenado, serían trabajadores, productores que intercambian su creación por una medida cualitativa, más que cuantificable, o lo cuantificable no estaría dado por la idea de equivalencia entre dos objetos que se traspasan, sino por la valorización humana que le es inherente al objeto como una parte del sujeto. Esto fuerza a pensar el intercambio no en términos de mercado, sino de manera y profundamente humana.

Lo segundo, que se desprende de lo anterior y que intenta ceñir el problema de la libertad y el acto singular libre en el contexto del capitalismo, es la contradicción de clase. Me interesa para este punto el problema de las determinaciones en el individuo. La Contradicción entre la Burguesía y la clase Trabajadora, pone determinaciones que van más allá del individuo, más allá de él considerado como singular.

³⁴⁰ Marx, K. Manifiesto Comunista. Ed. SARPE. Madrid. 1983. Pág. 28.

³⁴¹ Marx, K. Manuscritos Filosófico – Económicos. Ed. SARPE. Madrid. 1983. Pág. 119.

³⁴² Marx, K. Manuscritos Filosófico – Económicos. Ed. SARPE. Madrid. 1983. Pág. 120.

Esto es interesante porque el individuo es dentro de esta contradicción, y no depende sólo de sus intenciones, ni de los que son en la burguesía, ni los que son en la clase trabajadora. La dirección que toma una empresa no depende tan sólo de lo que quieran los accionistas, o los empresarios. La empresa está inserta dentro de un contexto que coloca límites, que determina las estrategias de la empresa. “La burguesía no puede existir sino a condición de revolucionar incesantemente los instrumentos de producción y, por consiguiente, las relaciones de producción, y con ello todas las relaciones sociales. La conservación del antiguo modo de producción era, por el contrario, la primera condición de existencia de todas las clases industriales precedentes. Una revolución continua en la producción, una incesante conmoción de todas las condiciones sociales, una inquietud y un movimiento constante distinguen la época burguesa de todas las anteriores. Todas las relaciones estancadas y enmohecidas, con su cortejo de creencias y de ideas veneradas durante siglos, quedan rotas; las nuevas se hacen añejas antes de llegar a osificarse. Todo lo estamental y estancado se esfuma; todo lo sagrado es profano, todo lo sólido se desvanece en el aire, y los hombres, al fin, se ven forzados a considerar serenamente sus condiciones de existencia y sus relaciones recíprocas”³⁴³

Así, más allá de otro, está la multitud indiferenciada de los otros. Lo singular individual son especificaciones de ámbitos más generales que pertenecen a grupalidades o colectividades con un horizonte general y así, enmarcados, se presentan ante otros, convirtiéndose en un Acto total Otro. “Cada cual es designado por el acto total que co-produce sin quererlo expresamente, como el Hombre de ese Acto.”³⁴⁴. De esto se desprende que “... no es como individuos singulares (abstractos) que se enajena uno de otro; si no en tanto que ellos mismos están enajenados en relación con el Acto Total que producen como Otros y que los designa como sus hombres.”³⁴⁵. Por lo tanto, la enajenación, como no depende de un individuo como singular, no se puede resolver en términos individuales, tampoco.

Para comprender la miseria de la vida humana y la enajenación, sea en la escasez o en abundancia, en la pobreza y el hambre o en los altos estándares de vida y sofisticación, no sólo hay que interrogar las intenciones de los individuos, sino también, la praxis material de la cual son agentes, sujetos, más allá de su conciencia. Las relaciones entre accionistas, administradores, técnicos y obreros pasan por la mediación de cosas que escapan a sus autores, que son actos cosificados y que poseen su propia lógica. El campo desde el cual se podría revertir esta situación es en el de la historia en tanto sujeto dividido, que en su extremo llega a “ser” otro de sí.

“Para nosotros, el comunismo no es un estado que debe implantarse, un ideal al que haya de sujetarse la realidad. Nosotros llamamos comunismo al movimiento real que anula y supera (llega a ser otro de sí de manera interna) el estado de cosas actual. Las condiciones de este movimiento se desprenden de la premisa actualmente existente. Por lo demás, la masa de los simples obreros de fuerza de trabajo excluida en masa del capital... presupone, a través de la competencia, el mercado mundial. Por tanto el proletariado sólo puede existir en un plano

³⁴³ Marx, K. Manifiesto Comunista. Ed. SARPE. Madrid. 1983. Pág. 31.

³⁴⁴ Gorz, A. Historia y Enajenación. Ed. Fondo de Cultura Económica. México. 1964. Pág. 78.

³⁴⁵ Gorz, A. Historia y Enajenación. Ed. Fondo de Cultura Económica. México. 1964. Pág. 78.

histórico-mundial, lo mismo que el comunismo, su acción sólo puede cobrar realidad como existencia histórica-universal.”³⁴⁶

La cosa cualificada: el valor, la ajenidad en la equivalencia universal y el lugar del fetichismo

Marx interroga en el primer capítulo de *El Capital* lo que se presenta en la inmediatez: la mercancía. La mercancía primero es un “objeto”, al que le llamaremos “cosa”. Segundo, es una cosa, que por las propiedades que tiene, satisface una “necesidad humana”, no importando el orden de esa satisfacción, sea en términos de la autoconservación o del placer. La “cosa” y la “satisfacción” que otorga, se sitúa entre el hambre y el amor, entre la autoconservación y el deseo, en términos de Freud.

La mera “utilidad” de la “cosa” señala su *valor de uso*, y su efectividad se da en el campo de la satisfacción que brinda. De este modo, el *valor de uso* de una “cosa” implica su aspecto cualitativo, y un primer momento de objetivación del sujeto en el objeto. La “cosa” satisface en la medida en que integra cualidades del sujeto objetivado y extrañado en la cosa misma. El *valor de cambio*, se ancla en el valor de uso en la sociedad capitalista, y es el aspecto cuantitativo de la cosa. Vale decir, el *valor de cambio* implica medida y puntos de equivalencia desde los cuales la “cosa” y su trabajo acumulado, se puede intercambiar por otra “cosa”, distinta a ella en su inmediatez, conservando como sustancia común ser efecto del trabajo. De este modo, “...es evidente que al cambiar las mercancías se hace abstracción de su valor de uso y que toda relación de cambio está caracterizada por esa abstracción.”³⁴⁷ Por tanto, la “cosa” en tanto mercancía como valor de uso, se diferencia por sus cualidades subjetivas; como valor de cambio, por sus cantidades.

La “cosa” tiene un lugar común con otras “cosas” en cuanto a su cualidad, es efecto del trabajo humano, en su sentido ontológico y diferenciado entre el producto de la objetivación, la actividad y el género que se objetiva en el acto particular. La “cosa” toma su “ser” del trabajo, o dicho de otra forma, es trabajo acumulado. “Son considerados valores en tanto que son la cristalización de esta sustancia común”.³⁴⁸

El trabajo acumulado de la “cosa” se ha realizado en un contexto histórico, en donde el trabajo vivo se realiza a través de la fuerza de trabajo en el proceso de objetivación. El valor de cambio de la “cosa” estará determinado en su aspecto cuantitativo, por el *tiempo socialmente necesario para su producción*. Entre “cosa” y “cosa” hay de común y cuantificable su tiempo de producción en una sociedad dada, lo que implica las técnicas de elaboración, la habilidad y los avances tecnológicos. Es relevante hacer notar desde ya, que el tiempo de trabajo también estará determinado por los modos de explotación dada las coyunturas políticas y económicas, entendiendo por explotación la operación específica de extracción de plusvalía al trabajo objetivado en el proceso de producción, lo que Marx ha señalado diferenciando entre extracción de plusvalía relativa y absoluta.

La mercancía contiene un aspecto cualitativo, su valor de uso, y un aspecto cuantitativo, su valor de cambio, el cual se determina por el tiempo socialmente necesario para su producción. La mercancía es la manera de hacer referencia a la “cosa” que encontrará su realización efectiva en el intercambio, es decir, en una relación social. Sin embargo, la mercancía en tanto objetivación, trabajo acumulado, es también la cristalización de una

³⁴⁶ Marx, K. *La ideología Alemana*. Ed. Pueblos Unidos. Montevideo. 1970. Pág. 38.

³⁴⁷ Marx, K. *El Capital*. Tomo I. Ed. EDAF. Madrid. 1972. Pág. 41.

³⁴⁸ Marx, K. *El Capital*. Tomo I. Ed. EDAF. Madrid. 1972. Pág. 42.

relación social. Lo que hace singular en términos históricos a la mercancía es su valor de cambio. Hay valor de cambio sólo en la sociedad capitalista. Sólo en ella la producción humana alcanzó el grado de abstracción, medida y cuantificación matemática para poder intercambiarse a través de un equivalente universal, desde el cual, toda mercancía puede ser tasada, su tiempo de producción y su expresión en el valor – dinero. “Ahora ya sabemos cual es la sustancia del valor: el trabajo. Sabemos la medida de su cantidad: la duración del trabajo.”³⁴⁹

Una siguiente especificación del valor de cambio, es que expresa una relación social en el intercambio. Hay mercancía en tanto se ha producido en una sociedad en la cual ella puede ser comparada con otra desde la división social del trabajo. No se presenta un productor y su objeto producido de manera individual, sino un productor con un objeto que tiene un carácter social; es la condición de ser, ser mercancía.

Por tanto, el valor de cambio se da propiamente en una sociedad en que hay división social del trabajo. Lo que equivale a plantear que la mercancía es producida por una parte de la sociedad que valoriza la cosa con el trabajo objetivado en ella, por la fuerza de trabajo que contiene, y otra parte de ella, que es dueña de la propiedad privada, coordina la división social del trabajo y usufructúa de la producción social.

El sujeto objetivado en la cosa ajena, “sabe”, “vive”, su objetivación parcial desconociendo al género que se realiza de manera particular. En la inmediatez no reconoce que el acto de objetivación en conjunto con los actos de otros son los que producen el mundo social como totalidad diferenciada. Se abre así una diferencia entre la forma en que el sujeto vive, más bien se concibe viviendo desde el sentido común, y la sustancia genérica que está en juego en esa vida singular. El materialismo histórico daría cuenta de manera crítica de esa distancia, entre forma y sustancia, mostrando su vinculación orgánica.

Siguiendo el razonamiento anterior, Marx señala que la mercancía se presenta de manera *enigmática*. Considera que en su valor de uso adviene en su cruda nitidez. Sin embargo, presentada como “cosa”, como “mercancía”, en su valor de cambio, es a la vez inteligible e ininteligible. En la mercancía se observa la diferencia entre forma y sustancia, “para nosotros”, aludiendo al lugar en que nos sitúa Hegel. Hay ahí en su inmediatez, en la ajenidad de su sustancia cosa para un sujeto de ella y de sí mismo, los signos que permite reconocer los efectos de la enajenación.

En el proceso de producción la cosa aparece con el carácter de enigma. El término enigma se refiere en este caso al movimiento de presentarse ausentándose. En lo que está presente hay algo ausente que es lo que realmente está; que es lo que es en cuanto tal, vale decir, que es *ser*. Si estamos de acuerdo con Marx, lo enigmático de la mercancía está en la misma forma de la mercancía.

“El carácter de igualdad de los trabajos humanos adquiere la forma de los productos del trabajo; la medida de los productos individuales según su duración, adquiere la forma de la magnitud de valor de los productos del trabajo; finalmente las relaciones de los productores, en las cuales se afirman caracteres sociales de sus trabajos, adquieren la forma de una relación social de los productos del trabajo. He aquí, por qué estos productos se convierten en mercancías, es decir, en objetos que se aprecian y no se aprecian con los sentidos, en objetos sociales... (la forma del valor y la relación de valor de los productos del trabajo) es... una relación social determinada de los hombres

³⁴⁹ Marx, K. El Capital. Tomo I. Ed. EDAF. Madrid. 1972. Pág. 44.

entre sí lo que reviste aquí para ellos la forma fantasmática de una relación entre las cosas. Para encontrar una analogía a este fenómeno hay que buscarla en la nebulosa de la religión del mundo religioso, en el que los productos del cerebro humano parecen seres independientes... Lo mismo sucede en el mundo de las mercancías con los productos de la mano del hombre.³⁵⁰

La mercancía implica en su doblez a la objetivación del sujeto, y la libertad de ella, en la que podría realizarse el sujeto. El fantasma de la mercancía no apunta a un fenómeno de conciencia, cognitivo, ocupando un término de la tradición, de la falsa conciencia. Por un lado, la mercancía tiene un aspecto de positividad real y efectiva. Su independencia vivida en la ajenidad desde el sujeto productor es un hecho real y verdadero. Por otro, lo falso no está del lado de la relación con la cosa, sino en la realidad misma. Lo falso está del lado de las condiciones de emergencia de la cosa. La enajenación es un hecho real que no alude a un problema de percepción, ni de información, ni de saber. Alude a un problema político e histórico. La negatividad de la positividad de la mercancía está dada desde el análisis del capitalismo. Habría algo en él que no permitiría la realización humana, la libertad en el acto de la objetivación y la posibilidad de la reconciliación. El problema no sería tanto la miseria, sino la libertad reconocida en las relaciones sociales. El fetichismo de la mercancía es "... lo mismo que sucede con la impresión luminosa de un objeto en el nervio óptico, que no se presenta como una sensación objetiva del nervio mismo, sino como la forma sensible de algo que existe fuera del ojo... (y agrega) Pero la forma valor y la relación de valor de los productos del trabajo no tienen absolutamente nada que ver con su naturaleza física..."³⁵¹

El fetichismo de la mercancía tendrá la fuerza explosiva y expansiva igual a la expansión del capitalismo mismo, y por lo tanto, el capitalismo alude a un modo de vida, tal como se ha indicado, teniendo su núcleo en la producción, pero sólo su núcleo; sus ramificaciones pasarán por mediaciones intrincadas, quebradizas, desplazadas y dinámicas. ¿Cómo se lleva a cabo el movimiento de la expansión y cuál es su necesidad? ¿Cuál es el efecto en el trabajo mismo y la dialéctica sujeto-objeto?

Conclusión

En este anexo se ha intentado reconstruir el concepto de *trabajo* en la obra de Karl Marx. En tal sentido, se ha mostrado el lugar del *trabajo* en la investigación general de Marx, al igual que el aspecto crítico que ocupa al momento de analizar la realidad social del mundo contemporáneo. De esta manera, se ha mostrado, desde un aspecto secundario, pero verosímil, la continuidad, en lo que Althusser ha intentado separar: el viejo del joven Marx; el economista del filósofo. Si bien es posible reconocer un cambio en el lenguaje de Marx, en el año 1848, luego del Manifiesto, el problema sigue siendo el mismo: la enajenación no es sino el fetichismo de la mercancía, en tanto la mercancía es trabajo acumulado, capital, a su vez que trabajo enajenado y género humano dividido o contradicción de clase. El enigma de la mercancía se explica por el descentramiento producido por la enajenación del producto, de la actividad, del género.

Así, por un lado, el concepto de trabajo, si bien es utilizado en el marco de una crítica a la economía política, desborda ese lugar, en la medida en que aparece en el centro del materialismo histórico, en el momento de la objetivación del sujeto y subjetivación del

³⁵⁰ Marx, K. *El Capital. Tomo I. Ed. EDAF. Madrid. 1972. Pág. 75.*

³⁵¹ Marx, K. *El Capital. Tomo I. Ed. EDAF. Madrid. 1972. Pág. 75.*

objeto de manera constitutiva, contradictoria y constituyente³⁵². Por otro lado, marca el horizonte utópico del proyecto teórico de Marx, en tanto la reconciliación del sujeto con su producción implica, bajo el compromiso ontológico del trabajo – objetivación - historicidad de las relaciones sociales, la posibilidad de la libertad del individuo en un mundo reconciliado. Por ende, se comprende que la crítica a la economía política, que es el discurso científico y racional de la dinámica del mundo capitalista, está dada por la imposibilidad de tal reconciliación entre sujeto y objeto en su sentido histórico. Lo que pierde el sujeto a través de la extracción de plusvalía no es sólo lo que él es en cuanto sujeto objetivado, sino también la posibilidad de reconciliarse con su objeto, no por un problema ligado a las voluntades de la clase burguesa, sino por el modo en que se produce la vida en la totalidad social del capitalismo. La contradicción de clase es inherente a él, al igual que la extracción de plusvalía y por tanto, la enajenación. El mercado opera y se constituye desde la extracción de plusvalía, en su figura política desde la contradicción de clase, en su figura económica desde la contradicción capital – trabajo. Toda la articulación institucional, jurídica e ideológica tiene un lugar de cambio histórico y otro de permanencia. Su lugar de cambio se corresponde con la dinámica misma de los patrones de acumulación, las formas de extracción de plusvalía y las crisis cíclicas del capital. Su lugar de permanencia se centra en los mecanismos históricos de la extracción de la plusvalía y de reproducción de esa forma de organización del trabajo en el capitalismo, y por tanto, en la forma histórica en que el sujeto es en cuanto tal a través del trabajo. Lo anterior en su negación, pero también en sus posibilidades de superarlas, si seguimos a Marx.

Santiago, abril de 1999.

Bibliografía

Gorz, A. *Historia y Enajenación*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México. 1964.

Hegel, G.W.F. *Introducción a la Historia de la Filosofía*. Ed. SARPE. 1983.

Hegel, G.W.F. *Fenomenología del Espíritu*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México. 1993.

Marx, K. *Manuscritos Filosófico – Económicos*. Ed. SARPE. Madrid. 1983.

Marx, K. *La ideología Alemana*. Ed. Pueblos Unidos. Montevideo. 1970.

Marx, K. *Manifiesto Comunista*. Ed. SARPE. Madrid. 1983.

Marx, K. *Contribución a la crítica de la Economía Política*. Ed. Estudios. Buenos Aires. 1970.

Marx, K. *El Capital*. Tomo I. Ed. EDAF. Madrid. 1972.

³⁵² Marcuse plantea al respecto que todas las categorías económicas de Marx son al mismo tiempo categorías de existencia, es decir, modos reales del ser de la humanidad en el contexto del capitalismo.

ANEXO N°2

Notas sobre la lógica de los presupuestos de Toulmin y sus diferencias con Tomas Kuhn.

La lógica de los presupuestos en la investigación de Toulmin.

Toulmin, comienza su investigación desde la investigación del contexto del descubrimiento, antes del advenimiento de ese campo de investigación como tal, que será posterior a la publicación del texto de Kuhn, “La estructura de las Revoluciones Científicas” de 1962.

De acuerdo a Toulmin en las prácticas científicas operan *preconceptos* implícitos en ella, lo que ha sido denominado también con el concepto “Weltanschauung” o “concepción del mundo”. Así los preconceptos en Kuhn tiene por nombre “Paradigma”, en Shapere “Dominio”, en Holton “Tema”. En el caso de Toulmin, a los preconceptos que operan en las prácticas científicas los denomina “Ideales de orden natural”.

La función de la ciencia, para Toulmin, consistiría en desarrollar sistemas de ideas acerca de la naturaleza que tengan alguna pretensión legítima de explicar la realidad. Para esto tendría que formular técnicas que tuvieran correspondencia con los datos empíricos de la realidad, así como también, han de presentarse como verdaderas y del agrado de los científicos.

¿Cómo se articula un sistema de ideas, qué es lo que implica? Un sistema de ideas es lo que se podría denominar como una teoría, pero la sobrepasa. El término teoría hace alusión a un conjunto de enunciados con coherencia lógica que dan cuenta de hechos reales. Es decir, satisface la condición de coherencia lógica y evidencia empírica. Sin embargo, en la conceptualización de Toulmin, la teoría científica en tanto sistema de ideas, implicaría “ideales de orden natural”, “leyes” e “hipótesis”, entre las cuales no habría necesariamente un orden lógico ni jerárquico, por tanto, las reglas de inferencia lógica no podrían ocuparse tal como se hacía en la axiomática.

Un descubrimiento, que se formula en un nuevo “sistema de ideas” se llevaría a cabo de un modo distinto a cómo generalmente nos muestra la ciencia en torno a su práctica, a saber, en el ensayo y error de la observación de fenómenos, en la formulación de hipótesis, la experimentación con el manejo de algunas variables independientes y dependientes, de otro modo, la imagen del científico frente a un problema individual intentando resolverlo a través de las operatorias del método científico: corroborando, refutando, falseando hipótesis en contraste con la realidad.

Lo que nos señala Toulmin fractura esta imagen de la ciencia, poniendo a modo de ejemplo el descubrimiento del “principio rectilíneo de la luz”, en donde la luz viaja en línea recta. En el advenimiento de un descubrimiento tiene que haber ocurrido la acumulación de experiencias cotidianas, la generación de técnicas respecto a este fenómeno, hasta llegar a considerar aspectos ópticos como sabidos que pasan a formar parte del lenguaje cotidiano, es decir, un fenómeno que se presenta en su regularidad fenoménica, el cual se asume, como algo dado, que no requiere explicación, “...first, our experience of everyday

phenomena like those of light and shade; second, the practical skills aid techniques which have been developed as a result of this experience; and third, those regularities in optical phenomena which are not stated but taken for granted and enshrined in our everyday language.”³⁵³. Esa regularidad operaría como “ideal de orden natural” presente en la teoría, en donde sus leyes dan cuenta, no del fenómeno como tal y su regularidad, sino de las desviaciones de ella. Así, las leyes vienen a explicar, no la regularidad del fenómeno, sino las desviaciones de él. Por tanto, los “Ideales de orden natural” tendrían la función de orientar la investigación, siendo parte intrínseca de ella. Las “leyes” darían cuenta de las desviaciones de los “ideales de orden natural” aceptadas, y las “hipótesis” los supuestos de desviaciones aún sin explicación satisfactoria.

Toulmin pone como ejemplo el descubrimiento del “principio rectilíneo de la luz” y la diferencia con otros tipos de descubrimientos como son la inferencia que hace Crusoe al encontrar una huella humana en la arena de la playa y la inferencia que hace el naturalista al re-construir la trayectoria migratoria de las golondrinas³⁵⁴. Tres inferencias respecto a fenómenos observables: la luz viaja en línea recta, la huella es de un ser humano, las golondrinas a través de grandes circunferencias. ¿Son los mismos tipos de descubrimientos?.

Una diferencia que se puede establecer se relaciona con la observación in situ del hecho. Tanto en el caso de la correspondencia entre huella y ser humano, como en el caso de golondrina y trayectoria, la prueba puede ser directa, inclusive, dirá Toulmin, investida de frescura, adviene en el fenómeno que se presenta lo nuevo. En cambio, de la luz y la sombra no se puede inferir sin más la conclusión del viaje rectilíneo de la luz. El énfasis, sin embargo, que pone Toulmin en el caso del viaje de la luz, no es tanto el problema de la observación directa, sino la relación temporal con el fenómeno en cuestión. En efecto, es mucho el tiempo en que el ser humano se ha relacionado con los fenómenos de luz y de sombra, lo que tiene su correlato en el lenguaje del sentido común, “...in geometrical optics it is not the data which are fresh, for we have known about shadows for a very long time.”³⁵⁵ Por tanto, lo singular en el caso de esta inferencia no es el dato como tal, sino, la inferencia misma, el tipo de inferencia. Inclusive, en la observación misma del viaje de la luz, aparecen múltiples desviaciones, a la cual se le da el nombre de refracción, que no refutan el principio del viaje rectilíneo de la luz, sino a la inversa, se explica por él.

El lenguaje en que se expresa las inferencias de Robinson y la del naturalista corresponde al lenguaje del habla ordinaria, a diferencia del lenguaje empleado por la óptica para dar cuenta de su descubrimiento, pese a que términos como “luz” y “viaje” son tomados del lenguaje natural, con el descubrimiento cambiará su empleo y la relación con el fenómeno como tal. Es decir, con el descubrimiento del principio rectilíneo de la luz, se provocará un cambio en el lenguaje que significa al fenómeno, lo que a su vez, tendrá efectos en el habla cotidiana. “After the discovery, we see them all as the effects of something, which we also speak of in a new sense as light, traveling from the sun or lamp to the illuminated objects. A crucial part of the step we are examining is, then, simply this: coming to think about shadows and light-patches in a new way, and in consequence coming to ask new questions about them, questions like “Where from?”, “Where to?” and “How fast?”, which are intelligible only if one thinks of the phenomena in this new way.”³⁵⁶

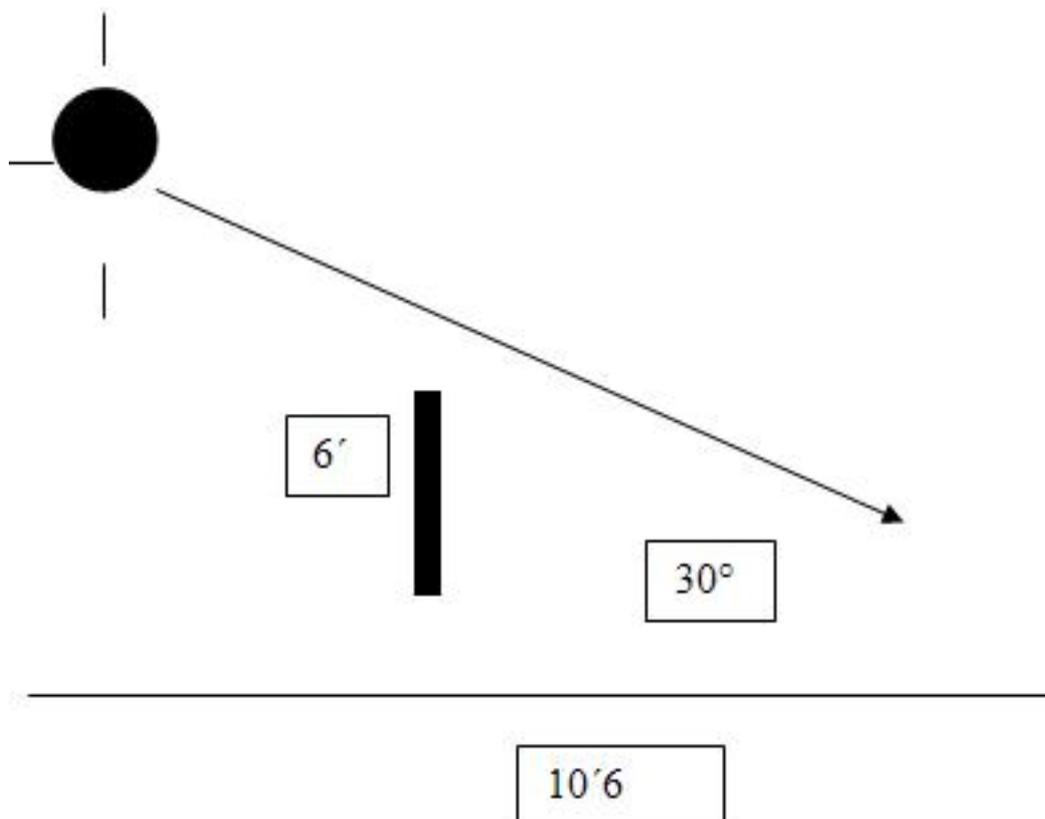
³⁵³ Toulmin, S. The philosophy of science., Ed. Harper Torchbooks. 1960. Pág. 18.

³⁵⁴ Toulmin, S. The philosophy of science., Ed. Harper Torchbooks. 1960. Pág. 19.

³⁵⁵ Toulmin, S. The philosophy of science., Ed. Harper Torchbooks. 1960. Pág. 20.

³⁵⁶ Toulmin, S. The philosophy of science., Ed. Harper Torchbooks. 1960. Pág. 21.

De este modo, el descubrimiento de los viajes rectilíneos de la luz, pueden considerarse como el descubrimiento de algo implícito en fenómenos cotidianos (luz, sombra), efecto de fuentes de luz que se propaga, que viaja hacia objetos³⁵⁷. (22).



El físico mostrará con exactitud, que dadas ciertas condiciones puede predecir la longitud de la sombra, si sabe algunos datos: el alto del muro (6 pies) y el ángulo de proyección de la luz en la intersección con el muro (30°). Si esas condiciones se mantienen, la sombra proyectada será de 10' 6 pies.

¿Cómo se llega a esta conclusión? ¿Qué tipo de inferencia es la que se ha hecho? Por lo pronto, no es ni una inferencia inductiva o deductiva, como tampoco algún tipo de silogismo. "Somehow none of the kinds of inference we are accustomed to from the logic-books seems to fit the case."³⁵⁸

Toulmin muestra el tipo de inferencia que hace el físico; un tipo de inferencia muy distante al de la lógica, en donde puede explicar el cálculo de la sombra teniendo las variables antes mencionadas, pero además, una concepción del fenómeno óptico y una representación de él, una representación gráfica, tal como la reproducimos anteriormente. Estos dos últimos elementos, la concepción del fenómeno óptico aceptado por el físico y el diagrama, son los que le permiten hacer la inferencia respecto a la longitud de la sombra, que operan implícitos a las sugerencias que haría la lógica tradicional. "Neither the everyday nor the ancient way of talking and thinking about 'light' and 'sight' will make sense of the geometrical method of represent-ing optical phenomena. And if the novel techniques of

³⁵⁷ Toulmin, S. The philosophy of science., Ed. Harper Torchbooks. 1960. Pág. 22.

³⁵⁸ Toulmin, S. The philosophy of science., Ed. Harper Torchbooks. 1960. Pág. 25.

inference-drawing here used have not been recognized by logicians for what they are, that is probably because in geometrical optics one learns to draw inferences, not in verbal terms, but by drawing lines.”³⁵⁹ El diagrama, la forma específica de él y su posibilidad de representar lo que el físico intenta explicar, no es algo externo a la explicación del fenómeno, sino que es parte indispensable de la explicación misma.

De este modo el descubrimiento del principio rectilíneo de la luz implica dos ámbitos. Por un lado, se encontró una manera de representar los hechos con cierta exactitud, es decir, que se adecuaba a los hechos observados, reconocidos y comprobables. La representación, el diagrama del fenómeno opera como técnica de representación, de figuración del fenómeno de la luz. Por otro lado, junto con la adopción de esta nueva técnica, se consideró de otro manera el fenómeno observado, lo que se puede reconstruir en variaciones del lenguaje. Enfatizando el punto anterior, de acuerdo a Toulmin, los viajes rectilíneos de la luz es dependiente de la técnica de representación y del lenguaje que lo designa. En el modelo y en el diagrama está el centro del descubrimiento. “The doctrine is, so to speak, parasitic on these techniques: separated from them it tells us nothing, and will be either unintelligible or else misleading. For, as a discovery, it is opposed neither to the hypothesis that nothing is travelling, nor to the hypothesis that light is travelling differently- in both of which hypotheses the term 'travelling' must already have a sense.”³⁶⁰

Esbozo de encuentros y divergencias: Toulmin y Kuhn.

Frederic Suppe al señalar las alternativas a la tradición heredada menciona tres grupos generales³⁶¹, a saber, las que se centran en hacer análisis descriptivos de las teorías manifestando escepticismo en la posibilidad de encontrar puntos nodales y comunes entre ellas, los análisis que consideran a las teorías científicas dependiendo de “weltanschauung” de la cual dependen y los significados de los términos, y por último, los enfoques semánticos. Es en el segundo de estos grupos generales, en que ubica a Toulmin, Kuhn, Hanson, Popper, Feyerabend, Bohm.

Tal como se ha señalado en el desarrollo anterior, específicamente en los capítulos 4 y 5, en las investigaciones de Toulmin y Kuhn operan preconceptos, concepciones de mundo, o si se quiere, “weltanschauung”, por lo cual, es aceptable el planteamiento de Suppe.

En el caso de Toulmin, los preconceptos serían los “Ideales de orden natural” que guiarían la investigación general, en un modo similar a la tesis de los paradigmas de Kuhn. Esos pre-conceptos operarían implícitos en las prácticas científicas, sin los cuales, de acuerdo con ambos autores, no se podría comprender los desarrollos al interior de la ciencia, ni los cambios intelectuales. Es decir, en términos metodológicos, ambos serían de la idea de trabajar en una investigación histórica para comprender tanto la ciencia como su propia racionalidad. Este último punto, el de la racionalidad, es también un punto de encuentro entre ambos investigadores. La pregunta sería ¿qué tipo de racionalidad?. En primer lugar, una racionalidad reconstruida a posteriori conducida y señalada por la práctica real de los científicos y no por los modelos lógicos de “deberían” seguir en cada investigación. Hay en tal sentido una postura escéptica en los discursos o modelos lógicos que hacen los científicos respecto a su hacer práctico.

Toulmin frente a esta “duda metódica” nos plantea, “Notice first the topics one finds discussed in books of logic. Induction, Causality, whether the results of the sciences are true

³⁵⁹ Toulmin, S. The philosophy of science., Ed. Harper Torchbooks. 1960. Pág. 26.

³⁶⁰ Toulmin, S. The philosophy of science., Ed. Harper Torchbooks. 1960. Pág. 30.

³⁶¹ Suppe, F. La estructura de las teorías científicas. Ed. Nacional. Madrid. 1969. Pág. 150.

or only highly probable, the Uniformity of Nature, the accumulation of confirming instances, Mill's Methods and the ability-calculus: such things form the staple of most expositions. But to anyone with practical experience of the physical sciences there is a curious air of unreality about the results. Lucid, erudite and carefully argued they may be; yet somehow they seem to miss the mark. It is not that the things that are said are untrue or fallacious, but rather that they are irrelevant: the questions which are so impeccably discussed have no bearing on physics.”³⁶²

Kuhn, por otro lado, nos hace una advertencia en la misma línea, “Si se considera a la historia como algo más que un depósito de anécdotas o cronología, puede producir una transformación decisiva de la imagen que tenemos actualmente de la ciencia. Esa imagen fue trazada previamente, incluso por los mismos científicos, sobre todo a partir del estudio de los logros científicos llevados a cabo, que se encuentran en las lecturas clásicas... es inevitable que la finalidad de esos libros sea persuasiva y pedagógica... (el programa de Kuhn) trazar un bosquejo absolutamente diferente de la ciencia que puede surgir de los registros históricos de la actividad de investigación misma.”³⁶³

Sin embargo, Toulmin tiene diferencias sustanciales con respecto a Kuhn, principalmente, en lo que respecta a la noción de los preconceptos y a su relación con la realidad. La manera de ordenar el desarrollo de la ciencia en oscilaciones entre periodos normales y de revolución se establecía de acuerdo al concepto de paradigma en Kuhn. Entre un periodo y otro habría cambios paradigmáticos, lo que permitiría, en base a la reconstrucción de aquellos, sostener los cambios al interior de la ciencia. Lo que hay son verdaderos quiebres entre preconceptos. De ahí el concepto de inconmensurabilidad y la puesta en duda del progreso al interior de la ciencia.

Toulmin si bien está de acuerdo no sólo con las operaciones de preconceptos, sino además con los cambios en el lenguaje, los cuales significan la realidad de un modo distinto a como lo hace el sentido común, inclusive por el tipo de inferencia que comporta, no estaría de acuerdo con quiebres entre preconceptos. Es decir, a los “ideales de orden natural” se le añadirían nuevos “ideales”, a modo de un suplemento más que de un reemplazo excluyente. De lo que se desprende que Toulmin estaría de acuerdo con la idea de acumulación de conocimiento y de la no-inconmensurabilidad entre los “ideales de orden natural”. Ahí donde Kuhn observa discontinuidad en el desarrollo de la ciencia, Toulmin observa continuidad.

Toulmin es uno de los pioneros en la investigación desde el contexto de descubrimiento, tal como se pudo observar en los desarrollos de los años 50 desde los preconceptos, lo que denominaba “ideales de orden natural”. En tal sentido, es que se podría considerar a Toulmin como uno de los iniciadores de la investigación histórica desde el interior de la Filosofía de la Ciencia.

Los “ideales de orden natural” determinarían los intereses de la ciencia, la manera en que se consideran los fenómenos, las condiciones a las teorías y los criterios de validación de las mismas. Así también, desde su investigación se puede observar una desviación radical a la manera de considerar el ejercicio de la filosofía de la ciencia por la tradición del empirismo lógico, que hegemonizó el campo de investigación desde los años 20 hasta comienzo de los 60. Tal como nos señala Toulmin a fines de los 60, se puede observar la emergencia de un nuevo campo de trabajo al interior de la filosofía de la ciencia.

³⁶² Toulmin, S. The philosophy of science., Ed. Harper Torchbooks. 1960. Pág. 30.

³⁶³ Kuhn, T. La estructura de las revoluciones científicas. Ed. Fondos de Cultura Económica. 1990. Pág. 20.

Si bien el giro decisivo en la Filosofía de la Ciencia tiene su origen en la publicación de “La estructura de las revoluciones científicas” de Thomas Kuhn, hay entre este autor y Toulmin puntos de encuentro, así como también diferencias importantes.

En términos generales hay una cláusula metodológica en la cual convergen bajo el marco de la investigación histórica del contexto de descubrimiento, reconstruyendo la práctica real de la comunidad científica, más que la imagen que los científicos se habían hecho de su propio qué hacer. Por otro lado, también ambos autores encuentran en el desarrollo de la ciencia como en los descubrimientos las operaciones de preconceptos. Sin embargo, es en la formulación de ellos justamente donde radica la mayor diferencia. Para Kuhn habría discontinuidad entre los cambios de paradigmas. Para Toulmin habría continuidad. Los cambios de significado dependientes de los preconceptos, para el primero serían inconmensurables, para el segundo, en cambio, trabajaría bajo la lógica de la acumulación.

Son varias las preguntas abiertas que quedan sin poder resolver. Una de las más gravitantes tiene que ver justamente con este último punto, la relación entre preconceptos, términos teóricos y términos observacionales, más aún considerando el carácter instrumentalista de Toulmin, ¿Cuál será el concepto de lo real para este autor? ¿Qué relación se podrá establecer entre los preconceptos y la realidad, o más específicamente el objeto de estudio? ¿Mantearán una relación externa e independiente?

Bibliografía

- Ayer, A.J. *La filosofía del siglo XX*. Ed. Grijalbo. 1982.
- Giere, R. *Explaining Science*. Chicago.
- Brown, H.I. *La nueva filosofía de la ciencia*. Ed. Tecnos. 1998.
- Kolakowski, L. *La Filosofía Positivista*. Ed. Cátedras. 1988.
- Kraft, V. *El Círculo de Viena*. Ed. Taurus. 1977.
- Kuhn, T. *La estructura de las revoluciones científicas*. Ed. Fondos de Cultura Económica. 1990.
- Losee, J. *Filosofía de la ciencia e investigación histórica*. Ed. Alianza. 1987.
- Solís, C., *Razones e intereses. La historia de la ciencia después de Kuhn*. Ed. Piados. 1994.
- Suppe, F. *La estructura de las teorías científicas*. Ed. Nacional. Madrid. 1969. Toulmin, S. *The philosophy of science*. Ed. Harper Torchbooks. 1960.

ANEXO N°3

Notas sobre Feyerabend, la varianza en el significado y los contrapuntos desarrollados por Shapere

Se intenta identificar en este apartado las críticas al concepto de inconmensurabilidad sostenido por Feyerabend, desarrollando una propuesta distinta para explicar la racionalidad científica apoyándose en la investigación histórica ligada a lo que Shapere denomina la conformación de dominios y su relación con las teorías.

En la primera parte se desarrolla la crítica realizada por Feyerabend a dos puntos fuertes de la tradición heredada: la explicación y la reducción. Esta crítica se centra en la imposibilidad, de acuerdo a Feyerabend, de sostener la invarianza de significado, de lo que depende la explicación y reducción. Si hay varianza, éstas no se pueden efectuar. En la segunda parte, se desarrolla la crítica de Shapere a la tesis de la varianza de significado de Feyerabend, amparada principalmente en la ambigüedad y en algunas contradicciones en las que cae Feyerabend. En la tercera y última parte, se desarrolla la manera en que Shapere explica la elaboración de teorías, en donde el lenguaje de sus enunciados tienen un lugar secundario en relación a lo que la constitución de un dominio determina.

Feyerabend y la crítica a la invarianza del significado

Feyerabend en el ensayo “Límites de la ciencia: explicación, reducción y empirismo”, publicado en 1962, desarrolla una crítica a dos supuestos básicos de la epistemología ortodoxa, dentro de cuyos representantes se encontrarían Hempel, Oppenheim y Nagel, mostrando que la reducción y la explicación de acuerdo a los criterios de aquella, estarían en desacuerdo con la práctica real de la ciencia y una metodología “razonable”. El primer supuesto que no se sostiene, si seguimos a Feyerabend, es que el explanandum es derivable del explanans. El segundo, que se desprende del anterior, es que habría varianza de significado en el proceso de reducción y explicación, y no invarianza como ambos ejercicios lo presuponen.³⁶⁴

Feyerabend en el ensayo desarrolla en primer lugar lo que se entenderá por reducción y explicación. En segundo lugar, muestra la incoherencia interna de la explicación y reducción, tal como lo proponía el empirismo contemporáneo. En tercer lugar, se apoya en dos ejemplos históricos para mostrar la inviabilidad de la propuesta empirista. En cuarto lugar, establece las razones metodológicas por lo cual no sería adecuado. En quinto lugar, critica la idea de invarianza de significado que opera como supuesto necesario en la explicación y reducción, dando mayor consistencia a la inconmensurabilidad entre teorías y sus lenguajes (teóricos y observacionales), inclusive, entre el lenguaje ordinario y el de la ciencia.

Feyerabend establece los criterios de la reducción y la explicación en estos cinco principios:

³⁶⁴ Feyerabend, P. Los límites de la ciencia. Explicación, reducción y empirismo. Ed. Paidós. 1989.

[1] El objetivo de la reducción es mostrar que las leyes, o los principios generales de la ciencia secundaria, son simplemente consecuencias lógicas de los supuestos de la ciencia primaria. (46).

[2] Los significados son invariantes respecto al proceso de reducción. (47).

[3] El explicándum debe ser consecuencia lógica del explanans, en otras palabras, el explicándum debe ser lógicamente deducible de la información contenida en el explanans, puesto que de otro modo, el explanans no constituiría un fundamento adecuado para la explicación. (48).

[4] Los significados son invariantes respecto al proceso de explicación. (48).

[5] Sólo son admisibles (para la explicación y la predicción) en un dominio dado, aquellas teorías que contienen las teorías ya usadas en ese dominio, o que al menos son consistentes con ellas. (64) [Hempel desarrolla esto en el texto Estudios de la lógica de confirmación]

Tal como señala en el ensayo, un supuesto base, para que la reducción y la explicación se puedan realizar, es la invariabilidad de los significados, motivo por el cual, lo especifica y enfatiza [2], [3]. Pone ese énfasis, ya que la derivación, mecanismo que opera tanto en la reducción como en la explicación implica la mensurabilidad de los significados y la manera que se articulan en una teoría. Si hay por el contrario, inconmensurabilidad, la derivación no es posible en un sentido lógico, tal como lo pretendía Hempel.

De acuerdo a la labor científica, la manera de criticar nuevas teorías, y en ese caso refutarlas o corroborarlas, con el fin de avanzar en la investigación y en el progreso del conocimiento consiste en "...la explicación y la predicción de hechos singulares y regularidades conocidos con la ayuda de teorías más generales."³⁶⁵ De acuerdo a [3], la explicación pone como condición que la nueva teoría más general (NT) contenga la teoría (T) a criticar, como consecuencia lógica, o al menos no sea incompatible con ella [5], en un dominio determinado (D). Por tanto, NT se confirma si es compatible con T, y las observaciones con firman a T.

Un primer ejemplo que ilustra esto, siguiendo a Feyerabend, "...es la reducción de lo que Nagel llama la ciencia galileana a la física de Newton."³⁶⁶, dicho de otra manera, la física de Galileo se explicaría sobre la base de las leyes de la física de Newton. La primera (T) es reducible a la segunda (T'). Parte de los supuestos de la física de Galileo se relaciona con el movimiento de objetos materiales cercanos a la superficie de la tierra, en donde las aceleraciones verticales serían constantes en un intervalo vertical y finito. Así, al reducir, Nagel propone la siguiente fórmula:

$T \text{ y } d \text{ I- } T'$

Por su parte, d expresa de acuerdo a T, las condiciones válidas en D' (dominio en donde T' hace predicción correctas). Por otro lado, incluirá una descripción de la tierra y su entorno "... y se hará referencia al hecho de que la variación H de la altura sobre el nivel del suelo en el proceso descrito, es muy pequeña si se la compara con el radio R de la tierra."³⁶⁷

Sin embargo, el intento de reducción fracasa "... mientras H/R tenga algún valor finito, aunque sea pequeño, T' no se seguirá de T y de d. Más bien, lo que se seguiría será una ley T'', la cual, aún siendo experimentalmente indiscernible de T' (sobre la base de los

³⁶⁵ Feyerabend, P. Los límites de la ciencia. Explicación, reducción y empirismo. Ed. Paidós. 1989. Pág. 63.

³⁶⁶ Feyerabend, P. Los límites de la ciencia. Explicación, reducción y empirismo. Ed. Paidós. 1989. Pág. 69.

³⁶⁷ Feyerabend, P. Los límites de la ciencia. Explicación, reducción y empirismo. Ed. Paidós. 1989. Pág. 70.

experimentos que en primer lugar formaron la evidencia inductiva de T') es inconsistente, no obstante, con T' »³⁶⁸

Un segundo ejemplo que ocupa Feyerabend se refiere al problema del movimiento, específicamente en relación a la teoría de "ímpetus" para de la explicación aristotélica del movimiento y las posibilidades de derivar de ella la explicación dada por Newton.

De acuerdo a la teoría de los ímpetus el movimiento de un objeto ha sido "transferido" a este por otro. Es decir, un objeto (motor) transfiere fuerza interna a un objeto, el que sería responsable del movimiento continuo, el que a su vez, disminuiría por "... la resistencia del aire y la gravedad del proyectil".³⁶⁹ Lo que equivale decir, que un objeto en un espacio vacío estaría en reposo o en movimiento con velocidad constante, en tanto su ímpetus sea cero o valor finito. Si se utilizara la teoría de Newton como teoría primaria, observando además, que el momentum del objeto móvil en la teoría de Newton es similar al de ímpetus, inclusive la medida de magnitud ($m v$) es idéntica a la del ímpetus, se podría suponer la reducción de una a la otra. Esto sería posible sólo y sólo si el ímpetus es análogo al momentum. Sin embargo, "... sería un grave error en esta explicación que identificáramos en ímpetus con el momentum. Pues mientras se supone que el ímpetus es algo que impulsa al cuerpo, el momentum, más que la causa, es el resultado de su movimiento."³⁷⁰ Este punto sería, de acuerdo a Feyerabend, y de acuerdo con los historiadores una de las principales diferencias aristotélica y la mecánica celeste de los siglos XVII, XVIII y XIX.

La irreductibilidad a la que se enfrenta el intento de reducción y de explicación se explicaría por el carácter *inconmensurable* del aparataje conceptual entre dos teorías. Feyerabend agrega a esto, no sólo una imposibilidad, sino además una sugerencia metodológica, en donde lo anterior, la diferencia entre teorías y su no reducción llevarían a desarrollar a la ciencia misma y se ajustaría de mejor manera a la práctica real de la ciencia. El argumento se plantea del siguiente modo, por un lado, "...el hecho de que uno y el mismo conjunto de datos observacionales es compatible con teorías muy distintas y mutuamente inconsistentes."³⁷¹ Por otro, la inconsistencia consistiría, en los casos en que ambas teorías logran explicar y predecir, en una exigencia en contra del *dogmatismo*, en tanto "...mientras la unanimidad de opinión puede ser conveniente para una iglesia o para los seguidores complacientes de un tirano... la variedad de opinión es una necesidad metodológica para las ciencias y, a fortiori, para la filosofía."³⁷² Se desprende de esta última consecuencia metodológica, el criterio de razonabilidad que Feyerabend atribuye a la inconsistencia entre teorías, o lo que posteriormente llamara la defensa contra – inductiva, la proliferación de teorías y el "todo sirve" en la propuesta epistemológica anarquista, en donde introducirá externas como la del poder, para explicar los cambios al interior de la racionalidad científica³⁷³. Ahora, dentro del trabajo de la comunidad científica,

Por lo tanto, la irreductibilidad de una teoría a otra, se sostiene en tanto no es posible, en un examen atento de la práctica real de la ciencia, primero, mantener la invarianza de significado en la reducción y la explicación, ya que se demuestra que no habría asimilación entre una teoría y otra, sino un cambio conceptual completo y radical.

³⁶⁸ Feyerabend, P. Los límites de la ciencia. Explicación, reducción y empirismo. Ed. Paidós. 1989. Pág. 70.

³⁶⁹ Feyerabend, P. Los límites de la ciencia. Explicación, reducción y empirismo. Ed. Paidós. 1989. Pág. 81.

³⁷⁰ Feyerabend, P. Los límites de la ciencia. Explicación, reducción y empirismo. Ed. Paidós. 1989. Pág. 86.

³⁷¹ Feyerabend, P. Los límites de la ciencia. Explicación, reducción y empirismo. Ed. Paidós. 1989. Pág. 73.

³⁷² Feyerabend, P. Los límites de la ciencia. Explicación, reducción y empirismo. Ed. Paidós. 1989. Pág. 110.

³⁷³ Feyerabend, P. Tratado contra el método. Ed. Tecnos. Madrid. 1986.

“Así, en la física clásica pre-relativista el concepto de masa (y, por ello, el concepto de longitud y el concepto de duración) era absoluta, en el sentido que las masas de un sistema no estaba influida por su movimiento en el sistema de coordenadas elegido... En la relatividad... la masa se convirtió en un concepto relacional cuya especificación queda incompleta sin la indicación del sistema de coordenadas al que se refieren todas las coordenadas espacio – temporales”³⁷⁴. Segundo, los términos observacionales no se desprenderían de simples impresiones, sensaciones y percepciones, lo que sería coherente con el desarrollo del empirismo lógico, la investigación de Popper, y más aún, una teoría pragmática del significado, que en último término se atiene a un criterio empírico. Tercero, que se desprende de lo anterior, esto se extiende inclusive al lenguaje ordinario, el que supuestamente, carecía de elementos hipotéticos, y por tanto, se ajustaba idealmente al lenguaje observacional. Por último, lo que cambiaría en el cambio de una teoría a otra, las que trabajan en un mismo dominio, sería su base ontológica, lo que otorga un peso gravitante a la teoría en relación a su vínculo con lo real. “Hemos de concluir, por consiguiente, que no puede darse una descripción formal y “objetiva” de la explicación.”³⁷⁵

Contrapuntos a la varianza de significados o la inconmensurabilidad en la crítica de Shapere

Shapere considera las críticas al empirismo y las conclusiones desarrolladas por Feyerabend en “Los límites de la ciencia”, a saber, los supuestos del empirismo de la *condición de coherencia* en donde se acepta dentro de un dominio la teoría que contiene a la anterior o que al menos no es incompatible con ella, y, *la invariabilidad del significado* refiriéndose a que los significados tienen que ser invariables en el progreso científico. Por su parte, el foco de la crítica se centra en las conclusiones que Feyerabend plantea, en donde su núcleo se centra en la inconmensurabilidad entre teorías³⁷⁶. En la medida en que hay varianza de significado, y ella implica cambios radicales en el lenguaje teórico y descriptivo u de observación, considerando, además, que habría, en la posición de Feyerabend, una inversión en la relación entre términos teóricos y observacionales, siendo estos últimos interpretados y ordenados por los primeros, no es posible comparar dos teorías fundamentales, que intentan explicar un mismo fenómeno, más allá de la evidencia empírica que las corrobore, ni la coherencia lógica de sus enunciados. Dicho de otra manera, si hay varianza en estos términos, no se lleva a cabo la *condición de coherencia*, lo que equivale para Feyerabend una crítica al empirismo lógico en torno a uno de los puntos fuertes de su programa en cuanto a la explicación y la reducción, pero además, la falta de coherencia se ajustaría mejor a la práctica de la ciencia real y efectiva, sugiriendo un criterio de “razonabilidad” metodológica en donde valora el trabajo en un mismo dominio de teorías incompatibles entre sí. ““Es mejor... (según Feyerabend) considerar sistemas conceptuales cuyas características todas se aparten de los puntos de vista” aceptados, aunque “el hecho de no poder lograr esto con un solo paso no implica el fracaso de nuestro programa epistemológico...” Así pues, “el progreso del conocimiento puede ser por reemplazo”³⁷⁷

Dos son las interrogantes críticas que se plantean a Feyerabend. Primero, Shapere, observa algunas dificultades para interpretar lo que los postulados afirman en los puntos

³⁷⁴ Feyerabend, P. Los límites de la ciencia. Explicación, reducción y empirismo. Ed. Paidós. 1989. Pág. 123.

³⁷⁵ Feyerabend, P. Los límites de la ciencia. Explicación, reducción y empirismo. Ed. Paidós. 1989. Pág. 149.

³⁷⁶ Shapere, D., “Significado y cambio científico”, en Hacking I., Revoluciones científicas, Ed. Fondo de Cultura Económica. México. 1985.

³⁷⁷ Shapere, D., Pág. 80.

específicos señalados anteriormente. Segundo, si se pudiere interpretar lo planteado, si están adecuadamente definido, y así, si es correcta o incorrecta la tesis.

Así, es ambigua la postura de Feyerabend sobre si es posible o no de cambiar de contexto teórico o de teoría sin pasar por alto las condiciones de invarianza propuesto por el empirismo que critica, o de lo contrario, si aquellas condiciones que si bien se pueden satisfacer, sin embargo, no es deseable que así sea. Por otro lado, si el significado y la articulación de enunciados depende del contexto teórico, un cambio de teoría tienen como consecuencia un cambio en cada una de las ramificaciones de ellas, más allá de lo que observe la propia comunidad científica en cuanto tal. “Pero por otro lado, nos enteramos de que las dos condiciones son “adoptadas por algunos científicos”³⁷⁸. Esto ocurriría en la interpretación de Copenhague de la teoría cuántica, con la cual Feyerabend está de acuerdo, en que los términos “espacio”, “tiempo”, “masa”, son empleados por la teoría cuántica en su sentido clásico, dando cuenta así, de la posibilidad de apoyar o no la invariabilidad del significado. “Sin embargo, si los significados deben variar según el contexto teórico, y si... los términos clásicos aparecen en un contexto teórico diferente cuando se presentan en un contexto teórico-cuántico, entonces deben tener significados diferentes de los que tienen en la física clásica.”³⁷⁹ Por lo tanto, la explicación de Feyerabend muestra su ambigüedad en torno a la variabilidad del significado. Por un lado, la teoría cuántica implica un cambio en el contexto teórico siendo inconmensurable con la física clásica de Newton. Por otro, integra conceptos de la teoría de Newton y los interpreta en su sentido clásico en un contexto disímil.

El problema nuclear de hacer depender los significados exclusivamente de la teoría o del contexto teórico, plantea Shapere, se relaciona con la inexistencia, en lo que sostiene Feyerabend de un *núcleo de significado observacional* común a todas las teorías. Dicho de otra manera, el concepto de inconmensurabilidad implica la pérdida de un referente externo e independiente a los distintos contextos teóricos, tal como lo sostenía la tradición heredada y el empirismo lógico. Sin embargo, en este punto Feyerabend mismo plantea supuestos que contradicen la dependencia de las observaciones a los contextos teóricos, “Así pues, “Teorías de elevado nivel... pueden no compartir un solo enunciado observacional”, aunque supusiéramos que, si realmente son teorías distintas, todos sus términos serían diferentes en significado, por lo que es difícil comprender cómo pueden compartir alguna información.”³⁸⁰ Del mismo modo, señala el autor, no son evidentes y distintos los criterios de cuándo, de qué manera y cómo se producen cambios en los significados de partes de un contexto teórico, y al mismo tiempo, cuando hay reemplazo legítimo de una teoría y cuando no. Así, pueden aparecer cambios teóricos pareciendo insignificantes como para cambiar sus significados como el paso de la órbita circular a la elíptica. “O, a la inversa, acaso Feyerabend considera que la simple diferencia en sí misma constituye un cambio de significado de todos los términos de la teoría, de modo que la tesis de que “los significados cambian con el cambio de contexto” se vuelve una tautología.”³⁸¹

Otras de las dificultades de la tesis de Feyerabend se relaciona con la ambigüedad al concepto de teoría. ¿Cuáles son los elementos de una teoría?. Plantea Shapere en el caso de Newton sobre el “espacio absoluto” y el “tiempo absoluto”, dos conceptos parte de su teoría, “... ¿son partes pertinentes del contexto teórico de su teoría mecánica, o son

³⁷⁸ Shapere, D., Pág. 81.

³⁷⁹ Shapere, D., Pág. 81.

³⁸⁰ Shapere, D., Pág. 83.

³⁸¹ Shapere, D., Pág. 84.

... inaplicables? ¿Dónde deberá trazarse la línea?”³⁸² A diferencia del concepto de teoría entendida como un conjunto de afirmaciones articuladas en un lenguaje, en que alternativas a ellas se pueden plantear con claridad, para Feyerabend una teoría es una manera de mirar el mundo, lo que incluye creencias, mitos, prejuicios, o cualquier punto de vista general que implique un modo de realidad, “... vemos que la teoría propuesta por un científico dependerá también, a parte de los hechos a su disposición, de la tradición en la que participa, de los instrumentos matemáticos que conoce accidentalmente, de sus preferencias, de sus prejuicios estéticos, de las sugerencias de sus amigos, y de otros elementos enraizados no en los hechos, sino en la mente del teórico y son, consecuentemente, subjetivos.”³⁸³

Siguiendo el razonamiento anterior Shapere muestra cómo desde la tesis de la varianza de significado se llega en su extremo a una paradoja, en tanto para poder sostener la inconmensurabilidad entre teorías se requiere un referente el cual permita establecer cómo es que son inconmensurables y por qué, “... y esto equivale a afirmar que lo que la una niega debe ser lo que la otra afirma, y esto a su vez significa decir que las teorías deben tener algún significado común.”³⁸⁴ Esta paradoja cobra mayor importancia, cuando Feyerabend propone como razonabilidad metodológica el que se presente en un mismo dominio dos teorías que difieren completamente entre sí, es decir, mientras se pueda establecer con mayor radicalidad la inconmensurabilidad entre dos teorías que intentan explicar el mismo campo fenoménico dentro de un dominio tendría un mayor grado de aceptación para Feyerabend. Sin embargo, el mismo concepto de inconmensurabilidad lleva a lo contrario de sí, ya que en rigor nunca se podría saber efectivamente si esas dos teorías tienen lenguajes distintos desde los cuales los hechos observados son definidos, en la medida en que no habría punto de comparación. Por tanto, el criterio de inconmensurabilidad deviene a la inconmensurabilidad de la inconmensurabilidad y a su propia negación: la varianza de significado entre teorías como concepto explicativo lleva a la imposibilidad de lo que pretende explicar.

De este modo adviene la interrogante ¿cómo se podría decidir entre dos teorías de alto nivel que difieren radicalmente? Feyerabend enumera frente a esto tres criterios. El primero señala la necesidad de inventar una teoría más general que establezca un lugar común que defina las afirmaciones de comprobación aceptable para cada teoría. El segundo se relaciona con realizar una crítica interna a ambas teorías para verificar su coherencia interna. El tercero, plantea considerar la teoría pragmática de la observación con toda “seriedad”, desde la cual se podría distinguir entre las afirmaciones observacionales de las teóricas por las circunstancias en que se producen más que por su significado. La afirmación observacional se desprende de un contexto causal en el que se emite, lo que implica un punto externo a la teoría que interpreta.

Los criterios fuertes son el primero y el tercero, ya que efectivamente el segundo se podría realizar sin mayor dificultad, siendo el mismo un criterio general y aceptado al interior de la comunidad científica. El primero, partiendo del supuesto de la inconmensurabilidad, no resuelve el problema en cuestión y nos retrotrae a la paradoja de Berkeley. Berkeley partiendo de la base que todo conocimiento procede de la experiencia, en el intento de la adecuación entre ley concebida y el del fenómeno, requería algún criterio que diera garantía la adecuación. Un segundo observador podía mostrar cómo lo que el primer observador

³⁸² Shapere, D., Pág. 86.

³⁸³ Feyerabend, P., Feyerabend, P., “Los límites de la ciencia. Explicación, reducción y empirismo”, ed. Paidós, 1989, Pág. 75.

³⁸⁴ Shapere, D., “Significado y cambio científico”, en Hacking I., “Revoluciones científicas”, ed. Fondo de Cultura Económica,

sostenía sobre lo observado efectivamente era lo observado. Sin embargo se requería de un tercero que diera garantía de lo que planteaba el segundo y así ad infinitum. La propuesta de Feyerabend en su primer criterio nos lleva a esta paradoja. Una tercera teoría más general es un lenguaje teórico nuevo inconmensurable con las dos teorías menores. ¿Cómo mostrar que puede interpretar el lenguaje de las otras dos teorías inconmensurables entre sí? Con una cuarta más general que la tercera, y así indefinidamente. El tercer criterio implica un retroceso en la investigación que el mismo Feyerabend propone, ya que la consecuencia es que si se sigue la teoría pragmática sería posible encontrar un referente externo a la teoría misma, y volver a diferenciar entre términos observacionales y términos teóricos, resituando un *núcleo de significado observacional*, el que justamente negaba el concepto de inconmensurabilidad.

La racionalidad de la ciencia y su mensurabilidad desde la configuración de dominios

Shapere propone un modo de acercarse a los cambios entre las teorías científicas apoyada fuertemente en la investigación histórica, que, por un lado, nos muestra una imagen nueva de la ciencia, por otro, que se desprende de lo anterior, establece una explicación racional de los cambios de la ciencia y al mismo tiempo una manera de continuidad entre los propios desarrollos de la ciencia.

Al examinar áreas de la ciencia en un determinado momento, siguiendo a Shapere, se observa que existe una cantidad de información, la cual se constituye como objeto de investigación en dicho momento. A su vez, dentro del campo de investigación general, hay sub-cambios en relación. De ese modo, llamaré *dominio* "...a tales cúmulos de ítems en relación."³⁸⁵ Las características que toman esos ítems de información en un momento dado que contemplan y que operan como condiciones para conformar un dominio determinado, es consecuencia de que tal asociación entre ítems tenga como base la relación entre ellos. Una asociación justificada por la propia investigación en un dominio y sus cruces con desarrollos disímiles. Esa relación se presenta a través de un aspecto problemático a resolver, siendo el mismo importante para la comunidad científica que trabaja al interior de ese dominio. Por último la comunidad científica está "preparada" para ocuparse de dicho aspecto problemático³⁸⁶.

Las condiciones anteriormente expuestas no siempre han estado presente como totalidad en la conformación de un dominio y no se han presentado con igual magnitud. Sin embargo, son ellas las que lo van conformando. De acuerdo a Shapere la simple existencia de relación entre ítems no es razón de emergencia de un dominio. "No sólo se trata de relaciones bien fundamentadas; son también relaciones que se distinguen de entre todo el conjunto de relaciones que pueden establecerse entre cualquier grupo de ítems por ser... significativas."³⁸⁷ En la medida en que se empiezan a encontrar relaciones bien fundamentadas y significativas entre ítems, operarían en la práctica de los científicos preconceptos que los llevan a la suposición de la existencia de otras relaciones, así como la observación de mayores relaciones entre dominios, llevaría a la suposición que existen relaciones más profundas entre ellos. Esos preconceptos, por último ha marcando la tendencia a unificar dominios.

³⁸⁵ Shapere, D., "Las teorías científicas y sus dominios", en F. Suppe edit, La estructura de las teorías científicas. Ed. Nacional. Madrid. 1969. Pág. 570.

³⁸⁶ Shapere, D., Pág. 578.

³⁸⁷ Shapere, D., Pág. 579.

Ahora, el hecho de la suposición de relaciones más profundas entre los elementos de un cúmulo de información, no es suficiente para emprender una investigación. Shapere especifica a qué se refiere con los criterios en donde una parte de la comunidad científica está “lista” y que considere el problema de investigación “importante”. De este modo, “... la base para suponer la existencia de una relación generadora de dominio puede ser más o menos firme, y un factor que determina si la investigación de un dominio es factible, en alguna etapa del desarrollo científico, o digna de consideración, es la firmeza de esa suposición y, por consiguiente, la claridad, la precisión y la significación de la formulación del dominio y del problema teórico planteado en él.”³⁸⁸ El estar “listo” se relaciona con la claridad y la precisión del dominio, o al menos, por la efectividad, en un momento dado, que entregan los instrumentos respecto a esa claridad y precisión. Por otro lado, se presentan factores externos a la investigación misma, como la existencia de posibilidades de prometedoras líneas de investigación, o, una mayor probabilidad de poder resolver la problemática planteada. En relación a la “importancia”, Shapere señala que ésta se referiría a la relación entre “...un dominio y su(s) problema(s) teórico(s) y aquellos otros dominios que hay razones para creer que guarden relación con el dominio en consideración, porque haya un dominio superior del que tanto éste como aquellos no son sino partes.”³⁸⁹

Por tanto, una de las conclusiones que aporta Shapere en la reconstrucción de la racionalidad de los cambios al interior del trabajo de la comunidad científica, es que los dominios son dinámicos, ya que se constituyen desde diversas líneas de investigación, con las condiciones anteriormente expuestas, en los cuales hay variaciones importantes en el tiempo. No existe una unidad estática a la cual se le pueda dar el nombre de dominio. Eso que aparece como dominio unívoco o tema de investigación es mera obviedad frente al desarrollo real de la ciencia. De acuerdo a Shapere, bastaría con examinar las áreas de investigación de la “electricidad”, el “magnetismo”, la “luz”, la “química”, para “... ver claramente que son enormemente complejas los fundamentos para considerar que los elementos de cada uno de tales dominios constituyen un tema *unificado* y que muestran tener relaciones con otros dominios que llevan a la formación de dominios más amplios.”³⁹⁰ Segundo, las unificaciones y separaciones de subgrupos de investigación a lo largo de su desarrollo histórico, si bien no se sigue de un estricto apego a un contexto de justificación, se sostiene en una suerte de continuidad amparado en la *asociación* fundamentada y significativa entre ítems de información y dominios, así como en los preconceptos que en esos campos operan.

Uno de los casos que Shapere analiza es la constitución de la “tabla periódica de los elementos químicos”, como una de las teorías de tipo composicional, es decir, la teoría explica un problema que requiere respuestas a las partes constitutivas de los ítems del dominio y de las leyes que la rigen. Por otro lado, este dominio es ordenado, en tanto los ítems y sus clases se disponen de acuerdo a algún criterio ordenador, como es el caso de la Tabla Periódica.

A comienzos de 1870 hay acuerdo, siguiendo a Shapere, que si hubieran tenido los elementos químicos ordenados en una tabla en base a sus pesos atómicos, considerando además los elementos no descubiertos, tendría como resultado periodicidades en las propiedades de los elementos. Una parte importante de los investigadores, principalmente formados en la química, tenían el deseo de cerrar el problema en ello, sosteniendo que los

³⁸⁸ Shapere, D., Pág. 585.

³⁸⁹ Shapere, D., Pág. 585.

³⁹⁰ Shapere, D., Pág. 573.

pesos atómicos eran las partículas fundamentales y elementales. “Sin embargo, aquellas relaciones entre los elementos que reflejaban orden y periodicidad eran un indicio para muchos de que había entre los elementos alguna composición más fundamental.”³⁹¹ Esa composición más fundamental operó en la investigación como un preconcepto, en cual no pudo ser rebatido ni siquiera con las anomalías que presentaba. Dicho de otro modo, ese preconcepto se imponía como imperativo a encontrar relaciones de índole más profunda, con las características basales del peso atómico en tanto aumentaba por medio de saltos, la explicación requería formularse por medio de componentes discretos.

A medida que la investigación avanzaba en base a esos preconceptos advino como una verdadera *demand*a reforzada por tres consideraciones. Primero, la explicación atomística se empezó a manifestar en dominios más vastos. Segundo, la explicación atomística tuvo mayores logros (por ejemplo el átomo de Kelvin, señala Shapere, tenía aplicación en muchas áreas con buenos resultados) o prometía tenerlos en otros dominios. Tercero, una serie de razones acumuladas que hacían pensar que este dominio debía ser parte de un dominio más amplio. De este modo, Shapere da cuenta en la práctica de los científicos cómo se llegó a formular la teoría atómica, formulando el siguiente esquema general.

Si se ordena esquemáticamente el modo en que se formuló la Tabla Periódica de los elementos químicos, tenemos que en un dominio (D) determinado se intentó formular una teoría composicional, a través de los siguientes momentos³⁹²:

(CI) D está ordenado.

(CII) El orden es periódico.

(CIII) El orden es discreto.

(CIV) El orden y la periodicidad son generales, detallados y precisos.

(CV) Se esperan teorías explicativas composicionales en otros dominios.

(CVI) Hay teorías composicionales en otros dominios que han tenido éxito o han sido prometedoras.

(CVII) Hay motivos para suponer que el dominio en consideración se halla relacionado con otros dominios formando parte de un dominio más amplio.

De lo anterior, Shapere formula un “criterio de razonabilidad” para la elaboración de una teoría composicional, en donde sería más racional en la elaboración y búsqueda de esa teoría composicional, mientras más puntos y, en ellos mismos, se satisfaga de CI a CV. Por último, la razonabilidad estaría dada también por el tipo de teoría buscado el que estaría determinado por los elementos del dominio, “Las líneas de investigación que es razonable seguir vienen indicadas por la naturaleza de la teoría que se espere según las características del dominio.”³⁹³

Conclusión

Las presentes notas tenían como finalidad mostrar, por un lado, la relación que tenía la investigación de Shapere con la llamada nueva filosofía de la ciencia. Por otro, señalar las principales críticas de Shapere a uno de los autores polémicos pertenecientes a la tradición historicista, Paul Feyerabend, específicamente frente a la tesis sostenida por él en torno a

³⁹¹ Shapere, D., Pág. 592.

³⁹² Shapere, D., Pág. 594.

³⁹³ Shapere, D., Pág. 505.

la crítica de la invarianza del significado. Crítica que por lo demás pretendía echar abajo la teoría de la reducción y de la explicación formulada por el empirismo lógico.

Para el desarrollo de la problemática anteriormente planteada se especificó la relación de Shapere con la tradición heredada y con la investigación de la filosofía de la ciencia historicista, ligada principalmente a Kuhn, Lakatos, Feyerabend. El derrotero que compartirán será el lugar otorgado a la historia de la ciencia y la práctica real de los científicos, como una dimensión desde la cual se podría re – elaborar la racionalidad de la ciencia. Si bien este es el punto de arranque de los filósofos historicistas, de ahí también sus divergencias.

Para el caso investigado, el punto fuerte en el cual se apoya Feyerabend para criticar las nociones de explicación y reducción, se relaciona con la dependencia de los términos teóricos y descriptivos de la teoría a una noción de mundo. No hay referente externo a las teorías desde las cuales puedan mostrar crítica, refutación, avance o progreso. De esto Feyerabend extrae un criterio metodológico de razonabilidad, en donde evalúa positivamente el que teorías inconmensurables trabajen en un mismo dominio frente a un mismo problema, aunque el problema en sí mismo sea distinto. Esto es así porque la diversidad permitiría mayores cambios al interior de la investigación, y los cambios dan cuenta de mayor cantidad de teorías científicas y del pensamiento crítico no dogmático. La crítica de Shapere apunta a la ambigüedad de conceptos claves de Feyerabend y sus criterios para saber cuando hubo cambio radical entre los significados de dos teorías y cuando no. En segundo lugar, a contradicciones que el mismo Feyerabend habría sostenido, como en el caso de la explicación de la teoría cuántica, en que integraría parte y dejaría sin modificar de la física Newtoniana.

Frente a esto la investigación de Shapere en torno a los dominios, los que serían dinámicos y determinarían fuertemente en su conformación la expectativa de los científicos, su porvenir, su significación, mostraría que si bien operan preconceptos en la constitución de un dominio, en su desarrollo y su re – articulación, el trabajo del lenguaje en que se formularían las teorías ocuparían un lugar secundario al que ocupan las expectativas de los mismos científicos en el dominio. Es decir, la inconmensurabilidad entre las teorías que trabajan en un mismo dominio no habría implicado una limitante o dificultad, al momento de investigar. Sin embargo, cabe la pregunta si esto resuelve el problema señalado por Feyerabend, pues da la impresión que se mantiene en su ambigüedad conceptual, tal como se ha señalado en esta investigación, pero el problema en cuanto tal persiste, si logra resolver la crítica señalada, o si esa crítica es coherente con el programa que el mismo Feyerabend ha desarrollado. Ahora, ¿es un problema real en la ciencia la inconmensurabilidad entre las teorías? Si seguimos la tesis de Shapere en la configuración de los dominios, ilumina más áreas de la práctica real de los científicos las expectativas y los preconceptos que la inconmensurabilidad de los lenguajes en que se sostienen las teorías, al menos en la investigación que realiza Feyerabend en 1962. Luego de 1975 al introducir la variable del poder y el peso de los factores externos, la manera en que describe los cambios en la racionalidad científica cobra mayor radicalidad, pero también un mayor dominio explicativo, al cual Shapere no hace mención ni trae a discusión. Frente a la pregunta sobre ¿cómo se elige entre dos teorías altamente explicativas de un mismo fenómeno e inconmensurables entre sí? Feyerabend mostrará que el criterio se relacionará fuertemente con factores externos, derrotero que tiene sus cruces con lo que Lakatos, sin recurrir a la inconmensurabilidad, señalará como el trabajo de los programas de investigación rivales y su situación en tanto programa progresivo, estancado o regresivo.

Bibliografía

-
- Ayer, A. *La filosofía del siglo XX*. Ed. Grijalbo. Barcelona. 1983.
- Brown, H. *La nueva filosofía de la ciencia*. Ed. Tecnos. Madrid. 1998.
- Echeverría, J. *Filosofía de la ciencia*. Ed. Akal. 1995.
- Feyerabend, P. *Tratado contra el método*. Ed. Tecnos, Madrid. 1986.
- Feyerabend, P. *Los límites de la ciencia. Explicación, reducción y empirismo*. Ed. Paidós. 1989.
- Kuhn, T., *La estructura de las revoluciones científicas*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México. 1971.
- Lakatos, I. *La metodología de los programas de investigación científica*. Ed. Alianza. 1989.
- Loose, J., *Filosofía de la ciencia e investigación histórica*. Ed. Alianza. Madrid. 1989.
- Suppe, F. *La estructura de las teorías científicas*. Ed. Nacional. Madrid. 1969.
- _ Shapere, D., "Las teorías científicas y sus dominios".
- Hacking I., *Revoluciones científicas*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México. 1985.
- _ Shapere, D., "Significado y cambio científico".
- Suppe, F. *La estructura de las teorías científicas*. Ed. Nacional. Madrid. Pág. 658.

ANEXO N°4

Notas sobre Karl Popper o la tensión entre la Filosofía de la Ciencia y la Filosofía Política

Tal como se puede constar en el extremo de la filosofía de la Ilustración en Hume, o en el Idealismo Alemán (Kant-Hegel) y de modos distintos, tanto los razonamientos como las conclusiones filosóficas, muestran una relación interna entre la filosofía de la ciencia y la filosofía política. Una relación de ese tipo la volveremos encontrar de manera explícita en la filosofía de la ciencia de Popper. La relación la vamos a encontrar en la relación entre el criterio de demarcación y el individualismo liberal contemporáneo (Hayek), criticando todo intento de dogmatismo y de razonamiento ontológico como en la lógica de la totalidad (en particular a la de Marx, Freud, Darwin) de acuerdo a los criterios de Popper, considerándolas dogmáticas, arbitrarias, y pseudo científicas. Ese sería el mayor peligro de la práctica científica Bajo esos mismos criterios, ahora al interior de la crítica epistemológica, quitará la certeza fundada en el razonamiento ya sea del inductivismo como del método hipotético deductivo, dejando al método científico en un estatus menor. De acuerdo a su reformulación, una teoría podrá pasar o no una instancia falseadora, para mantenerse en cuento tal, por tanto podrá estar o no falseada. Por tanto, la ciencia es un conocimiento en estricto sentido, provisional, finito, improbable. En seguida, tal como veremos al final de este anexo, la filosofía de la ciencia historicista ha mostrado que el criterio de Popper es impracticable. Históricamente, la mayor parte de las teorías científicas estarían falseadas y se han mantenido al interior de la ciencia. Kuhn mostrará que no sólo la ciencia es dogmática en su proceder, sino que es positivo que sea de este modo. Lakatos por su parte mostrará que una teoría nace refutada, y por tanto no debe ser ese el criterio de descarte de ella. En segundo lugar, el falsacionismo de Popper presenta inconsistencias internas importantes que le quitan relevancia al *modus tollens*.

Popper tomando el razonamiento de Hume en su aspecto lógico criticó el concepto de ciencia que en su lógica de descubrimiento, en su procedimiento, tenía momentos inductivos.

El inductivismo clásico de Bacon hasta sus formulaciones más complejas como las que se formularon en el Círculo de Viena (Reichembach) serán criticadas por sus incoherencias lógicas. Lo que resulta altamente problemático en la medida en que en ello se funda gran parte de las metodologías de investigación en la ciencia y sus certezas. "Es corriente llamar inductiva a una inferencia cuando pasa de enunciados singulares...tales como descripciones de los resultados de observaciones o experimentos, a enunciados universales, tales como hipótesis o teorías."³⁹⁴

Esquemáticamente, la epistemología de Popper puede caracterizarse por tres rasgos principales, tal como lo sintetiza Carlos Ruiz Sch.: el anti-inductivismo; el anti-verificacionismo o la conjetura; la falsabilidad como consecuencia de la contrastación, que será una reformulación lógica del método hipotético deductivo.³⁹⁵

³⁹⁴ Popper, K. La lógica de la investigación científica. Pág. 27.

³⁹⁵ Ruiz, C. "La epistemología de Popper y el neoliberalismo", en Revista Crítica y Utopía. Buenos Aires. Argentina. 1990.

El anti-inductivismo consiste en la crítica a las series inductivas como fórmulas metodológicas apoyado en el argumento de Hume, en donde se plantea que ninguna teoría puede ser probada por su evidencia empírica, o de otro modo, la evidencia empírica no es garantía lógica de la verdad de una teoría. Esta crítica abarca el fundamento lógico y de manera interna desde el inductivismo de Bacon hasta sus reformulaciones más sofisticadas por medio de las probabilidades de Reichenbach.

El anti-probacionismo se desprende de la crítica a la lógica inductiva. Si la evidencia empírica no prueba una teoría, ninguna teoría puede ser verificada o el conocimiento científico en tanto verdad no puede verificarse positivamente. El conocimiento es provisional. Pero si no podemos “probar” el conocimiento, si éste es provisional ¿en qué puede consistir la actividad científica? Va a consistir en la formulación de hipótesis y su falsación, en “conjeturas y refutaciones”, dirá Popper.

Esto nos lleva al falsacionismo, que es una reformulación del método hipotético deductivo, que considera el “argumento condicional” de la lógica formal de Frege y Russell, del tipo “p entonces q”. De acuerdo a éste, una hipótesis podía ser probada contrastándola con la evidencia empírica. La consecuencia de esta operación era que la hipótesis podía resultar verdadera o falsa. El intento del Método Hipotético Deductivo era poder dar cuenta de la verdad o falsedad de una hipótesis contrastándola empíricamente. Luego de esa contrastación se podía decir de la Hipótesis si era Verdadera o Falsa. Sin embargo las críticas al Inductivismo también refutan este procedimiento científico, ya que contiene un momento empírico que es justamente el de la contrastación. Dicho de otro modo, la evidencia empírica no prueba una hipótesis. De acuerdo a esto afirma Popper “...los enunciados científicos no pueden ser verificados por la experiencia, pero deben, para tener estatus de tales, poder ser falsificados por ella... Una teoría científica, entonces, “debe ser incompatible con ciertos resultados posibles de observación”.³⁹⁶

Por lo tanto, a pesar que nada puede ser probado, Popper sostendrá que sí se puede, en cambio, “falsear” a través de un procedimiento lógico que se da entre verificación y falsación³⁹⁷. Las instancias contrastadoras pueden verificar o falsear un enunciado singular. La verificación no prueba una hipótesis, si se considera la crítica al inductivismo. La falsación de una hipótesis puede concluir que es falsa o corroborarla, al pasar por una instancia crítica establecida previamente, provisionalmente.

Así, tenemos una instancia verificadora si el hecho que está contenido en ella ocurre efectivamente en la realidad (modus ponens). De ese modo la instancia es verdadera y se verifica la hipótesis. Podemos tener también una instancia refutadora de una hipótesis si el hecho contenido en la instancia ocurre tal como dice el enunciado, de acuerdo al modus tollens. De esto resulta que si la instancia refutadora es verdadera, su premisa u hipótesis a prueba resulta falsa. Es decir, el enunciado singular derivado de la hipótesis ha sido falseado, y por tanto, es falso el antecedente en la formulación lógica.

Dada la premisa “p entonces q”.

Su instancia refutadora: “si qx entonces no p”.

Luego “qx ocurrió, queda falseado p”.

Por último, puede ocurrir que la instancia refutadora resulte falsa. De acuerdo a la premisa anterior, la instancia refutadora “qx no ocurrió”, por tanto la instancia refutadora

³⁹⁶ Ruiz, C. “La epistemología de Popper y el neoliberalismo”, en Revista Crítica y Utopía. Buenos Aires. Argentina. 1990.

³⁹⁷ Pérez, C. Hacia un concepto histórico de ciencia. Ed. LOM. 2000.

resulta falsa, lo que corrobora la hipótesis “p entonces q”. Hay que observar la diferencia entre la verificación y la corroboración ya que la primera en la lógica de Popper verifica y no prueba, en cambio la segunda, la corroboración sólo salva a la hipótesis de una instancia crítica. Esto quiere decir que en cualquier momento podría ser falseada y se hacen explícitas las condiciones de ello. Popper dirá que “...las teorías científicas que se mantienen, las que los científicos efectivamente prefieren, son las teorías científicas corroboradas, no las verificadas. No las defendidas sino las que fueron criticadas y las críticas resultaron falsas.”³⁹⁸

Ahora, tanto la corroboración como la falsación son utilizadas en este contexto epistemológico como criterios demarcatorios. De acuerdo a ello, sólo se aceptará dentro de la ciencia las teorías que establezcan una instancia de refutación posible. Y así poder decir que ella es corroborada o falseada.

El criterio demarcatorio es consistente con el postulado que plantea al conocimiento como provisional y de esta manera el estatus de “verdad” es contingente, en tanto basta que no pase por una instancia crítica, que sea falseada, para que sea reemplazada.

Lo anterior es consistente con la pretensión de combatir el dogmatismo de las hipótesis ad hoc, con la arbitrariedad del puro convencionalismo, con la ilusión de encontrar certezas en el apoyo de las probabilidades como en Carnap, Reichenbach, criticables internamente por su lógica inductiva. El criterio demarcatorio de Popper ofrece un modelo científico que pretende ser no simplemente consenso, acuerdo, convención al interior de la comunidad científica, y de esta manera evitar la arbitrariedad, razonando desde una lógica no inductiva.

Por otro lado, el criterio demarcatorio deja fuera del ámbito de la ciencia todas las teorías que han sido razonadas desde la lógica de la totalidad como el marxismo, el psicoanálisis, la teoría de la evolución de Darwin. El criterio demarcatorio marca una opción política, reconocida explícitamente por Popper³⁹⁹, al menos en contra del marxismo, en favor del racionalismo crítico⁴⁰⁰, un tipo de racionalidad que forma parte de la ideología neoliberal como la de Hayek.

Lo que aparece en Popper, y es algo que fue evitado por los otros conceptos metodológicos y científicos es una relación entre Filosofía de la Ciencia y Filosofía Política.

La epistemología de Popper puede enmarcarse dentro de la filosofía empirista, individualista clásica, cuya base está en David Hume. Esta base filosófica tiene como supuesto fundamental, ontológico y gnoseológico, el carácter radical de la finitud y la fabilidad como fundamento de lo real y su comprensión. Más aún, “...esta absolutización paradójica de la limitación y la fabilidad está... reduplicada: es el carácter selectivo y por lo tanto limitado de nuestra experiencia – como lo destaca críticamente Kneale – lo que funda el rechazo absoluto y necesario de toda verdad que no sea provisoria, parcial y puramente negativa.”⁴⁰¹

De acuerdo a Popper, en su *Miseria del Historicismo* afirma que tanto el marxismo como el psicoanálisis tienen en común el descentramiento del sujeto, y también, como clave ontológica de lo real, el concepto de totalidad y relación interna entre sus conceptos, lo

³⁹⁸ Pérez, C. Sobre un concepto histórico de ciencia. Ed. LOM. 2000. Pág. 83.

³⁹⁹ Ver Artigas, M. Karl Popper: Búsqueda sin término. Ed. Crítica Filosófica. 1979.

⁴⁰⁰ Ver la entrevista a Popper en el libro A la búsqueda de sentido y su defensa al racionalismo crítico.

⁴⁰¹ Ruiz, C. “La epistemología de Popper y el neoliberalismo”, en Revista Crítica y Utopía. Buenos Aires. Argentina. 1990.

cual impediría establecer bajo qué criterios ambos constructos hipotéticos podrían resultar falseados. Por lo tanto, sería parte de la pseudo ciencia.

En Popper la lógica de la totalidad es sinónimo de totalitarismo, de dogmatismo, de no tolerancia, de la falta de diálogo, de no respetar el principio de libertad. Por un lado, de acuerdo a sus fundamentos no podemos saber ni concebir la totalidad, por la finitud y fabilidad de lo real y el carácter limitado de nuestra experiencia; por otro, para que la lógica de la investigación funcione de manera no dogmática, *debe* (ese es el principio) posibilitar las operaciones entre *conjeturas y refutaciones*: la falsación. Para realizar la falsación requerimos de eventos contingentes y externos a la teoría misma, es decir, algún evento que la teoría no explique, que no prevea.

Quisiera enfatizar tres puntos de lo anterior. En primer lugar, frente al criterio demarcatorio de Popper la lógica de la totalidad aparece como metafísica, como pseudociencia. En segundo lugar, dentro de los supuestos del criterio demarcatorio están la limitación y la finitud como datos últimos; las refutaciones singulares e hipótesis o conjeturas generales son externas y contingentes. En tercer lugar, Popper opta por situarse en la “Sociedad Abierta”, que es en su sentido ideológico la sociedad neoliberal, o en su acepción económica, la sociedad capitalista, la cual no falsea, siendo desde ese lugar que sostiene su crítica. Lo que queda fuera de la ciencia, es la llamada “pseudociencia” o la metafísica, y por ende, toda posibilidad de cambio sustancial, ontológico, estructural. Por otro lado, al darse la discusión “racional” en el marco de la “Sociedad Abierta” no falseada, es ella justamente la que queda fuera de discusión, o lo que es lo mismo, es ella justamente la que queda protegida del filo de la crítica desde otro tipo de racionalidad.

Sin embargo, el criterio de demarcación de Popper es criticable historiográficamente y lógicamente, y así también, su noble pretensión.

Lakatos⁴⁰² critica a Popper apelando a la historia de la Ciencia. Nos plantea que si aceptáramos el criterio demarcatorio todas las grandes teorías de la ciencia quedarían relegadas a la oscuridad en la habitación abismal y tenebrosa de la pseudociencia. En el mismo callejón oscuro quedaría no sólo el marxismo y el psicoanálisis, sino también Newton, Galileo, Maxwell, Heisenberg, Einstein. Ellos no pasarían por el cedazo del criterio demarcatorio como el patíbulo de la ciencia. Y por lo tanto, deja abierta la pregunta si ese criterio se adecua a la práctica real de la ciencia, dejando entrever, que el falsacionismo de Popper carece de realidad⁴⁰³. En el caso de la investigación realizada por Kuhn esto se observa con toda claridad. Nos muestra la importancia del dogmatismo al interior del desarrollo de un paradigma en el período de ciencia normal.

Ahora, esta crítica, la anterior es una crítica historiográfica, externa. Si revisamos la lógica del criterio demarcatorio hay un punto que le quita su fuerza, internamente.

En primer lugar, el estatus epistémico de Popper se basa en que existiría una relación lógica que nos permitiría inferir la negación de un enunciado general (conjetura) a partir de una premisa singular. Eso le da la fuerza lógica y su carácter conclusivo al argumento “modus tollens”. Sin embargo, esto no es sostenible. Para que lo fuera es necesario poder establecer el carácter último de los enunciados básicos que sirven de premisas en argumentos de falsación, tal como observa Brown. Esto no es posible y es coherente

⁴⁰² Lakatos, I., La metodología de los programas de investigación científica. Ed. Alianza. 1989.

⁴⁰³ Es interesante observar que una crítica como ésta es extendible a toda la Tradición Heredada. Por ejemplo, el proyecto de la axiomática comparte el mismo problema: muy pocas teorías científicas son axiomatizables. Esa carencia se explica por la invención de modelos teóricos que dejan fuera la práctica real de la ciencia.

con la lógica que Popper propone. El mismo lo reconoce diciendo en “La investigación científica”, “...no puede producirse nunca refutación concluyente alguna de una teoría...”, el conocimiento es provisional. En segundo lugar, un enunciado básico es distinto de un hecho empírico. Popper mezcla estos dos planos en el modus tollens, pero son distintos. Un enunciado puede ser verdadero o falso, un hecho en cambio simplemente ocurre empíricamente o no. La relación lógica de asimetría entre verificación y falsación sólo rige a enunciados, no a hechos. “Los enunciados básicos se aceptan o rechazan como resultado de la experiencia, pero es lógicamente imposible, para la experiencia, probar o refutar enunciado alguno”⁴⁰⁴ La evidencia empírica puede motivar la aceptación de enunciados básicos, lo que no puede hacer es probarlos. En tercer lugar, los enunciados básicos deben ser argumentos científicos, y por tanto falseables. Esto implica que en términos lógicos hay un paso previo a la falsación, que no es sino “consenso”, “acuerdo” de la comunidad científica. “Desde un punto de vista lógico, la contrastación de una teoría depende de enunciados básicos cuya aceptación o recusación depende, a su vez, de nuestras decisiones.”⁴⁰⁵ Por lo tanto, son ellas, las decisiones, y por tanto en un momento de convención, tan criticado por Popper, los que determinan el destino de las teorías. Esto quiere decir, que la comunidad científica se pone de acuerdo para aceptar un conjunto apropiado de enunciados básicos. En cuarto lugar, las conclusiones de las instancias refutadoras constan de series inductivas y las series inductivas no son “necesarias” en términos lógicos, por lo tanto, no son conclusivas. “El falsacionismo, si bien lógicamente impecable, tiene sus propias dificultades epistemológicas...el falsacionismo necesita algún “principio inductivo” (extrametodológico) para dar peso epistemológico a sus decisiones de aceptar enunciados “básicos”, y, en general, para relacionar con verosimilitud las reglas del juego científico.”⁴⁰⁶

Luego de estas críticas lo que aparece es que el criterio demarcatorio pierde en gran parte su fundamento lógico, que era lo que le daba un cierto estatus de garantía neutral, objetiva, científica. Tanto el enunciado básico como la conclusividad de la instancia refutadora o verificadora son necesarios para sostener la idea de la falsación. El primero en el segundo, y ambos en la operación de la falsación. La operación de la falsación que tiene a la base el modus tollens es lo que permite el criterio de la demarcación de Popper. Lo que cae frente a estas críticas, o al menos lo que deja fuera del ámbito de la certeza de la objetividad con base lógica del mismo, es la lógica de la investigación científica y la posibilidad de distinguir clara y distintamente la ciencia y la metafísica o la pseudociencia, de acuerdo a los criterios establecidos por Popper.

Bibliografía

- Popper, K. La lógica de la investigación científica. Ed. Tecnos. 1985.
- Ruiz, C. “La epistemología de Popper y el neoliberalismo”, en Revista Crítica y Utopía. Buenos Aires. Argentina. 1990.
- Pérez, C. Hacia un concepto histórico de ciencia. Ed. LOM. 2000.
- Artigas, M. Karl Popper: Búsqueda sin término. Ed. Crítica Filosófica. 1979.
- Lakatos, I., La metodología de los programas de investigación científica. Ed. Alianza. 1989.

⁴⁰⁴ Brown, H. La Nueva Filosofía de la ciencia. Ed. Tecnos. 1998. Pág. 96.

⁴⁰⁵ Brown, H. La Nueva Filosofía de la ciencia. Ed. Tecnos. 1998. Pág. 97.

⁴⁰⁶ Lakatos, I. Historia de la ciencia y sus reconstrucciones racionales. Ed. Tecnos. 1987. Pág. 142.

Brown, H. La Nueva Filosofía de la ciencia. Ed. Tecnos. 1998.

Lakatos, I. Historia de la ciencia y sus reconstrucciones racionales. Ed. Tecnos. 1987.