





Enrique Timón

---

---

# Prolegómenos a la Epistemología



© Enrique Timón Arnaiz  
© Sociedad de Investigación Filosófica "Ortega y Gasset"  
Apartado de correos 780. Castellón  
e-mail Enrique Timón: [enrique@kherian.com](mailto:enrique@kherian.com)  
ISBN: 84-89509-02-6  
Depósito Legal:  
Primera Edición: mayo 2002  
Compone: Servicio de Artes Gráficas S.I.F.O.G.  
Imprime: Imprenta Llorens - Valencia

## ÍNDICE

<b>Prefacio: Una visita al desván .....</b>	<b>7</b>
<b>Prolegómenos a la Espistemología .....</b>	<b>13</b>
Presentación .....	15
I. PRELIMINARES METODOLÓGICOS .....	25
II. ESTÁTICA .....	37
III. DINÁMICA .....	69
IV. PRAGMÁTICA .....	81
<i>¿Qué es conocimiento? .....</i>	<i>81</i>
<i>¿Puede alcanzarse la verdad? .....</i>	<i>83</i>
<i>¿En qué consiste el conocimiento de las ciencias naturales? ....</i>	<i>85</i>
<i>El conocimiento de las ciencias sociales .....</i>	<i>87</i>
<i>Relaciones entre pensamiento y lenguaje .....</i>	<i>89</i>
<i>Posibilidades y límites de la comunicación y la traducción .....</i>	<i>91</i>
<i>¿Puede existir pensamiento no humano? .....</i>	<i>93</i>
<i>¿Es posible un objeto sin sujeto? .....</i>	<i>94</i>
<i>¿Existió la Tierra antes que el hombre? .....</i>	<i>96</i>
<i>Mente y cuerpo .....</i>	<i>97</i>
<i>¿Hay o no hay imágenes? .....</i>	<i>100</i>

<i>¿Pueden los ordenadores pensar?</i> .....	103
<i>¿Qué es lo que hay?</i> .....	107
<i>¿Orden o desorden?</i> .....	111
<i>La certeza matemática</i> .....	113
<i>Sobre la infinitud</i> .....	116
<i>Relativismo cultural e histórico</i> .....	119
<i>Escepticismo</i> .....	122
<i>Libre voluntad y determinismo</i> .....	126
<i>Universalidad de los valores morales</i> .....	130

<b>Apéndice</b> .....	137
-----------------------	-----

*A mi querida familia, en quienes  
siempre he encontrado apoyo*

## **Prefacio:**

---

### *Una visita al desván*

*Prolegómenos a la Epistemología* es una de esas obras que nacen ya tardías y con multitud de problemas en el paritorio. Todo comenzó en 1990, hace ya algo más de una década —uno no puede remediar cierta sensación de senectud al evocar esto— cuando yo apenas contaba con 24 años. Mi entonces profesor, y siempre gran amigo, Nel Rodríguez Rial me persuadió para que diera a publicar el resumen de mis investigaciones, que acababa de presentar en un Seminario organizado por la Sociedad Gallega de Filosofía, el cual versaba originalmente sobre la crisis actual del pensamiento, pero acabó derivando en un profundo debate en torno a los fundamentos epistemológicos de la investigación misma.

Un año más tarde, en 1991, aquellos trabajos vieron la luz bajo el título de *Crítica de la Realidad Establecida*, allí se pretendía ofrecer lo que en mi modesta opinión podía conducir a una sólida cimentación para aquellos “fundamentos”. Y se hacía en un lenguaje casi coloquial, sin tecnificar de un modo predeterminado, evitando discurrir por los cauces de un discurso tradicionalmente filosófico, que permitía al investigador interdisciplinar acercarse a cuanto se proponía, sin presuponer conocimientos previos en los temas de la problemática epistemológica. Después de dos años de revisiones, en 1993, apareció una

segunda edición, a la que se le añadió un subtítulo: “Ensayo sobre los fundamentos de la ciencia fenomenológica”, gran cantidad de notas aclaratorias a pie de página y un nuevo capítulo, a modo de epílogo, en el que se ofrecía una visión comparativa del nuevo camino emprendido en relación con la fenomenología clásica de Husserl. Un primer intento por presentar aquellas propuestas en términos más emparentados con el lenguaje de la filosofía académica.

Los años siguientes a la publicación de la *Crítica de la Realidad Establecida* los dediqué a profundizar en aquellos terrenos y a esforzarme en comprender su significado y alcance. No me avergüenza confesar lo perdido que estaba y lo que me costó determinar el ámbito de aquellas investigaciones, el planteamiento me parecía ser tan novedoso y diferir tanto de los esquemas tradicionales, que sólo la unanimidad suscitada en torno al grado de rigor y solvencia del procedimiento empleado (por parte de quienes se molestaron en leerla y entenderla) me animó a continuar con ello.

En torno a 1995, ya no me cabía duda de que las dificultades para insertar aquellas investigaciones, en cualquiera de las corrientes y disciplinas de la tradición filosófica y científica, se debían a la propia naturaleza de las mismas, al hacer de las condiciones constitutivas de la realidad su objeto y no a las propias determinaciones de la realidad como venía siendo habitual, así como al predominio de una cierta interpretación de la epistemología que la supeditaba a las ciencias naturales.

Por aquél entonces estaba sumido en la elaboración de un extenso tratado de Epistemología, que abordase de un modo científico su fundamentación, perfectamente estructurado y comentado, con objeto de exponer y con-

trastar públicamente diez años de investigaciones, de comprobar si tan sólo estaba ante un espejismo de mi imaginación o realmente por ese camino se alcanzaba una sólida cimentación de la Epistemología. A este respecto, había ido minuciosamente desgranando cada una de las tesis demostradas, llegando a niveles no abordados en la *Crítica de la Realidad Establecida*, aislándolas descriptivamente de su argumentación. También había recopilado abundante documentación de la tradición epistemológica, pues, a diferencia de la anterior publicación, quería presentarla en detenido contraste con la investigación epistemológica anterior.

La tarea propuesta se presentaba ardua y conforme avanzaba en ella fui cobrando conciencia de que precisaría de varios años para completarla. Fue entonces cuando decidí preparar una versión abreviada de aquellos contenidos, que los presentara de una manera sucinta y precisa, motivado en parte por la impaciencia de dar a conocer los avances que según estimaba habían sufrido aquellas investigaciones, en parte también por compartirlos con otros que quisieran seguir o contrastar aquel camino, pero sobre todo por la utilidad, de la que estaba persuadido, que podría tener la consolidación de la Epistemología (como ciencia de las condiciones constitutivas del mundo en que vivimos), no sólo en lo que afectaba a los tradicionales problemas epistemológicos, sino también más allá de éstos, como su papel en la resolución de conflictos afectados por la diferencia de cosmovisiones.

He de confesar que me emocionó comprobar las potencialidades de la Epistemología, así fundada, para colaborar en la resolución de conflictos, ya que la comprensión de la constitución del mundo del otro es una puerta abierta a la tolerancia. De hecho, mi interés por la

epistemología, y los problemas del conocimiento y la realidad, surgieron de la mano de un profundo interés social, en la búsqueda de contribuir a construir un mundo más justo, tolerante y solidario. Fueron precisamente las dificultades para asentar un ámbito de argumentación a este respecto, que tropezaba siempre con los escollos que suponían los límites del discurso, ahogado por las tensiones de cosmovisiones enfrentadas (cuando no claramente antagónicas), esclavo y rehén de unos presupuestos ontológicos y gnoseológicos que no había escogido, lo que me llevó a entender la investigación epistemológica como primaria y fundamental.

Fruto de aquella decisión de divulgar el contenido de aquellas investigaciones epistemológicas, en lo que tenía de novedoso sobre lo ya expuesto en la *Crítica de la Realidad Establecida*, surgió un primer escrito, titulado *Tesis para una nueva ciencia fenomenológica. Introducción para analíticos*, en 1994; pero cuando ya llevaba unas 80 páginas manuscritas opté por interrumpirlo y abandonar el proyecto; en él me había propuesto exponer el resultado de las investigaciones con formato de tratado analítico, buscando aislar las tesis y su justificación de los procesos de argumentación, pero encontré que aquel intento estaba resultando demasiado engorroso y poco clarificador, por lo que terminó siendo una carpeta más en mis estanterías.

Al año siguiente, en 1995, volví a intentarlo, pero esta vez procuré ser conciso y claro, conservando en buena medida la notación científica, pero sin introducir ningún tipo de simbología lógica o matemática. Lo titulé *Prolegómenos a la Epistemología*, acertadamente a mi juicio, ya que en ellos se presenta una introducción a los contenidos de la Epistemología, como ciencia de las condiciones constitutivas del conocimiento y por extensión de la

realidad, a modo de preparación o anticipo de estudios más amplios y completos que habrían de venir. Se fijó julio de ese mismo año como fecha de salida para una primera edición, por parte de la *Sociedad de Investigación Filosófica Ortega y Gasset*, que se hacía cargo de la misma, incluso llegue a corregir unas galeradas (primeras pruebas de impresión). La publicación sufrió algunos retrasos, en parte debidos a mis titubeos, mis ansias perfeccionistas y mi temor de que no fuese comprendida; en parte, también, a motivos técnicos ajenos a mi responsabilidad. No obstante, nunca llegó a publicarse, pues tanto mi vida personal como profesional sufrieron una brusca transformación por entonces, que me apartó por completo de aquellas investigaciones.

Ahora, siete años más tarde, cuando mi trabajo aún me obliga a mantenerme por sendas más próximas a la innovación tecnológica que a la científica o teórica, he encontrado el respiro necesario para echar una mirada retrospectiva, no sin cierta nostalgia. Un intento por el momento más desiderativo que real por compaginar mi actividad profesional con la investigación teórica. Y lo primero que me encuentro en ese desván virtual es precisamente ese escrito, que a continuación recupero para ustedes, tal como fue redactado originariamente, sin más correcciones que las puramente gramaticales o mecanográficas, o la supresión de alguno párrafos superfluos en la presentación.

Su importancia es ahora mayor que nunca, pues no hay visos de que aquella gran obra que iba a abordar la fundamentación de la Epistemología, y que allí se anuncia, llegue a materializarse algún día. Aunque siga siendo uno de mis buenos propósitos de año nuevo, no puedo tener la certeza de que pueda encomendarme a ella una

vez más, ni siquiera de que me sea posible, en un futuro más o menos cercano, seguir el curso de estas investigaciones. Las cuales, de este modo, se convierten quizá en mi legado a esta incipiente ciencia. En la contribución de este pobre ingenuo, que un día creyó haber sentado las bases para fundamentar científicamente la epistemología. Creencia que no ha abandonado en estos años, por cándida y errónea que tal vez sea.

Para contribuir a una mejor comprensión de las dificultades históricas ligadas a este intento, he adjuntado, a modo de apéndice, el escrito: “En torno a una revisión crítica de la epojé escéptica radical”, que contiene mi propia participación en el III Congreso Internacional de Fenomenología sobre «El mundo de la vida y la interculturalidad», celebrado en Peñíscola en noviembre de 1992, publicado anteriormente, de forma abreviada, en *Investigaciones Fenomenológicas* nº 3 (UNED, 2001). En esta ocasión, se presenta el texto íntegro de la intervención, tal como fue repartido entre los asistentes.

Quisiera, desde estas líneas, aprovechar la oportunidad para agradecer nuevamente a cuantos han contribuido con estas investigaciones, en cualquiera de sus fases, su inestimable ayuda. Muy especialmente, quiero destacar mi gratitud para con Nel Rodríguez Rial (Universidad de Santiago, España) e Irma Angélica Bañuelos Ávila (Universidad de Guadalajara, México), que me han animado insistentemente a retornar a las sendas de la investigación teórica. A esta última, mi mujer, le debo también su apoyo a la publicación de estos escritos y su colaboración en la revisión de los mismos.

Enrique Timón

Castellón, mayo de 2002

# PROLEGÓMENOS A LA EPISTEMOLOGÍA





*Cuando muera, conmigo habrán  
muerto las rosas, los cipreses, los  
labios bermejos y el vino perfumado.  
No habrá ya albas ni crepúsculos,  
penas ni alegrías. El mundo habrá  
dejado de existir.*

*Omar Kheyyam (siglo XI)*

## Presentación

Cuando elaboré los primeros borradores en los que se recogían las ideas contenidas en la *Crítica de la realidad establecida*, ya estaba convencido de haber encontrado un suelo firme y seguro para la indagación gnoseontológica. Atrás quedaban seis años de elaboradas teorías, que posteriormente se derrumbaban como castillos de naipes. Las primeras postulaciones se parecían demasiado a mis posicionamientos teóricos previos (materialistas, esencialistas, principialistas, fundadas en la libre voluntad, etc.), con el tiempo y los desplomes teoréticos, estas construcciones fueron alejándose de aquellos posicionamientos previos, a la vez que adquirían mayores dosis de seguridad, llegando incluso a parecer irrefutables.

Fue precisamente este elevado grado de seguridad, que aparentemente presentan las tesis propuestas en la *Crítica de la realidad establecida*, el que me condujo a identificarla con una fundamentación científica de la filosofía, con la filosofía como ciencia estricta buscada por Husserl (salvando las evidentes distancias en su caracterización). En esta decisión, influyó notablemente la consideración tradicional de la filosofía, como ciencia sin supuestos. Ahora, cuatro años de investigaciones más tarde, cuando

por fin creo haber conseguido completar, en gran medida, los aspectos fundamentales de la teoría inicialmente desarrollada en aquella obra, me doy cuenta de que aquello era un error.

Lo que había conseguido no era fundamentar científicamente la filosofía; antes bien, ponía de manifiesto la imposibilidad de tal fundamentación. Tal vez, las tesis propuestas ofrecían la posibilidad de una rigurosa demostración; pero, sin embargo, lo hacían a costa de renunciar a los tradicionales objetos de la filosofía: El ser, las esencias, la conciencia, el ámbito trascendental, etc., se habían volatilizado. Si se había dotado de un singular rigor a la investigación filosófica, se había hecho al precio de vaciarla de su contenido habitual.

Analizada detenidamente, la ciencia fenomenológica propuesta en la *Crítica de la realidad establecida* no coincide, en lo que a su dominio se refiere, con el que tradicionalmente define a la filosofía; en el sentido de que éste último trasciende con mucho el ámbito de aquella. No sucede así, sin embargo, con el dominio de la epistemología, que queda perfectamente circunscrito al de la ciencia fenomenológica propuesta (lo mismo podría decirse de la vertiente epistemológica de las denominadas "filosofías de...", como la filosofía de la ciencia o del lenguaje). Este parentesco de dominios no me pasó desapercibido en un primer momento; no obstante, la vigencia de cierta interpretación reductiva de la epistemología que, o bien la equipara a mera filosofía de las ciencias naturales, o bien limita sus implicaciones al ámbito gnoseológico, privándola de toda injerencia ontológica o axiológica (falsificándola, pues lo gnoseológico no puede darse al margen de lo ontológico o lo axiológico), me inclinó a desestimar cualquier limitación a la epistemología como

ámbito de la indagación. Hoy ya no soy de ese parecer, por lo que creo adecuado dar una explicación sobre los motivos que me han llevado a esta nueva postura.

En primer lugar, la epistemología, en el sentido de la ciencia fenomenológica, es también la ciencia del conocimiento de la ciencias naturales, si bien no se restringe a esto. La interpretación interdisciplinar de la epistemología que, a este respecto, manejan psicólogos, como Piaget o Watzlawick, y físicos, como Einstein o Kuhn, me parece bastante adecuada. En segundo término, la reducción de la epistemología a gnoseología puede ser correcta, en el sentido de que ni las determinaciones ontológicas, ni las determinaciones axiológicas, son, ni pueden ser, su objeto. Ahora bien, esto tan sólo limita cualquier pretensión de ser asimismo ontología o axiología, pero no impide la consideración de tales determinaciones en cuanto a sus condiciones epistemológicas o constitutivas. En cualquier caso, ni la correspondencia de dominios, ni la reinterpretación de la epistemología en el sentido de la ciencia fenomenológica, me hubieran llevado a adoptar esta decisión, de no ser por un tercer elemento determinante: la comprobación de que, al menos aparentemente, los fundamentos de la ciencia fenomenológica ahora completados, permiten ofrecer una vía de potencial dilucidación para los problemas epistemológicos, tanto los actualmente planteados como cualquier otro que surja o simplemente inventemos.

Seguramente objetaréis: ¿cómo es posible que sepa si realmente puede resultar de utilidad para el tratamiento de los problemas epistemológicos, si no ha probado a resolverlos uno a uno?... y, aunque lo hubiera hecho, ¿Quién le aseguraría que no surgiesen nuevos problemas epistemológicos a los que no pudiese responder? Y haréis

muy bien en afrontar con escepticismo no sólo cuanto he dicho, sino también cuanto haya de decir, pues sólo de este modo llegaréis a comprender el significado de lo que aquí os propongo.

Volviendo a vuestra hipotética objeción: ciertamente, nunca podría estar absolutamente seguro de que la epistemología así fundamentada pueda resolver todos los problemas presentes y futuros que se le presenten, ni tampoco necesito estarlo, pues no es eso lo que se propone. Es más, si de algo puedo estar seguro, es de que esa misma fundamentación, como la de toda ciencia, precisará indefinidamente de revisiones, sin que en ningún momento pueda asegurársele un asentamiento definitivo (este es el destino de toda ciencia, sea natural, social o fenomenológica). Lo único que quise decir, al afirmar que había comprobado que podrían resolverse potencialmente de este modo los problemas epistemológicos, era que no podía imaginar problema alguno para el que, por este procedimiento, no pueda encontrársele, cuanto menos, una profunda comprensión. Ha de tenerse en cuenta, que los actuales problemas epistemológicos están planteados bajo ciertos supuestos, al perder estos su vigencia en el contexto de la ciencia fenomenológica, la mayoría de las veces simplemente desaparecen como tales problemas o, en otros casos, desaparece al menos su dificultad.

También podríais objetar, a un nivel más general, que si bien los problemas que la ciencia fenomenológica parece potencialmente resolver en primera instancia son ciertamente caracterizables como epistemológicos; la misma ciencia fenomenológica, tal como es descrita en la *Crítica de la realidad establecida*, puede ocuparse, en segunda o tercera instancias, de problemas situados más allá de la epistemología. Esto es del todo correcto. Se debe, sin

embargo, a que si bien los fundamentos de la ciencia fenomenológica coinciden con los de la epistemología, el ámbito de actuación de aquélla no se restringe a ésta, sino que también podría fundamentar una psicología, una sociología, una lingüística, etc... Podemos aclarar esto definiendo la ciencia fenomenológica como una modalidad de ciencia, y la epistemología como aquella ciencia fenomenológica que se ocupa de los problemas epistemológicos. De este modo, la epistemología sería tan sólo una de las ciencias fenomenológicas, si bien la principal de ellas, en tanto que todas las demás se fundamentan a partir suyo (su papel podría entenderse como semejante al de la física entre las ciencias naturales).

Contrariamente a lo sucedido en otros campos tradicionalmente asignados a la filosofía, la epistemología ha presentado un espectacular avance en el último siglo; a pesar de ello no ha podido darse una completa fundamentación científica de la misma. Fundamentación que, por otra parte, es insistentemente reclamada desde los terrenos más dispares: filosofía, psicología, física, biología, etc... De hecho, da la impresión de que la epistemología hubiese progresado en proporción directa a la problematización de sus fundamentos.

Mi pregunta es: ¿Por qué parecía tan difícil e incluso imposible dotar a la epistemología de una fundamentación científica? ¿Si mentes más aguda que la mía lo intentaron y fracasaron, como es posible que yo, este pobre mortal, que escribe sobre una puerta tendida horizontalmente, haya descubierto el camino de su fundamentación? Este tipo de consideraciones me mueven continuamente a dudar de nuevo de todo el proceso, a repasar una a una mis pretendidas demostraciones, tratando de encontrar el lugar, el momento, en que se cometió el desliz. A veces

consigo encontrar alguna imprecisión, un ejemplo mal enfocado o una tesis inadecuadamente expresada, pero nada que no pueda ser remediado por la propia revisión. Corresponde, ahora, a otros verificarlas y probar dónde se esconde el error o el descuido. Por mi parte, tal vez cegado por mis propios anhelos, cuantas más veces reviso las demostraciones, más convencido estoy de su seguridad y mejor comprendo el hecho de que haya costado tanto descubrirlas en su conjunto (aisladamente, la mayoría de ellas ya eran viejas cuando nací).

Son precisamente aquellas tesis o partes de las mismas que preexistían con anterioridad al hecho de que las incorporara a la fundamentación de la ciencia fenomenológica, las que mejor ilustran esa dificultad. Pues, lejos de formar parte del corpus epistemológico heredado, una parte considerable de esas tesis, conocidas generalmente como tesis escépticas, constituían aquello de lo que cualquier epistemología estaba obligada a huir; pues entendían, tanto escépticos como dogmáticos, que su aceptación conllevaba la suspensión del juicio y, por tanto, la renuncia a toda epistemología.

De este modo, la epistemología tendió a buscar sus fundamentos en la dirección opuesta a la que podía hallarlos. Puesto que la única manera que tenía para evitar las tesis escépticas (cuya irrefutabilidad había sido puesta de manifiesto) era introduciendo determinados supuestos que las anulasen; éstos, cualesquiera que fueran y por sí solos, bastaban para hacer inviable su fundamentación, pues su propio carácter de supuestos conllevaba el hecho de que fueran epistemológicamente cuestionables. Ya en la *Crítica de la realidad establecida* se había puesto de manifiesto la errada de esta actitud [§2]. En cierto sentido, podría decirse que la ciencia fenomenológica propuesta

conlleva la transformación positiva de las tesis escépticas (tales como: “no hay modo de probar que todo cuanto nos sucede ahora no sea el producto de una ilusión”, “ser es ser percibido”, “no podemos tener ninguna seguridad de que los recuerdos se refieren a un pasado que efectivamente aconteció”, “No tenemos ninguna seguridad acerca de la existencia de los ‘otros’, como tales ‘otros’”, etc.) en tesis científicas.

La ausencia de supuestos teóricos no es una condición de las teorías epistemológicas (hasta ahora ninguna la cumplía), pero sí de su fundamentación científica. ¿Por qué este requisito? ¿No será un lastre heredado de la filosofía moderna? De ninguna manera, los fundamentos de una epistemología, que sea en rigor científica, no pueden ser epistemológicamente cuestionables (como le sucede a cualquier supuesto) o, por esto mismo, dejarían de ser tales fundamentos.

Tomemos, por ejemplo, los fundamentos de las ciencias naturales, de la física de Newton concretamente: en tanto abundan los supuestos teóricos fueron epistemológicamente cuestionables desde un primer momento (y en ello se centraron los primeros ataques a la misma); sin embargo, no eran físicamente cuestionables, puesto que ofrecían un dominio de la naturaleza muy superior al de las teorías precedentes o disponibles, por lo que consiguió mantenerse vigente hasta que la teoría de la relatividad la hizo físicamente cuestionable y terminó por sustituirla, haciendo válido para ella lo que antes fue para la mecánica de Newton.

De lo dicho podemos concluir que a la ciencia física tan sólo le interesa no ser físicamente cuestionable, mientras que le trae sin cuidado el serlo epistemológicamente. Del mismo modo, lo que preocupa a la ciencia

epistemológica será, irremediablemente, no ser epistemológicamente cuestionable (esta podría ser una manera alternativa de exponer los dos sentidos del rigor, señalados en la *Crítica de la realidad establecida* [§§3,6]). De aquí se deriva la extraordinaria dificultad que ha existido para fundamentar la epistemología, pues el único camino viable para alcanzar lo epistemológicamente incuestionable había sido señalado por el escepticismo, lo que hacía de él una ruta prohibida, tan sólo al alcance de piratas irreverentes, que no hacen caso de los mapas de navegación..., algo así como yo mismo.

Cuando proclamo haber conseguido diseñar la trayectoria para fundamentar la epistemología como ciencia, en el más riguroso sentido, soy consciente de la gravedad de la afirmación, que me hará parecer como un “loco chiflado” ante más de un compañero de profesión (que, sin embargo, no se molestará en analizar las tesis que me hacen sostener aquello). Si no me he equivocado radicalmente (cosa que no descarto y que siempre cabe dentro de lo posible, quizá incluso — ¿por qué no? — de lo probable) la epistemología debería poder constituirse como ciencia independiente; si bien ya no podrá considerarse simplemente como ciencia del conocimiento (al haber sido éste desmitificado), sino más bien como ciencia de las condiciones constitutivas del Universo (esto es, del *mundo vivido*). Esta fundamentación independiente de la epistemología debería conllevar, de nuevo si no estoy equivocado, su emancipación a largo plazo de la filosofía. Por supuesto, que nadie se alarme, la filosofía no desaparecerá por ello, ni tampoco deberá hacerlo (puede que hasta salga reforzada), pues sólo en su libertad teórica podrán engendrarse nuevas ciencias hasta ahora no soñadas.

No se me esconden las dificultades que esta empresa habrá de entrañar, debidas sobre todo a mi juventud y la novedad de los planteamientos. Thomas S. Kuhn asevera que los cambios de paradigma suelen ser propiciados por investigadores jóvenes, que evitan discurrir por los cauces preestablecidos, a quienes por lo general no se les presta mucha atención hasta la incorporación de una nueva generación; el caso de Hume es un ejemplo claro a este respecto. En la teoría orteguiana de las generaciones podemos encontrar justificación a este proceder.

Trataré detalladamente esta fundamentación científica de la epistemología (como ciencia fenomenológica) en mi próxima obra, que actualmente estoy redactando, a la que titularé: *Epistemología. Introducción a la ciencia fenomenológica*. En esta ocasión profundizaré en su contextualización detallada en el marco de la tradición epistemológica, algo que faltaba deliberadamente en la *Crítica de la realidad establecida*, y dedicaré una última parte dedicada a la resolución práctica de problemas, mostrando así la operatividad de esta nueva epistemología fundamentada científicamente. A continuación ofrezco una sinopsis de lo que será el contenido de esa obra, para aquellos que ya estén familiarizados con la fundamentación de la ciencia fenomenológica expuesta en la *Crítica de la realidad establecida*.

Enrique Timón

Borriol, junio de 1995



# I

## PRELIMINARES METODOLÓGICOS

---

Los preliminares no forman parte de la fundamentación de la epistemología como tal, pero son un instrumento muy útil para comprender cómo se ha procedido. Han sido muchos los obstáculos con los que la investigación epistemológica ha tropezado, la mayoría podría agruparse en torno a cuatro grandes errores, cada uno de los cuales se basta por sí mismo para impedir cualquier intento de fundamentar la epistemología. En tanto se trata de errores de procedimiento los he denominado falacias. He aquí su nomenclatura improvisada: falacia de simplificación, de recursividad, desiderativa y de evidenciación. Todas ellas han sido ya detectadas con anterioridad por distintos pensadores, antes de que yo las incluya conjuntamente aquí.

1) *Falacia de simplificación.*- Detectada por Nietzsche y Adorno, entre otros, recientemente ha sido detalladamente expuesta por Gametxo. Ha sido, quizá por su atractivo, la falacia más corriente en la investigación filosófica. Consiste fundamentalmente en adoptar un aspecto cualquiera del Universo, del que estemos especialmente persuadidos (ser, esencia, materia, conciencia, Dios, economía, voluntad de poder, ideología, vida, pensamiento, lenguaje, cuerpo, información, comunicación, etc.) y convertirlo en principio fundamental, para después proceder a establecer relaciones con todos los demás elementos del Universo, que de este modo se harán inteligibles a partir suyo. La simplicidad conseguida resulta altamente

gratificante, de ahí su alto poder de seducción (a pequeña escala es un recurso que utilizamos en la vida ordinaria con una frecuencia que nos asustaría). Lo malo es que las relaciones varían drásticamente según cual sea el principio elegido e incluso, atendiendo a un mismo principio, sus relaciones no están rígidamente determinadas; peor es el hecho de que ninguno de estos principios podrá justificarse sobre los demás, en la medida en que sea epistemológicamente cuestionable; esto es, en el medida en que no haya sido probado.

2) *Falacia de recursividad*.- En el fondo se encuentra ya en la crítica de Hegel a Kant, enfatizada posteriormente por Nietzsche. Recientemente ha sido utilizada por Feyerabend para negar la posibilidad misma de la epistemología. Básicamente consiste en reintroducir la propia investigación como objeto de sí misma. Obedece en buena medida a la tentación filosófica por lo absoluto, a esa avidez porque la investigación lo abarque todo, sin que nada quede fuera, incluida la propia investigación; olvidando que si bien el foco de la perspectiva (la investigación) decide el paisaje (su objeto), aquél no forma parte del mismo. Forzarlo implica necesariamente violar la perspectiva. Esta falacia de recursividad es, en ocasiones, tan difícil de detectar como de evitar. Su inclusión genera inevitablemente una apertura de la investigación a las paradojas de las que no podrá librarse. El efecto paradójico de la recursividad ya fue descubierto en la antigüedad, como muestra la célebre paradoja del mentiroso y puede verse también en la paradoja de Russell, así como en la reducción paradójica del fisicalismo en Nietzsche. Gödel ya lo demostró con respecto a los sistemas axiomáticos en el famoso teorema que lleva su nombre. La solución de Tarski a la paradoja del mentiroso mediante el

recurso a un metalenguaje, muestra como la única alternativa es siempre eliminar la recursividad.

3) *Falacia desiderativa*.- Puesta de manifiesto por Nietzsche y especialmente denunciada y hasta exagerada por la filosofía marxista, desde la crítica de Lenin a Mach, Avenarius y Berkeley, hasta la denuncia habermasiana de las vinculaciones entre conocimiento e interés. No obstante, ha sido Davidson, sin pretenderlo, quien mejor ha puesto de relieve la vinculación entre el pensamiento desiderativo y el autoengaño. Ciertamente, Davidson se refería con ello a un tipo muy restrictivo de pensamiento. Ahora bien, ¿qué tipo de pensamiento no es en algún sentido desiderativo, no está guiado por ningún interés? Luego, propiamente no hay pensamiento no desiderativo. Sin embargo, el hecho de que todo pensamiento sea en el fondo desiderativo no implica que sea un mero autoengaño. Efectivamente el proceder teórico puede ser guiado por muy diversos intereses: ver que puede demostrarse, calcular la trayectoria de un proyectil, impresionar al novio o la novia, persuadir de que voten a fulano, demostrar la existencia de Dios o de vida en Marte etc. El hecho de que concurren estos intereses no implica de por sí un autoengaño; éste tan sólo se produce cuando el pensamiento desiderativo viola el propósito teórico. En el caso que nos ocupa, cuando nuestras convicciones prevalecen sobre una rigurosa fundamentación de la epistemología. La actitud de escépticos y dogmáticos con respecto a las tesis escépticas tiene su origen en esta falacia desiderativa. Los escépticos convencidos de que nada podía ni debía demostrarse utilizaban estas tesis para justificar la suspensión del juicio. Los dogmáticos convencidos de que el conocimiento tenía que ser posible rechazaban las tesis escépticas. En ambos casos, se ignoraba la irrefutabilidad propia de aquellas tesis<sup>1</sup>, en favor de

las convicciones previas a las que se hacía prevalecer. Poco podían imaginar cuan acertados estuvieron, a su pesar, aquellos primeros críticos del pirronismo, al considerar que la tesis “nada es seguro” implica al menos una seguridad, la de la propia tesis que afirma que “nada es seguro”<sup>2</sup>.

4) *Falacia de evidenciación*.- Como todas las anteriores fue descubierta y puesta de manifiesto por Nietzsche, aunque indirectamente se encontraba ya en Descartes.

---

(1) Esta tan impregnada la falacia desiderativa en la tradición filosófica, que muchos pensadores de gran talla como Hume, Russell, Husserl, Ayer, Apel, etc., han sentido como si el escepticismo “hiciera trampa”, al dotar de tal irrefutabilidad unas tesis que tanto se alejan de sus deseos y apreciaciones. No hace mucho, un grupo de estudiantes del último ciclo, que asistían, en la Universidad de Santiago, a mi curso sobre “Filosofía como ciencia estricta: ciencia del ser o ciencia de fenómeno”, se preguntaban de qué servía ser tan riguroso, si eso no te permitía defender aquello de lo que estas convencido. Para ellos tenía más importancia la concepción de la filosofía como un campo desde el cual cada uno defiende argumentalmente y lo mejor que puede sus convicciones. El rigor, al margen de su valor ornamental en la argumentación, era a este respecto algo innecesario que sólo estorba. Obviamente, nuestros intereses eran diametralmente divergentes. Probablemente su participación contribuyó a que me decidiese a proponer una epistemología independiente de la filosofía, que procediera con un escrupuloso rigor lógico-demostrativo, abandonando el ámbito filosófico a la libertad teórica que lo caracteriza y que hace de él una conquista inestimable de la humanidad.

(2) Por su puesto este no es el sentido genuino de la objeción, que yo he dado a entender malévolamente como la aserción de que en la tesis escéptica está la seguridad; en su sentido original viene a decir que la negación de la verdad es, a su vez, una verdad y, por tanto, se refuta a sí misma. Como objeción al escepticismo pirrónico era muy débil y fácil de refutar, como de hecho lo fue, además de incurrir en la falacia de recursividad. En el fondo la mitad de las objeciones al escepticismo, hasta Husserl inclusive, se basaron en variantes más o menos sofisticadas de ésta, la otra mitad se acogen a la inconsistencia entre teoría y práctica de la que hablaremos más adelante.

Muy emparentada con la anterior consiste en aceptar lo evidente por el mero hecho de ser evidente, sin que concurra prueba o ulterior demostración. Descartes, a quien se atribuye la paternidad de la instauración de la evidencia como criterio (el que podamos considerar que esto es tan sólo nominalmente correcto es irrelevante al caso), había puesto de manifiesto también sus límites y en concreto la cuestionabilidad epistemológica de lo evidente. ¿Qué podría parecer más razonable que partir de aquello que nos parece más evidente? Sin embargo, en la medida en que aquello que nos parece más evidente puede no parecérselo así a otros e incluso podemos encontrar a alguien para quien no hay nada evidente, la cuestionabilidad epistemológica de lo evidente, cuando no va acompañado de una demostración adicional, queda patente. En definitiva, la falacia de evidenciación se limita a poner de manifiesto la cuestionabilidad epistemológica de cualquier supuesto, incluso de los más evidentes.

Los sucesivos intentos por fundamentar la epistemología han sido presas de al menos una de las falacias anunciadas y, por lo general, de las cuatro. Tal es el caso de las principales corrientes filosóficas del siglo XX, desde la fenomenología a la filosofía analítica.

Fuera de la filosofía, desde la psicología (Piaget, Watzlawick), la sociología (Berger y Luckmann), la biología (Monod) y la física (Einstein, Bohr, Kuhn), se han conseguido importantes avances en epistemología a lo largo de este siglo, a los que podríamos sumar la contribución individual de algunos filósofos (Husserl, Ortega, Russell, Wittgenstein, Popper, Lakatos, Adorno)<sup>3</sup>. Sin

---

(3) Por supuesto, los importantes avances de la epistemología del siglo XX, en todos los campos, no se reducen, ni mucho menos, a estos pocos

embargo, la importancia de estos descubrimientos se ha visto menguada por la mutua incompatibilidad de los marcos paradigmáticos desde los que han sido realizados, unida a la impotencia para dar con una fundamentación científica que contenga aquellos avances.

El procedimiento por el cual evitamos aquellas falacias, al tiempo que nos liberamos de posibles supuestos teóricos, probablemente ya lo conocéis, pues ha sido ampliamente expuesto en la *Crítica de la realidad establecida*. La larga tradición metodológica en torno a la duda y la ausencia de supuestos dota al procedimiento de una gran riqueza bibliográfica y de reflexiones, desgraciadamente también lo nutre de importantes equívocos. La raíz cartesiana de este procedimiento lo desacredita a los ojos de la comunidad filosófica actual. Atendiendo a lo que podemos saber, la mala prensa de la duda metódica cartesiana está, al menos parcialmente, justificada. No es éste un lugar adecuado para extenderme en detalles<sup>4</sup>, por lo que me limitaré a constatar: 1º) Que las sucesivas críticas de Hobbes, Leibniz, Hume, Kant y, sobre todo, Nietzsche, pusieron de manifiesto que un estricto seguimiento de la duda metódica desmantelaba en su integridad el corpus filosófico cartesiano. 2º) Wittgenstein, Bachelard, Popper (entre otros) han puesto de manifiesto la imposibilidad de la duda absoluta proclamada por Descartes<sup>5</sup>, quien así procediese no podría saber de qué

---

nombres; con ellos tan sólo he querido señalar algunos de los más significativos.

(4) Véanse, "En torno a una revisión crítica de la epojé escéptica radical" (III Semana Española de Fenomenología), incluida como apéndice al final de este escrito, y también, *Crítica de la realidad establecida* §10 (Novo Século, 1991, 1993).

(5) Que en realidad no era tan absoluta, pues hacía excepción de las máximas morales propuestas por Descartes.

dudar, ni expresarlo con palabras, ni si estaba dudando a no. 3º) Por último, Schopenhauer, Peirce y Adorno (siempre, entre otros) demostraron, cada uno a su manera, que cuantos habían procedido del modo cartesiano no quedaban contentos hasta salvar aquellas convicciones que ya obraban en ellos previamente al ejercicio de la duda.

Todos estos reproches al cartesianismo son, esencialmente hablando, correctos. No es de extrañar, pues, que quien hoy mencione su intención de tratar de proceder sin supuestos sea visto como carne de psiquiatra o como no estando a la altura de los tiempos. Sin embargo, ¿qué se entiende por proceder sin supuestos? si por ello entendemos, como se ha hecho a menudo, olvidarnos de todos nuestros conocimientos, de todo cuanto hemos oído, visto o pensado, de todo cuanto hemos experimentado, etc.; en este sentido, como amnesia metódica, proceder sin supuestos no sólo es un sinsentido, sino que además es imposible. Pero tampoco puede entenderse la ausencia de supuestos como un proceder sin un interés, sin una orientación, en tal caso tendría razón Ferrater Mora al sugerir que la propia propuesta de no aceptar supuestos podría ser entendida, a su vez, como un supuesto. Cuando hablamos de proceder sin supuestos teóricos, nos referimos a eliminar los presupuestos del discurso, no a los que permiten el discurso, sino a los que obran en él, que son los que impiden la fundamentación científica de la epistemología; de tal manera que: *una tesis epistemológica sólo es demostrada como tal tesis cuando en el contenido teórico que valida no puede encontrarse ningún supuesto teórico previo no demostrado*. En este mismo sentido, una tesis también es válida cuando se deduce descriptivamente de otra tesis previamente demostrada.

Los graves errores detectados en el proceso cartesiano, se deben fundamentalmente a no haber advertido que nuestras convicciones se dan en al menos dos sentidos diferentes, siendo que tan sólo en uno de ellos pueden constituir supuestos teóricos de la indagación. Nuestro mundo, nuestras creencias, nuestras convicciones en definitiva, cualesquiera que éstas sean, son primeramente algo con lo que contamos<sup>6</sup>, algo de lo que, en este sentido, no podemos prescindir o, como diría Ortega, algo en lo que estamos. De este modo, no puedo evitar, mientras teorizo, contar con mi propia existencia, la del ordenador con el que escribo, la del lenguaje en el que escribo, la del estudio en el que estoy, la de la calle más allá de mi casa, etc., como tampoco de dejar de contar con que vivo en un mundo en el que existieron Marx y Hitler, en el que hay guerras y corrupción, gente que pasa hambre e industrias que contaminan, un mundo en el que también hay gente que se divierte y que trabaja, en el que existieron Protágoras y Kant, en el que aún existe su obra o parte de ella, en el que existen Pinocho, Peter Pan o StarTreck, como productos de la fantasía, etc... Este sentido de nuestras convicciones, en el que contamos con ellas, lo he denominado sentido práctico y es, en efecto, indubitable. Pero nuestras convicciones, al atenderlas, al ocuparnos de ellas, se dan en un sentido diferente, al que he denominado teórico y en el que ya son cuestionables. Es en este sentido, y tan sólo en él, como es posible poner en duda nuestras convicciones previas. De este modo, nada me impide cuestionarme mi

---

(6) La distinción entre “contar con” y meramente “pensar” se la debo a Ortega y Gasset; sin embargo, ello no debe llevar a identificar erróneamente los sentidos de las creencias con la distinción orteguiana entre ideas y creencias, ya que a pesar de sus posibles semejanzas es, estrictamente hablando, distinta de la aquí propuesta, de donde su vinculación sólo podría engendrar confusión.

existencia, el sentido del lenguaje o la realidad del mundo exterior.

En tanto no encuentre convicción alguna de la que no sea susceptible de ocuparme, de atenderla, de tomarla en su sentido teórico en definitiva, no existe motivo alguno que impida que nos cuestionemos la totalidad de nuestras convicciones, evitando así la introducción de supuestos teóricos; habida cuenta de que el proceso lo realizamos desde esas mismas convicciones, que en su sentido práctico son la plataforma desde la cual cuestionamos su sentido teórico.

Esta distinción entre los modos práctico y teórico de darse la convicción es mi única aportación estrictamente personal a los preliminares metodológicos<sup>7</sup>. Con ello podemos comprender por qué quienes utilizaban el procedimiento cartesiano encontraban lo indubitable en aquello de lo que previamente estaban convencidos, puesto que eran confundidos por el carácter de indubitabilidad que acompaña al sentido práctico de nuestras convicciones. Igualmente explicable resulta el por qué no era posible

---

(7) En realidad mis aportaciones a la fundamentación de la epistemología, en el sentido propuesto, aunque pudieran parecer notables, son muy modestas. Apenas hay un par de tesis (entre casi un centenar) de las que pueda decirse que se deben estrictamente a mi labor. Del resto, una porción muy significativa de ellas habías sido ya descubiertas por diversos autores y en distintas épocas; pertenecían a esa herencia de la epistemología que, al encontrarse diseminada en marcos epistemológicos incompatibles y refutados, no era posible recolectar, mientras no surgiese un marco epistemológico fundamentado científicamente que pudiese absorberlas a todas. La *ciencia fenomenológica* es ese marco. Este hecho lo confirma una vez más; el hecho de haber podido arrastrar, sin problemas, los logros del pasado. Por lo que respecta a las restantes tesis, se derivan con bastante facilidad de unas y otras, por lo que no creo que, a su respecto, deba atribuirse mérito alguno.

una duda absoluta, pues ésta estaba restringida al sentido teórico de aquéllas.

Más interesante aún, encuentro el hecho de que esta distinción nos permite comprender cómo es posible proceder sin supuestos teóricos. Para ello basta con anular el sentido teórico de nuestras convicciones. Conseguirlo no será fácil y seguramente generalizar la duda no será suficiente. El modo más eficaz será el de introducir Contra-hipótesis, que pongan en cuestión la seguridad teórica de nuestras convicciones (siempre, cualesquiera que sean éstas), cuyo ejemplo más notorio lo tenemos en la Contra-hipótesis cartesiana del “Genio Maligno”. La misión de la Contra-hipótesis<sup>8</sup> será la de anular los presupuestos teóricos previos de nuestras convicciones; en la medida en que lo consiga y seamos lo suficientemente prudentes como para no reintroducirlos más adelante por una puerta falsa, deberíamos poder proceder teóricamente sin presupuestos teóricos, condición *sine qua non* para la fundamentación de la epistemología.

La mayor parte de cuantos habían puesto de relieve los defectos intrínsecos a la metodología cartesiana, no lo hicieron con el objeto de depurarla de los mismos; sino, más bien, con el de liberarse de la molesta condición de proceder sin supuestos. Casi unánimemente concuerdan que todo intento de proceder sin supuestos está condenado al fracaso, pues se considera que los presupuestos teóricos son necesarios para que la investigación sea posible como tal investigación teórica. También en este

---

(8) En tanto que tal Contra-hipótesis es meramente negativa; esto es, no es propuesta como tesis del proceso, no importa lo cuestionable o improbable que sea. La única condición que requiere cumplir es la de ser una interpretación posible (entre las innumerables que se nos pueden ocurrir) de los acontecimientos.

caso, el hecho de no contemplar los diferentes sentidos en que se dan nuestras convicciones conduce a importantes equívocos. Ciertamente nuestras convicciones son necesarias como condición de todo proceder teórico, pero son necesarias en tanto son aquello con que contamos al teorizar, en su sentido práctico; extender esta necesidad al sentido teórico de aquellas, compromete a la investigación con supuestos teóricos epistemológicamente cuestionables, de los que sí le sería posible prescindir. Un caso particularmente significativo de esta actitud es el principio de no-autocontradicción performativa de Apel (formulado a partir de las consideraciones de Peirce, Austin y Wittgenstein). Con él pretende eliminarse toda inconsistencia entre teoría y práctica, pero esto supone ya que debe darse en la investigación teórica una consistencia entre teoría y práctica, lo que irremediamente llevaría a la introducción del agente en la investigación y a la falacia de recursividad antes comentada. Al margen de esta consideración, dicho principio sostiene que no pueden ponerse en cuestión los que se consideran supuestos básicos de la argumentación, pues de lo contrario ésta dejaría de ser posible. Nuevamente, lo que el principio apeliano detecta es la imposibilidad de cuestionarnos aquello con lo que contamos, el sentido práctico de nuestras convicciones o, como él mismo dice, los supuestos básicos de la argumentación; y esto es esencialmente correcto, pero después hipostatiza esta imposibilidad de la duda ampliándola a las convicciones de las que nos ocupamos, a su sentido teórico, lo que ya es falaz, pues la puesta en cuestión del sentido teórico de nuestras convicciones no afecta, en absoluto, a la viabilidad de la argumentación. La inconsistencia entre la actitud práctica y los postulados teóricos es común a todas las actividades

científicas<sup>9</sup>, pero en el caso de la epistemología es también su condición de posibilidad.

---

(9) El físico cuántico no se comporta como si el mundo entero y el mismo y sus pensamientos no fueran nada más que una determinada probabilidad subatómica, aun cuando sostenga esto teoréticamente.

## II

# ESTÁTICA

## Fundamentación gnoseontológica de la ciencia fenomenológica

---

La *Estática* se ocupa de la fundamentación de primer orden de la epistemología como ciencia fenomenológica; sus contenidos y demostraciones ya fueron sucintamente expuestos en la *Crítica de la realidad establecida* (capítulos III a VII), por lo que no los reiteraré aquí. Me limitaré tan sólo a destacar las tesis más relevantes y su importancia en la fundamentación de la epistemología.

### *La primera tesis o dato radical*

Cuando se trata de proceder sin supuestos teóricos, la primera tesis es probablemente la más difícil. Previamente a su descubrimiento tan sólo podemos tener una inmensa colección de supuestos teóricos. Se hace preciso anularlos, pero no a éstos o aquéllos, sino a su totalidad; necesitamos una Contra-hipótesis capaz de anular no sólo nuestros propios supuestos teóricos, sino todo supuesto teórico posible. Descartes inventó esa Contra-hipótesis bajo la denominación de *Genio Maligno* (el hecho de que no hiciera una utilización correcta de ella no deberá privarle del reconocimiento de su autoría), a la que nosotros hemos rescatado como *Hipótesis General de la Ilusión*.

El escepticismo pirrónico se había limitado a utilizar la ilusión óptica o alucinación entre sus argumentos. Después de Descartes y tras la absorción por el idealismo de la ilusión sensible, el escepticismo se fue apropiando de una concepción de la ilusión mucho más generalizada,

que abarcase también a las propias tesis idealistas; en el genio maligno cartesiano encontraron el modelo a imitar<sup>1</sup>. Con su ayuda pretendían suprimir la posibilidad misma de la investigación teórica.

La *Hipótesis general de la Ilusión*, la posibilidad de que todo cuanto nos sucede, cuanto vemos, somos y pensamos, no sea nada más que una ilusión desarma cualquier garantía acerca de la existencia del mundo, de nosotros mismos o de nuestro pensamiento. Pese a la irrefutabilidad de lo manifestado por ella, “*que carecemos de una garantía última acerca de nuestras convicciones*”, su efecto es tan devastador, que aún quienes reconocían su irrefutabilidad la rechazaban como inútil (vg. Russell, Ayer o Ferrater Mora). De algún modo, desde Descartes, se había supuesto que la duda debía conducirnos a alguna garantía sobre nuestras convicciones, que eliminaría a las erradas, pero nos permitiría preservar con total seguridad las demás. Al comprobarse que esto no es así, que la duda afecta irremediablemente a todas nuestras convicciones, se rechaza aquel proceder como inútil y desechable. No es muy distinta, tampoco, la actitud del escéptico que la introduce, pues, para él, su única utilidad reside en poner de manifiesto la necesidad de suspender el juicio.

No es de extrañar, pues, que la *Hipótesis General de la Ilusión* permaneciera olvidada, sucia y polvorienta, en el desván de la epistemología, hasta el día en que cierto

---

(1) Desgraciadamente no existe ningún tratado de tesis escépticas, al margen de la obra de Sexto, los escritos de Montaigne, algunos aforismos de Nietzsche y algunos escritos dispersos de menor relevancia. De manera que la tesis escéptica de la ilusión generalizada, fuera de lo expuesto recientemente por Gametxo y por el que suscribe estas líneas, sólo se encuentra documentada en los escritos de sus adversarios.

vagabundo del pensamiento, que come en mi mesa y se sienta en mi silla, la recogió de allí<sup>2</sup>. Sin embargo, aquella *Hipótesis General de la Ilusión*, al cuestionar la seguridad de la totalidad de nuestras convicciones, constituía la herramienta perfecta para utilizar como Contra-hipótesis y anular de este modo cualquier supuesto teórico. Los resultados de aplicarla ya han sido expuestos en la *Crítica de la realidad establecida* [§16]. El desierto teórico inicial descubierto por la *Hipótesis General de la Ilusión*, al suprimir la totalidad de nuestros presupuestos teóricos, es reemplazado por la propia hipótesis, por la ilusión. La introducción de la Contra-hipótesis ha eliminado ciertamente los supuestos previos, pero en su lugar se ha colocado a sí misma; esto es, muestra como dada la ilusión. Ahora bien, la ilusión misma es una hipótesis, un supuesto metodológico que nosotros hemos introducido (tan cuestionable como aquellas convicciones, pues tampoco tenemos garantía alguna de que todo cuanto nos sucede sea una ilusión) y que habremos de retirar una vez haya cumplido su función.

Una vez retirados los supuestos cuestionados por la hipótesis de la ilusión y retirada también esta misma hipótesis, no nos queda nada del mundo, ni de nosotros mismos, ni de nuestros pensamientos, de lo que podamos estar seguros; pero tampoco nos queda una pura nada, un vacío, como cabría esperar. Queda aquello que comparten la realidad y la ilusión de cuanto nos sucede. Queda el acto en el que se manifiesta el mundo ante nosotros mismos

---

(2) He de reconocer que tres años antes, otro pensador en lengua castellana, I. Erramun Gametxo en *Adiós a la filosofía*, había hecho ya una instrumentalización positiva de la hipótesis de la ilusión. Desafortunadamente no prosiguió la argumentación, que finalmente cerró negativamente, en cierta proximidad con las posiciones escépticas.

mientras pensamos, independientemente de que sea realidad o ilusión cuanto en tal acto se manifiesta. He aquí, pues, una primera tesis libre de supuestos teóricos, es muy modesta, muy “poca cosa”, no nos ofrece garantías acerca del mundo, de nosotros mismos o de nuestros pensamientos., pero es epistemológicamente segura, en la medida en que efectivamente no conlleva presupuestos teóricos. Esta primera tesis o “dato radical” (por utilizar una acertada expresión orteguiana) puede formularse de varias maneras, por hacerlo de un modo distinto al ya expuesto en otro lugar, la formularemos así:

*Tesis 1. Ley de seguridad del acto de experiencia*

Por medio de la introducción de la Contra-hipótesis, denominada *Hipótesis General de la Ilusión*, se ha demostrado la seguridad de: “*El manifestarse mismo de todo cuanto efectivamente se manifiesta*”. Entendiendo por “*cuanto se manifiesta*” todo cuanto es experimentado, en el estricto sentido en que es experimentado, sea interior o exteriormente, y por “*manifestarse mismo*” el acto de darse la experiencia, independientemente del grado de seguridad que se atribuya a lo experimentado en ella.

Fuera de la epistemología o la filosofía plantear la posibilidad de que todo cuanto nos sucede podría ser fruto de una ilusión, podría parecer tan extraño y ridículo como preparar un cultivo de bacterias fuera de un laboratorio. Sin embargo, en el contexto de la investigación se convierte en algo muy serio, tan serio que muchos autores se han visto obligados a considerarla en sus investigaciones, unos para declararla inútil (ya hemos visto que esto no es así) y otros para tratar de anular sus efectos devastadores de toda garantía y seguridad. Uno de los últimos intentos de este tipo proviene de Putnam. Este pensador americano fabrica su propia versión de la *Hipó-*

*tesis General de la Ilusión*; ésta vendría a ser algo así: “Podría ser que no fuéramos sino cerebros metidos en cubetas y conectados electrónicamente de tal manera que tuviéramos exactamente las mismas experiencias que ahora tenemos”. Si desconectamos la hipótesis psicofísica que complica, podríamos entenderla como una variante moderada de la Hipótesis General de la Ilusión. Pues bien, Putnam cree poder demostrar, en este sentido, que no somos cerebros en una cubeta. Y lo que le lleva a ello es, nada más y nada menos que, la referencia<sup>3</sup>. De este modo, entiende que podría saberse que no somos cerebros en una cubeta por la referencia. Pero, ¿no habíamos quedado en que las experiencias eran exactamente iguales? ¿dónde se da esa referencia si no es en la experiencia?, ¿en un mundo platónico de las referencias tal vez? A Putnam lo ha traicionado su fe en la ontología de las ciencias naturales, unida a la hipótesis psicofísica que ha introducido subrepticamente en el ejemplo, que le ha inducido a pensar que, en el caso del “cerebro en la cubeta”, no puede haber realmente los árboles que él está viendo (tan sólo la imagen de éstos, no la referencia), porque aquél no podría entrar nunca en relación causal con aquellos (pero esto es precisamente lo que se cuestiona). Sin embargo, si las experiencias son efectivamente idénticas lo es también la

---

(3) La fe de Putnam en la referencia, como muestra también en su famoso ejemplo de la Tierra Gemela, es a este respecto asombrosa, sobre todo siendo quien sostiene una pugna contra el realismo metafísico. El realismo interno de Putnam se limita a corregir ad hoc los tradicionales errores del realismo metafísico, internalizando artificialmente los postulados de este mismo realismo metafísico. Por todo ello, dicho realismo interno no pasa de ser un realismo metafísico disfrazado, en el que el punto de vista del ojo de Dios ha sido desplazado por el de una objetividad absoluta independiente de la experiencia; esto es, por aquel mismo ojo divino, ahora secularizado.

referencia (no hay ningún modo de determinar la referencia que no proceda de la experiencia), lo que la hipótesis de la ilusión (o, en este caso, la posibilidad de ser cerebros en una cubeta) pone de manifiesto, es la ausencia de una garantía última de la referencia.

Con este inciso no pretendo haber descubierto nada, el propio Putnam reconoce la participación de presupuestos teóricos en su argumentación; simplemente nos servimos de ésta para mostrar cómo las pretendidas superaciones de la tesis escéptica de la ilusión generalizada, sólo pueden construirse a partir de la introducción de determinados supuestos teóricos, que intrínsecamente la nieguen. Pero también nos resulta útil como ilustración de la primera tesis o dato radical; pues aquello que Putnam se ve obligado a introducir como idéntico a nuestra actual situación, en la hipótesis de los cerebros en la cubeta (la experiencia con indiferencia de que lo experimentado esté o sea conforme a lo mostrado por ella), vendría a ser aquello que hemos demostrado como tal primera tesis. Esto significa que para poder considerar la posibilidad de ser cerebros en una cubeta, o cualquier otra disparatada hipótesis que se nos ocurra, es preciso que mantengamos el acto de darse nuestra experiencia idéntico en todos los casos. Con él todas las hipótesis son posibles, sin él ni siquiera podrían llegar a ser consideradas. Su necesidad radica en su seguridad, en ser lo más seguro que hay, lo único de que podemos tener alguna garantía más allá de toda duda posible.

Durante años he tratado de socavar los cimientos de esta primera demostración, mis alumnos y compañeros me han ayudado especialmente en este intento. Mencionaré brevemente las tres objeciones, a primera vista, más usuales, y su respuesta concisa:

*1ª Objeción) Nadie cree que lo que le sucede sea una ilusión.*

[Respuesta] Por supuesto, y si lo hubiera tened por seguro que viviría en un manicomio. Puesto que la Contra-hipótesis se introduce para anular la seguridad de nuestras convicciones, lo más lógico es que no sea ella misma una convicción; lo cual, en todo caso, es irrelevante a la misma. Para ser válida como Contra-hipótesis tan sólo requiere que su posibilidad no pueda ser negada; en este caso concreto, que no pueda demostrarse que cuanto nos sucede no podría ser una ilusión.

*2ª Objeción) Al expresar la tesis en palabras éstas tienen un significado que no ha sido previamente demostrado.*

[Respuesta] Esto ya se advirtió en los preliminares metodológicos; cualquier investigación precisa contar con unos presupuestos prácticos para ser realizada, constituidos por el sentido práctico de nuestras convicciones (tales como el lenguaje, los medios, la existencia del propio investigador, la de aquellos con quienes dialoga, la tradición científica y filosófica, etc.), los cuales no impiden que esas mismas convicciones sean cuestionadas en el terreno teórico de la investigación; por eso, cuando hablamos de supuestos o ausencia de supuestos, nos referimos siempre a supuestos teóricos; esto es, a convicciones que en su sentido teórico se hayan deslizado en el discurso. Es a este respecto, que decimos que en la demostración de la seguridad epistemológica del acto de experiencia (el acontecer mismo de todo cuanto efectivamente nos acontece) no hemos podido encontrar supuesto teórico alguno.

*3ª Objeción) La más frecuente de todas: ¿Y si la ilusión misma fuera ilusoria?*

[Respuesta] ¿Qué es una ilusión ilusoria? Si la negación de la negación es, en buena lógica una afirmación, ¿es la ilusión de la ilusión una realidad? Con independencia de estas consideraciones ni la ilusión de la ilusión, ni la ilusión de la ilusión de la ilusión, etc. (por indefinida que hagamos la cadena) cambian un ápice lo demostrado; pues en todas ellas queda probado, y todas ellas comparten, la seguridad epistemológica del “acto de darse nuestra experiencia”, sea lo aparece en ésta la auténtica realidad, una ilusión o la ilusión de que todo sea ilusorio, etc.

Debería quizá añadir una cuarta objeción que nadie me ha planteado, pero que se me ocurrió mientras trataba de derribar la seguridad del dato radical. Esta venía a ser algo así:

*4ª Objeción) Cuando reviso el procedimiento que me lleva a la demostración de la primera tesis, ésta se encuentra ya de algún modo entre mis convicciones (por haber sido demostrada con anterioridad), ¿no será entonces, en tanto que tal convicción, un supuesto teórico más?*

[Respuesta] Durante algunos segundos creí que por fin había encontrado una objeción realmente seria, pero tan sólo fue durante aquellos segundos; pues esta supuesta objeción comete tres graves errores: Primero, introduce subrepticamente la recursividad; segundo, aunque forme parte de mis convicciones ya no es un supuesto teórico pues ha sido demostrada en ausencia de ellos; y tercero, aun cuando hipotéticamente tomemos a aquella tesis como un supuesto más, ésta quedaría efectivamente anulada como cualquier otra convicción no demostrada, pero sería recuperada en el mismo proceso a través de una nueva demostración, que volvería a encontrar en el contenido de esta primera tesis lo epistemológicamente seguro.

Ortega denominaba “dato radical” a la primera tesis, lo que creo es muy adecuado, pues ésta constituye el dato de la epistemología, aquello a partir de lo cual, y de su estudio, es posible la ciencia de las condiciones constitutivas. Una vez se ha alcanzado una posición segura y firme, por vacuo que parezca su contenido, puede mantenerse la ausencia de supuestos al tiempo que se progresa en la investigación, mientras las nuevas tesis se deduzcan descriptivamente de lo ya demostrado.

Puesto que el espacio de que disponemos es reducido y ya casi lo hemos agotado con nuestra exposición de la primera tesis, nos limitaremos a enunciar las tesis más significativas en estricto orden de aparición. Antes, no obstante, será conveniente tener en cuenta las siguientes puntualizaciones:

1) La numeración que acompaña a cada tesis no se corresponde necesariamente con su número de orden global, pues no se incluyen exhaustivamente todas las tesis que legítimamente podría sostenerse, sino tan sólo una selección de ellas.

2) He optado, exclusivamente para esta ocasión, por denominar *Leyes* (de modo semejante a como sucede en otros ámbitos científicos) a las tesis propuestas, porque son condiciones inexcusables de la constitución del mundo y funcionan como tales *leyes constitutivas*.

3) Con frecuencia estas leyes reciben el nombre de algún eminente pensador como reconocimiento a su contribución al descubrimiento de esas tesis. Una advertencia es preciso hacer a este respecto: Las únicas demostraciones válidas de cara a la fundamentación científica de la epistemología son las ofrecidas en éste u otros contextos semejantes y no aquellas que estos precursores dieron a estas tesis en el contexto de sus propios marcos

epistemológicos, las cuales carecen normalmente de validez en la *ciencia fenomenológica*. Esta denominación tiene como origen un intento de homenajear a aquellos pensadores, reconociendo la contribución de sus investigaciones, como se hará también, más ocasionalmente, con algunos conceptos tradicionales.

4) Tras el enunciado de cada tesis aparecerán uno o más números entre corchetes [], haciendo referencia a aquellas tesis previamente demostradas, que participan en la demostración de la actual tesis o, cuanto menos, la sostienen o permiten su derivación descriptiva. Ocasionalmente aparecerá una segunda referencia entre ángulos <>, aludiendo al parágrafo de la *Crítica de la realidad establecida* en el que ha sido más extensamente tratada.

5) También ocasionalmente, puede acompañar, al enunciado de la tesis, algún comentario debidamente identificado (para mayor claridad el contenido de la tesis irá en cursiva).

6) Además de las tesis, incluiremos también algunas de las principales definiciones que, careciendo propiamente de un contenido teórico, se limitan a simplificar la referencia a una tesis o a una parte de una tesis.

### *Definición 1. Vivencias*

Denominamos vivencias a lo demostrado como seguro por la tesis 1, al acto de experiencia o acontecer mismo de todo cuanto efectivamente nos acontece.

### *Tesis 2. Ley de disección*

*Lo que sucede en la vivencia no forma parte de la misma, ésta se limita al acto de suceder. La vivencia es segura, lo mostrado por la vivencia (lo vivenciado) no, igualmente podría ser una ilusión. [1] <17>.*

*Tesis 3. Ley de ejecutividad o ley de Ortega*

*La vivencia consiste únicamente en acontecer, ejecutarse, se limita a ser estrictamente "acto ejecutivo". [1] [2] <17>.*

*Tesis 4. Ley de autosuficiencia o ley de Hume*

*La vivencia no precisa de ningún sujeto o conciencia, ni de cualquier otra cosa que se suponga previa a ella, para su seguridad. [1] [3] <17>.*

*Definición 2. Mundo vivido*

Denominamos mundo vivido a aquello que sucede en la vivencia y no forma parte de la misma, según lo descrito en la tesis 2.

*Tesis 5. Ley del mundo vivido*

*El mundo vivido es mostrado por la vivencia en todas sus determinaciones; esto es, el mundo vivido es determinado o impuesto por la vivencia. [1] [2] <18>.*

*Tesis 6. Ley escéptica*

*No es posible demostrar la validez de las determinaciones del mundo vivido, carecen de garantía al margen de ser así impuestas por las vivencias. [1] [5] <18>.*

[Comentario] Esta tesis cierra a la investigación epistemológica cualquier demostración relativa a las determinaciones ontológicas o axiológicas, que sólo serán accesibles a través de sus condiciones constitutivas en el mundo vivido.

*Tesis 7. Ley de irrelevancia de la ilusión*

*Las vivencias imponen el mundo vivido como dado efectivamente en sus determinaciones, como siendo la realidad misma (siempre en sus determinaciones [Tesis 5], esto como real, eso como recuerdo, aquello como fantasía, etc.). Esta imposición es indiferente a que las determinaciones del mundo vivido se*

*correspondan con una auténtica realidad o sean meras ilusiones (ambas igualmente indemostrables [Tesis 6]). El hecho de que las vivencias impongan el mundo vivido como real, como dado efectivamente en sus determinaciones, no garantiza su realidad, simplemente lo hace real. [5] [6] <18>.*

[Comentario] La obligatoria renuncia a establecer cualquier demostración sobre las determinaciones ontológicas, en virtud de la Ley escéptica [Tesis 6], pone de manifiesto la necesidad de atender a aquello que imponen las vivencias en el estricto sentido en que así lo hacen; esto es, a aquello que se nos presenta tal como se presenta, para poder estudiar al menos sus condiciones constitutivas<sup>4</sup>; las cuales son indiferentes a la realidad o irrealidad últimas del mundo vivido, pues tan sólo se refieren a las determinaciones que sobre éste imprimen las vivencias, lo que en definitiva implica que no son afectadas por la Ley escéptica [Tesis 6].

---

(4) Por condiciones constitutivas del mundo vivido, entiendo aquello que la misma expresión, en su sentido coloquial, indica: los caracteres generales de la formación del mundo vivido, el modo en que éste está construido o, dicho con más precisión, constituido (pues nada nos asegura que haya propiamente un constructor [Tesis 4]). Dado que se refieren estrictamente a las determinaciones del mundo vivido, tal como son impuestas por las vivencias, el hecho de que el mundo vivido resultase ser la más auténtica realidad o la más etérea ilusión, resulta irrelevante para las condiciones constitutivas de aquél. Lo único que a este respecto sabemos, por el momento, es que las determinaciones del mundo vivido (la forma concreta que adquiere) se constituyen a partir de su imposición por las vivencias; analizando estas determinaciones como tales determinaciones impuestas por unas vivencias, como formando parte de un mundo vivido, tal vez consigamos averiguar algo más acerca de su propia constitución. A esto podría denominarse, en cierto sentido, *realismo interno*, pero tan sólo en el rechazo expreso del realismo metafísico coincidiría con el popularizado por Putnam, por lo que mejor nos olvidamos de esta última mención.

### *Tesis 8. Ley de Berkeley*

*El presentar (vivencias) impone la medida de realidad de lo presentado (mundo vivido). No hay otros marcadores. Lo “dado efectivamente”, en cualquier sentido determinado, es el carácter que las vivencias confieren a cuanto presentan. [5] [7] <20>.*

[Comentario] De este modo, “real” y “ser presentado como real” son equivalentes, pero también lo son “fantasía” y “ser presentado como fantasía” etc.

### *Tesis 9. Ley de particularidad de las determinaciones*

*Lo “dado efectivamente” lo hace en un determinado sentido que nunca es el mismo para todos los casos. [7] [8] <21>.*

[Comentario] El hecho de que algo se presente como dado efectivamente es condición de posibilidad del mundo vivido, pues éste consiste en aquellas determinaciones impuestas por las vivencias. Pero lo “dado efectivamente” no presenta una única modalidad sino muchas (como material, como pensamiento, como imaginación, como teoría, como espiritual, como real, como real, como artificial, como valioso, como repugnante, etc.).

### *Tesis 10. Ley de independencia de las vivencias*

*Las vivencias no forman parte de la realidad, son independientes del mundo vivido, en tanto que tales vivencias. [5] [8] <17>.*

[Comentario] Las vivencias no pueden “darse efectivamente”, no pueden ser reales o fantásticas, pues en ellas reside la condición por la que algo es “dado efectivamente” (como real, como fantástico, etc.).

### *Tesis 11. Ley de hermetismo del mundo vivido*

*Todo cuanto “se da efectivamente” lo hace en un mundo vivido. [8] [10] <20>.*

[Comentario] Las vivencias no se presentan a sí mismas y cuanto presentan es mundo vivido. En tanto lo dado efectivamente, lo es en relación a su presentación por las vivencias, carece de sentido cualquier consideración de lo “dado efectivamente” al margen del mundo vivido.

### *Tesis 12. Ley de continuidad*

Todo cuanto “se da efectivamente”, los acontecimientos o determinaciones del mundo vivido, se suceden unos a otros remitiéndose entre sí; cada nuevo acontecimiento se instala en relación de continuidad en la corriente de acontecimientos, los cuales se suceden sin interrupción. [8] [11] <21>.

### *Tesis 13. Ley de comunidad*

Todo cuanto “se da efectivamente” se encuentra inevitablemente ligado a otras determinaciones del mundo vivido. El mundo vivido funciona como un ‘todo’ en el que nada puede “darse efectivamente” aislado del resto. [8] [11] <21>.

### *Tesis 14. Ley de perspectiva*

El mundo vivido se constituye como perspectiva. Todas las determinaciones y acontecimientos del mundo vivido se constituyen en torno a un centro de referencia (en cada caso, algo así como nosotros mismos). [8] [11] <20> <21>.

### *Tesis 15. Ley de apercepción*

Si bien todas las determinaciones del mundo vivido se constituyen en torno a un centro de referencia, éste es también determinación del mundo vivido. [4] [9] [14] <17> <19>.

### *Tesis 16. Ley del realismo*

Ciertas determinaciones del mundo vivido se presentan como exteriores e independientes del centro de referencia. [8] [9] [15] <19>.

### *Definición 3. Entidades*

Denominamos *entidades* a aquellas determinaciones del mundo vivido definidas por la Tesis 16.

### *Tesis 17. Ley del idealismo*

*Ciertas determinaciones del mundo vivido se presentan como interiores y dependientes del centro de referencia.* [8] [9] [15] <19>.

### *Definición 4. Representaciones*

Denominamos *representaciones* a aquellas determinaciones del mundo vivido definidas por la Tesis 17.

### *Tesis 18. Ley de estructura del mundo vivido*

*Todas las determinaciones del mundo vivido se da efectivamente (se presentan) como entidades, como representaciones o como centro de referencia. Estos tres son los componentes estructurales del mundo vivido.* [8] [9] [11] [15] [16] [17] <19>.

### *Tesis 19. Ley de relaciones estructurales*

*Entre las representaciones y el centro de referencia se da una relación de inmanencia. Entre entidades y centro de referencia la relación es de trascendencia. No hay relación entre representaciones y entidades que no se vea mediatizada por el centro de referencia. Todos los componentes estructurales son inmanentes a la vivencia.* [5] [8] [9] [18] <19>.

### *Definición 5. Sentido*

Denominamos *sentido* a toda ordenación, categorización, interpretación, teorización, significación etc.; en sus modalidades habitual y filosófica.

### *Tesis 20. Ley universal de sentido o ley de Nietzsche*

Todo cuanto sucede en el mundo vivido (todo cuanto “se da efectivamente”, todas sus determinaciones) se ca-

racteriza por tener sentido. Nada puede acontecer en el mundo vivido sin sentido o, lo que es lo mismo, en la medida en que algo acontece en el mundo vivido tiene sentido. [7] [8] [9] [11] <23>.

*Tesis 21. Ley de horizonte o ley de Husserl*

*Las determinaciones o acontecimientos actuales del mundo vivido se presentan vinculados a otras determinaciones o acontecimientos que no son necesariamente actualmente presentes.* [8] [12] <22>.

*Definición 6. Actualidad del mundo vivido*

Denominamos *actualidad del mundo vivido* a aquellos acontecimientos del mismo actualmente presentes, según lo descrito en la Tesis 21.

*Definición 7. Mundo latente*

Denominamos mundo latente a aquellos acontecimientos que no siendo actualmente presentes en el mundo vivido, serían susceptibles de serlo, en tanto lo actualmente presente se manifiesta como vinculado a ello, según lo descrito en la Tesis 21.

*Tesis 22. Ley del mundo latente o ley de Bergson*

*El mundo latente se presenta como el ámbito de realidad en el seno de la cual tiene lugar la actualidad del mundo vivido.* [8] [12] [21] <22>.

*Tesis 23. Ley de reciprocidad*

*La actualidad del mundo vivido se manifiesta como constituida a partir del sentido del mundo latente y, simultáneamente, como alterando este sentido del mundo latente.* [8] [12] [21] [22] <22>.

*Tesis 24. Ley de Russell*

*El hecho de que algo se presente como rememoración de un acontecimiento pasado no implica que tal acontecimiento se haya dado efectivamente con anterioridad. [6] [8] [23] <22>.*

*Tesis 25. Ley de irrelevancia del pasado*

*El hecho de que el mundo latente se manifiesta a partir de la actualidad del mundo vivido, como constituido a partir de experiencias previas de anteriores actualidades del mundo vivido, es indiferente al hecho de que tales actualidades previas hayan tenido efectivamente lugar; pues el pasado tan sólo 'se da efectivamente' como pasado en la medida en que así lo manifiesta lo actualmente presente. [8] [24] <22>.*

*Tesis 26. Ley de proyección de expectativas  
o ley de Husserl II*

*El mundo latente, a través de lo actualmente manifiesto, determina los límites de lo que podrá o no manifestarse; esto es, el sentido del mundo vivido determina también los sentidos posibles de su próxima actualidad, independientemente de que la posterior realización de esa actualidad transgreda o no aquella determinación. [8] [12] [25] <22>.*

[Comentario] Hasta tal punto contamos con lo que puede o no acontecer, que, cuando un acontecimiento resulta totalmente inesperado, no podemos permanecer indiferentes o inalterados. Normalmente, sin embargo, aunque los acontecimientos suelen tener la suficiente novedad como para contribuir con nuevos sentidos al mundo latente, están lo bastante ceñidos a las expectativas, como para caer dentro del abanico de posibilidades proyectadas.

### *Tesis 27. Ley de representación*

*La actualidad manifiesta, presenta a los aspectos del mundo latente como susceptibles de darse en el modo de la representación. [8] [17] [22] [26] <23>.*

### *Tesis 28. Ley de omnipresencia del sentido en la representación*

*Cuanto se manifiesta en el modo de representación no sólo tiene sentido (como se deduce de la Tesis 20), sino que tampoco puede encontrarse en ella otra cosa que sentido. [8] [17] [20] [27] <22> <23> <24>.*

### *Definición 8. Entorno de entidades*

Denominamos *entorno de entidades* a aquello que se presenta en la modalidad de entidad en la actualidad del mundo vivido; con objeto de distinguirlas de aquellas entidades que son recuperadas del mundo latente a partir de la representación.

### *Definición 9. Universo de entidades*

Denominamos *universo de entidades* a la totalidad de éstas, en un momento dado del *mundo vivido*, tanto a aquellas que se dan en la modalidad de entidades, como aquellas que forman parte del *mundo latente*, ya sea como realidad o como posibilidad.

### *Tesis 29. Ley de lo efectivo*

*Aquello que diferencia, en la actualidad manifiesta, una entidad dada en el modo de la representación, de esa misma entidad dada en el modo de la entidad, es la 'efectividad' que sólo presenta en el último caso. El entorno de entidades se caracteriza, pues, por la presencia de lo efectivo. [8] [16] [17] [27] <24>.*

### *Definición 10. Sensible*

Ajustándonos parcialmente a la tradición denominaremos sensible a lo efectivo demostrado en la Tesis 29.

#### *Tesis 30. Ley de indisolubilidad o ley de Kant*

*Lo efectivo o sensible no se manifiesta ni puede manifestarse aislado del sentido con el que forma parte del entorno de entidades. [8] [20] [29] <24>.*

#### *Tesis 31. Ley de irreductibilidad o ley de Einstein*

*Lo efectivo o sensible se manifiesta bajo determinaciones de sentido pero como no siendo ello mismo sentido, sino algo distinto... lo que hemos denominado 'efectividad'. Luego, ni lo efectivo es sentido, ni el sentido es efectivo (o sensible), aunque éste no pueda darse sin aquél. [8] [20] [29] [30] <24>.*

#### *Tesis 32. Ley de exclusión*

*En la medida en que 'lo efectivo' no es reductible a sentido, no puede darse en el modo de la representación y, por extensión, no puede formar parte del mundo latente. [27] [28] [31] <24>.*

[Comentario] Esta inocente Tesis, mera deducción lógica de las anteriores, implica una importante ruptura con la tradición epistemológica, pues siempre se ha creído que era posible recordar lo *sensible*; incluso el conductismo, que niega la imagen, la interpreta como una reproducción de estímulos. La ilusión se originaba al no distinguir nítidamente entre *sentido* y *sensible*; de este modo, lo *sensible* que supuestamente creíamos recordar, era más bien el *sentido* (colores, sonidos, etc.) con el que lo *sensible* se presentaba en la actualidad del mundo vivido.

#### *Tesis 33. Ley de emergencia del 'otro'*

*El carácter perspectivo del mundo vivido sugiere la posibilidad de innumerables perspectivas distintas. En la actualidad*

*del mundo vivido encontramos, ocasionalmente, a ciertas entidades, que se manifiestan como siendo 'centro de referencia' de sus propios mundos vividos. [8] [14] <26>.*

### *Definición 11. Otros*

Denominamos *otros* a aquellas entidades de la modalidad descrita en la Tesis 33.

### *Tesis 34. Ley del solipsismo*

*Del hecho de que los 'otros' se presenten como teniendo sus propios mundos vividos no se deduce que tales mundos vividos de los 'otros' 'se den efectivamente'; o, dicho con otras palabras, no puede probarse que se den efectivamente los mundos vividos de los 'otros', a tal respecto podrían ser meros autómatas. En el mundo vivido no se manifiesta más mundos vivido que el mío, en cada caso; ciertamente se manifiestan también los 'otros', como teniendo sus propios mundos vividos [Tesis 33], pero tales mundos vividos nunca llegan a manifestarse propiamente. [8] [14] [33] <26>.*

[Comentario] Ayer y Wittgenstein lo consideran más una imposibilidad lógica que una imposibilidad fáctica, como señalaba yo en la *Crítica de la realidad establecida*. Personalmente, creo que es irrelevante considerarla en uno u otro sentido. Lo cierto, en cualquier caso, es que los mundos vividos de los 'otros', caso de que efectivamente los tengan, no pueden manifestarse como tales en mi propio mundo vivido, pues al ser éste perspectivo [Tesis 14] habría de ser yo mismo el centro de referencia de todos ellos, lo cual fáctica o lógicamente no parece posible. Sin embargo, mostrar que se trata de una imposibilidad fáctica o lógica, no anula la condición que impone, al limitar toda prueba en torno a la efectividad de los mundos vividos de los 'otros', como aquéllos habían supuesto. Éste es el punto de anclaje de la concepción teórica denominada

solipsismo, y el motivo de que hayamos adoptado ese nombre para esta Tesis. Pero ello no debe conducir a la errónea idea de que nuestra concepción es solipsista; pues el solipsismo teórico, si bien se apoyaba en esta Tesis, a continuación iba mucho más allá de la misma, al reducir el mundo vivido a representación, a mero proceso mental, y al afirmar que tan sólo mi propia mente existe, lo cual transgrede injustificadamente los límites impuestos por esta Tesis.

*Tesis 35. Ley de irrelevancia del solipsismo*

*El hecho de que en el mundo vivido se manifiesten los 'otros' como siendo centro de referencia de sus propios mundos vividos, es indiferente al hecho de que tales mundos vividos de los 'otros' tengan o no efectivamente lugar. Pues, los 'otros' serán tales 'otros', en la medida en que se manifiesten en el mundo vivido, como teniendo sus propios mundos vividos; esto es, sin que concurren ulteriores comprobaciones. [8] [33] [34] <26> <27>.*

[Comentario] Esto significa que, si bien no puede probarse que se den efectivamente los mundos vividos de los 'otros', el que tengan o no tales mundos vividos, o que lo tenga la silla sobre la que estoy sentado, es irrelevante en lo que respecta a la participación de los 'otros' en la constitución del mundo vivido, donde lo único que cuenta es la medida en que se manifiesten como teniendo sus propios mundos vividos. Las leyes escépticas, como la anterior, tienen gran importancia en la comprensión de las condiciones constitutivas, pero sus limitaciones no les afectan directamente, ya que se refieren siempre a las determinaciones ontológicas.

### *Tesis 36. Ley de realidad efectiva*

Los 'otros' se manifiestan actuando en el entorno de entidades. De éste, tan sólo lo efectivo o sensible se manifiesta como afectando ineludiblemente a los 'otros'; lo que confiere a 'lo efectivo' el carácter de realidad para cualquier mundo vivido, si bien al ser irreductible a sentido carece de determinaciones ontológicas, y, al darse en el mundo vivido, no puede manifestarse aislado de éstas. [8] [29] [30] [31] [33] [35] <28>.

#### *Definición 12. Realidad efectiva*

Denominamos *realidad efectiva* a lo efectivo o sensible en la medida en que se manifiesta como tal para cualquier mundo vivido, según lo descrito en la Tesis 36. Atendiendo a lo ya demostrado, también podríamos definir la *realidad efectiva*, como aquello que quedaría del mundo vivido, si pudiéramos suprimir de él todo sentido, toda determinación.

### *Tesis 37. Ley de Merleau-Ponty*

La realidad efectiva del centro de referencia se manifiesta previa y mediatizadora de la realidad efectiva dada en el entorno de entidades, que se manifestaría a partir de ella (cerrar o abrir de ojos, tocar etc.) como exterior. Mientras que dicha realidad efectiva del centro de referencia sería la única en manifestarse también interiormente (desde las entrañas de su efectividad). [8] [15] [29] [36] <29>.

#### *Definición 13. Cuerpo*

Denominamos *cuerpo* a la realidad efectiva del centro de referencia tal como ha sido descrita en la Tesis 37.

### *Tesis 38. Ley de relatividad*

El carácter *perspectivo* del mundo vivido determina que, si bien el cuerpo, como realidad efectiva del centro de referencia, se manifiesta como tal para cualquier mundo vivido; dicho cuerpo

*variará según se trate de un mundo vivido u otro y, en la medida en que la realidad efectiva se manifiesta a partir del cuerpo [Tesis 37], también ésta variará conforme a las variaciones del cuerpo. [8] [14] [36] [37] <29>.*

### *Tesis 39. Ley de constitución del mundo vivido*

*El mundo vivido se manifiesta constituido a partir de la actuación del centro de referencia en el entorno de entidades (coloquialmente podría decirse: “a partir de la experiencia”). Lo que implica, a partir de lo ya demostrado, que el mundo vivido se constituye como sentido a partir de la interacción del cuerpo con la realidad efectiva, en el marco del mundo latente. [8] [22] [23] [36] [37] [38] <39>.*

### *Tesis 40. Ley plasticidad o ley de Kuhn*

*En tanto la realidad efectiva es irreductible a sentido [Tesis 31], se manifiesta bajo cierto sentido como siendo distinta de sentido, su presencia en el mundo vivido no abrigará necesariamente un único sentido homogéneo para cualquier mundo vivido, sino una cantidad indeterminada de sentidos diferentes posibles. [8] [20] [30] [31] [39] <32>.*

### *Tesis 41. Ley de limitación a la plasticidad o ley de Popper*

*Si el sentido con que se manifiesta la realidad efectiva no es deducible directamente de ésta, tal realidad efectiva podría manifestarse bajo otros múltiples sentidos diferentes; limitada tan sólo por la propia facticidad de la realidad efectiva (pues no admite como posible cualquier sentido -dice no!) y, como es obvio, por las condiciones constitutivas del sentido en el mundo vivido. [7] [8] [30] [31] [39] [40] <32>.*

*Tesis 42. Ley de inconmensurabilidad o ley de  
Feyerabend*

*Puesto que las determinaciones ontológicas de las entidades, el sentido con el que se manifiestan, no son necesariamente las mismas de un mundo vivido a otro, y ni siquiera entre distintos momentos de un 'mismo' mundo vivido, no es posible establecer prueba o refutación alguna de cualquier supuesta determinación ontológica de un mundo vivido, recurriendo a las determinaciones ontológicas del mismo u otros mundos vividos. [6] [8] [20] [30] [40] [41] <32>.*

*Tesis 43. Ley de las descripciones de la realidad efectiva*

*Algunos sentidos bajo los que se manifiesta la realidad efectiva se presentan como mera descripción o significación de ésta. El hecho de que la realidad efectiva carezca de un sentido propio, no implica que el sentido que la captura en el mundo vivido le sea indiferente; muy al contrario, está condicionado (aunque no determinado) por ella [Tesis 41]. De estas interpretaciones (sentido), aquellas que se limitan estrictamente a describirla, aunque no son propiamente realidad efectiva sino determinaciones del mundo vivido, son válidas para cualquier mundo vivido e indiferentes a la variación cultural más extrema. [8] [31] [36] [41] <30>.*

[Comentario] Pero, en cualquier caso, son claramente insuficientes para explicar la constitución de las entidades en el mundo vivido a partir de la realidad efectiva.

*Corolario 1.*

*Deducción de las descripciones de la realidad efectiva*

1.1. *Organización* (sólo cuerpo).- La realidad efectiva del centro de referencia presenta una unidad interna insoluble.

1.2. *Cambio*.- La realidad efectiva se manifiesta en continua variación.

1.3. *Configuración*.- La realidad efectiva presenta diversas agrupaciones externas.

1.4. *Interacción*.- Las diversas configuraciones de la realidad efectiva se afectan mutuamente.

#### *Tesis 44. Ley de los imperativos de sentido*

*El ingreso de la realidad efectiva en el mundo vivido, unido a la necesidad universal de sentido propia de éste último, genera una serie de determinaciones sin las cuales aquel ingreso no sería posible. Tales determinaciones, en cuanto se derivan de la estricta necesidad de dotar a la realidad efectiva de sentido, son indiferentes a las variaciones culturales y al mundo vivido de que concretamente se trate. [8] [20] [31] [36] [41] [43] <33> <34> <35>.*

[Comentario] La realidad efectiva se manifiesta en la actualidad del mundo vivido, como entidades a las que les sucede algo (hechos). Pese a la validez para cualquier mundo vivido de este aserto, no se deriva de la realidad efectiva, ni de sus descripciones, aunque se refiera a ésta, sino que es exigido por la propia necesidad de sentido del mundo vivido.

#### *Corolario 2.*

##### *Deducción de los imperativos de sentido*

2.1. *Identidad*.- La condición básica, para que las configuraciones de la realidad efectiva puedan formar parte del mundo vivido, es que se presenten como siendo las mismas a través de sus variaciones. Lo cual ya no se deriva de la realidad efectiva, ni de sus descripciones, aunque sí de la imperativa necesidad universal de sentido del mundo vivido.

2.2. *Causalidad*.- Cuando la identidad impuesta a las configuraciones de la realidad efectiva es cuestionada, aunque sólo sea parcialmente, por las variaciones, la interacción de la realidad efectiva se presenta como causando la pérdida de identidad, lo que permite que el sentido prevalezca.

2.3. *Sustancialidad*.- Para que, la identidad de las configuraciones de la realidad efectiva, pueda subsistir a todas sus variaciones explicadas causalmente, es preciso que se presenten como meros aspectos de algo que permanece en las variaciones.

2.4. *Movilidad*.- La permanencia de la sustancia en las variaciones de la identidad, permite la presentaciones de estas variaciones como distintas manifestaciones de una misma sustancia; esto es, como alteraciones de la misma.

2.5. *Espacialidad*.- La movilidad de la sustancia con relación a otras, permite la presentación de estas alteraciones como la manifestación diferenciada de un aquí y un allí (condición indispensable para que la movilidad pueda darse en el mundo vivido).

2.6. *Temporalidad*.- La movilidad de la sustancia en relación consigo misma permite la presentación de estas alteraciones como la manifestación diferenciada de un antes y un después. (Condición indispensable para que la movilidad pueda darse en el mundo vivido).

2.7. *Entidad*.- Las rasgos comunes a todas las entidades que se manifiestan en el entorno de entidades de cualquier mundo vivido vienen dadas por las descripciones de la realidad efectiva y los imperativos de sentido. Pero la determinación concreta de tales entidades, desborda enormemente aquellos 'rasgos comunes'.

2.8. *Subjetividad*.- La organización del cuerpo, de la realidad efectiva del centro de referencia, se constituye en

el mundo vivido a partir de los imperativos de sentido de las entidades, más uno más; aquél que la presenta como la posición desde la cual se manifiestan las entidades, desde la cual el universo de entidades, en el que se encuentra, es contemplado. (Derivado de la presentación de la realidad efectiva a partir del cuerpo).

*Definición 14. Imperativos de sentido*

Denominamos imperativos de sentido a las determinaciones descritas en la Tesis 44.

*Tesis 45. Ley de las derivaciones de sentido*

*En la actualidad del mundo vivido pueden manifestarse también una modalidad de entidades, indiferentes a la realidad efectiva, así como a cualquier determinación particular del mundo vivido, que se derivan del imperativo universal de sentido. A diferencia de otras determinaciones no se refieren a la realidad efectiva ni a su sentido, sino a la propia necesidad de sentido del mundo vivido. Este ser deducciones de sentido referidas a la necesidad de sentido confiere a sus aserciones un carácter tautológico, pues son ya determinadas por la propia necesidad de sentido presente en toda constitución de sentido. Lo que las hace susceptibles de ser validadas en cualquier mundo vivido (aun cuando no lo sean de hecho) [8] [20] [36] [39] [41] [44] <36>.*

[Comentario] El ejemplo más claro de derivación de sentido lo encontramos en la matemática. Casi todas las deducciones de la matemática, quizá con la única excepción de la geometría descriptiva, se derivan de la unidad y de sus operaciones. La unidad forma parte de la identidad, de hecho es la propia identidad de la que se ha abstraído toda referencia a la realidad efectiva y a sus determinaciones concretas; esto es, es la identidad en lo que tiene de necesidad de sentido. Las operaciones en

torno a las combinaciones de la unidad (número) en tanto que derivadas de la necesidad de sentido se limitan a poner éste de manifiesto; de este modo,  $4 = 3+1 = 6-2 = 2 \times 2 = 24:6 = \sqrt[3]{64} = 2^2$ . El sentido de cada una de estas expresiones es diferente, pero en su referencia a la unidad son idénticas (su valor numérico es el mismo). Lo que hace inevitable que  $2+2$  sean 4 reside en su exclusiva referencia a la condición de sentido del mundo vivido. Cuando trata de transgredirse este ámbito extendiendo su referencia a las determinaciones de lo real  $2+2$  ya no son necesariamente 4, como sucede con los conejos de Popper.

#### *Definición 15. Derivaciones de sentido*

Denominamos derivaciones de sentido a las determinaciones descritas en la tesis 45.

#### *Tesis 46. Ley de las facultades del sujeto*

*Constituido el centro de referencia como sujeto, en virtud de los imperativos de sentido, las potencialidades del mundo vivido se manifiestan como facultades del sujeto.* [8] [20] [21] [22] [36] [44] <39>.

#### *Corolario 3.*

#### *Deducción de las facultades del sujeto*

3.1. *Facultad sensible.*- La manifestación de la realidad efectiva en el mundo vivido se constituye como la capacidad del sujeto para acceder a los aspectos sensibles de las entidades.

3.2. *Facultad intelectual* (o de sentido).- La necesidad de sentido del mundo vivido se constituye como la capacidad del sujeto para interpretar o teorizar (generar sentido).

3.3. *Facultad retentiva*.- La manifestación del mundo latente se constituye como la capacidad del sujeto para recordar acontecimientos pasados.

3.4. *Facultad volitiva*.- La manifestación de la actuación del centro de referencia en el mundo vivido se constituye como la capacidad del sujeto para dirigir y guiar esa actuación.

### *Tesis 47. Ley de trasposición*

*Allá donde se manifiesta una actuación con relación a nosotros mismos o nuestro entorno, trasponemos parcialmente nuestra subjetividad. Las entidades que así se nos presentan, se constituyen como teniendo su propia subjetividad, al tiempo que el centro de referencia lo hace como entidad entre las entidades.* [8] [33] [35] [39] [44] [46] <39>.

[Comentario] Cabría hacer una observación: aunque he tenido siempre presente el mundo vivido de mi posible interlocutor como mundo vivido del 'otro', lo cierto es que éste podría ampliarse, en lo dicho hasta aquí, a al menos la mayor parte del reino animal. Las restricciones a la constitución del 'otro' vendrán a partir de los usos y en especial del lenguaje.

*Tesis 48. Ley de los usos-convencionales o ley de Ortega*

### *II*

*La actuación de los 'otros', constituidos como sujetos, y especialmente la nuestra, en el mundo vivido, se manifiesta como constituida conforme a una variedad de rituales y patrones que configuran su sentido.* [8] [39] [47] <40> <41>.

### *Definición 16. Usos-convencionales*

Denominamos usos-convencionales a aquellos rituales y patrones descritos en la Tesis 48. [En la *Critica de la realidad establecida* los denominaba simplemente *usos*, ate-

niéndome estrictamente a la denominación orteguiana, pero la necesidad de distinguirlos del concepto de uso - como utilización- propuesto por Wittgenstein, me ha inducido a añadirles la 'coletilla' de convencionales].

*Tesis 49. Ley de constitución de los usos convencionales*

*En el momento en que los 'otros' se manifiestan como sujetos, su actividad genera una serie de usos-convencionales conforme a los cuales cobra sentido su actividad y la nuestra en el mundo vivido. [8] [39] [47] [48] <40> <41>.*

[Comentario] La constitución de los usos-convencionales sólo es posible a partir de la realidad efectiva y de los imperativos de sentido, sin este mínimo común no pueden gestarse los usos. Este punto es muy importante, puesto que de esta manera se constituye la mayor parte del mundo vivido, no tanto como uso-convencional, cuanto a partir de tales usos-convencionales. Los usos convencionales (tales como comer con cubiertos, defecar en los servicios, dormir en una cama, un sofá o un saco, leer en las bibliotecas, bailar en las discotecas, ir vestido a la calle y llevar la indumentaria adecuada a la época, sexo y edad, usar el lenguaje que usamos, saber quien descubrió América, los números atómicos de los elementos, la terminología fenomenológica, etc...) configuran una realidad de sentido común, o al menos relativamente común, a quienes participan de tales usos convencionales.

*Tesis 50. Ley de los mundos sociales*

*Los usos-convencionales, que se manifiestan compartidos por determinados 'otros', nunca se manifiestan como compartidos por cualquier 'otro' posible. [8] [40] [47] [48] [49] <41>.*

*Definición 17. Mundo social*

Denominamos *mundo social* al sentido definido por los *usos-convencionales* compartidos con un grupo de 'otros'.

*Tesis 51. Ley del lenguaje como uso convencional  
o ley de Nietzsche II*

*Determinados usos-convencionales se manifiestan mediante entidades metafóricas; esto es, mediante entidades que se manifiestan con un sentido que muestra o vehicula otro sentido completamente diferente. A tales usos convencionales solemos denominar lenguaje, mediante ellos podemos hacer referencia al sentido del mundo latente. [8] [39] [49] <42> <43> <44>.*

*Definición 18. Entidad lingüística*

Denominamos *entidad lingüística* a aquella que es determinada por los usos-convencionales en el sentido de la Tesis 51.

*Tesis 52. Ley de entidad lingüística*

*La entidad lingüística se manifiesta, como cualquier otra entidad, como sentido a partir de la realidad efectiva (manchas ruidos, etc.); su particularidad reside en el uso convencional, que la refiere a un determinado sentido, distinto del que la define como entidad. [8] [39] [49] [51] <42> <43> <44>.*

*Tesis 53. Ley de vehiculación de sentido*

*El sentido que se manifiesta vehiculado por las entidades lingüísticas es determinado por los usos-convencionales de que se participa en un momento dado, dentro de los límites impuestos por el sentido del mundo vivido. El sentido vehiculado por la entidades lingüísticas es siempre el sentido del propio mundo vivido (del que somos centro de referencia, independientemente de que ejerzamos de emisores o receptores); lo más que pueden hacer a este respecto es generar sentidos nuevos como combinación de los ya presentes. [8] [11] [20] [39] [51] [52] <42> <43> <44>.*

*Tesis 54. Ley de constitución del sentido en el mundo vivido*

*A tenor de las demostraciones anteriores, el mundo vivido se constituye como sentido, a partir de la interacción continua del cuerpo con la realidad efectiva, constituidos aquél como sujeto, ésta como entorno de entidades, adquiriendo especial relevancia en este último la actividad de los 'otros', constituidos a su vez como sujetos, que genera la constitución de usos-convencionales, sobre los que se constituye una realidad de sentido, que no sólo forma parte del mundo vivido, sino que permite -a partir de sí- participar a los 'otros' en la constitución de sentido del mundo vivido.*

[Comentario] Esta constitución de sentido afecta tanto a la constitución de la realidad, como de la fantasía o la elaboración de teorías, etc.

### III

## DINÁMICA

# Fundamentos gnoseoaxiológicos de la ciencia fenomenológica

---

Durante el apartado anterior y a través de las tesis, hasta ahora meramente enunciadas, nos hemos limitado a considerar la constitución del mundo vivido, a partir de la actuación del centro de referencia en el mismo, sin tener en cuenta cómo se constituía esta actuación, que era obviada como irrelevante (como de hecho lo es para los contenidos ya demostrados). De ahí que denomináramos *Estática* al apartado anterior, que venía a recoger las tesis gnoseontológicas que básicamente aparecían en la *Crítica de la realidad establecida*.

Estamos en un segundo nivel de fundamentación, ahora gnoseoaxiológica, en el que vamos a integrar a la constitución del mundo vivido a partir de la actuación del centro de referencia, la propia constitución de esta actuación, que a su vez interviene en aquella y así sucesivamente... Por eso denominamos a este nuevo apartado *Dinámica*. En él procederemos, como hicimos en el anterior, enunciando las tesis principales sin su correspondiente aparato demostrativo, que en esta ocasión, al no existir ninguna publicación previa de las mismas, habrá de remontarse a la próxima publicación de *Epistemología. Introducción a la ciencia fenomenológica*. Sirva, pues, lo que sigue como un mero adelanto provisional de lo que ha de venir. Antes, sin embargo, me gustaría indicar cuales fueron los principales problemas que inicialmente me habían impedido continuar gnoseoaxiológicamente lo ya demostrado

gnoseontológicamente, pues será éste el único lugar en que lo haga. Trataré de resumirlos en cinco puntos:

1) En casi todos estos problemas late con fuerza la autoridad de la tradición, no tanto por lo que sostiene como por lo que nos hace esperar. De esta manera, confiaba encontrar una enorme amalgama de leyes que rigieran, constitutivamente hablando, el también enorme ámbito de las determinaciones axiológicas. El hecho de que desde un principio sólo consiguiese encontrar atisbos de demostración en algunas tímidas Tesis, sin clara conexión entre sí, me decepcionó considerablemente.

2) Por razones semejantes esperaba encontrar el mismo tipo de vinculación inmediata entre las condiciones constitutivas de la actuación en el mundo vivido y las determinaciones axiológicas, que la que ya había podido demostrar entre las condiciones constitutivas del mundo vivido y las determinaciones ontológicas. Mi error consistía en que daba por supuesto que la distinción entre ser y deber ser era extrapolable a lo dado efectivamente y su valoración.

3) El origen de aquel error se encontraba en no haber advertido que la constitución de las determinaciones ontológicas y de las determinaciones axiológicas es paralela e inseparable y que, por tanto, ambas forman parte de la constitución del mundo vivido y también participan, a su vez, en la constitución de la actuación del centro de referencia en aquél.

4) Con semejante ingenuidad esperaba también encontrar algo así como un universo moral, no necesariamente universal, pero sí que trascendiese los usos-convencionales y las estrategias de actuación. Entiéndase bien, mi ingenuidad no llegaba al extremo de creer que podía encontrar algo así como un mundo de valores o que

podiera demostrar la necesidad de asumir determinados valores, etc.; más bien al contrario, estaba convencido de la relatividad general de los valores (como de las entidades), pero esperaba descubrir en las condiciones constitutivas, criterios que limitaran y esclarecieran los valores morales. Pero no fue exactamente así, pues, aunque finalmente conseguí aclarar la constitución de la actuación del centro de referencia y de las determinaciones axiológicas, la moral y la estética quedaban fuera de este campo, pues no se derivan de la constitución de la actuación, sino de cómo juzgamos esa actuación y las acciones de los 'otros'. Son teoría y como tal se constituyen.

5) Pero el problema más importante fue, sin duda, el que definían los propios descubrimientos parciales a que parecía poder llegarse, pues de aceptarlos se convertían en obstáculos a la continuidad de la investigación, al guiarla por distintos derroteros sin vinculación aparente. Estos descubrimientos<sup>1</sup> eran del tipo:

a) Principio común a toda moralidad.- '*Todo el mundo quiere hacer algo, a saber: aquello que desea hacer*'. Aunque pueda parecer una perogrullada, no lo es, es una condición de todo centro de referencia, que define su ineludible orientación hacia la actuación<sup>2</sup>. Podemos querer no hacer nada, o querer suprimir la libertad, o hasta querer que nos

---

(1) El hecho de que los denomine descubrimientos no implica necesariamente que fueran originariamente míos, ni que revelen algo completamente desconocido, con ello me refiero tan sólo a su papel en el proceso de investigación.

(2) El que siempre parezca ser así despista considerablemente, ya que no tendría por qué ser así, podríamos no tener ninguna inclinación a hacer algo; sin embargo, el hecho de que tengamos esa inclinación y la tengamos siempre, lo descubre como condición fundamental de toda actuación en el *mundo vivido*.

ordenen cosas desagradables, pero en todos los casos siempre hay algo que queremos hacer y que hagan. Bien entendido que querer hacer y hacer no son lo mismo, en no pocas ocasiones actuamos contra el deseo, hacemos lo que no queremos hacer. ¿Cómo resolver esta dificultad?

b) Principio de satisfacción.- Fácilmente puede advertirse que el actuar conforme uno quiere y conseguir lo pretendido suele ir acompañado de un sentimiento de satisfacción, que suele desaparecer, o incluso convertirse en un sentimiento de insatisfacción, cuando no se consigue lo pretendido o cuando no se actúa conforme al propio querer. Pero esta satisfacción o insatisfacción puede venir también simplemente de la actuación de los demás. ¿Cómo llega a constituirse esta satisfacción-insatisfacción?

c) Principio de afectividad.- Aquello que solemos denominar sentimientos, aparte de la interpretación que lo envuelve, posee un fondo irreductible a sentido, semejante a la realidad efectiva. de hecho forman parte de la realidad efectiva del centro de referencia, aunque sus especiales características permiten distinguirla dentro de ésta como realidad afectiva. Dicha realidad afectiva se manifiesta claramente influyendo en la actuación del centro de referencia en el mundo vivido; pero también, y he aquí lo paradójico, como siendo influida por el propio sentido del mundo vivido. ¿Cómo es posible que la realidad afectiva no sólo sea interpretada desde el sentido del mundo vivido, sino también constituida a partir de él?

Estas y otras consideraciones, aparentemente irreconciliables, me distrajeron durante algún tiempo. Ya en la investigación gnoseontológica de la crítica de la realidad establecida, me había visto obligado a prescindir de algunas demostraciones parciales, de las que estaba per-

sonalmente persuadido, porque carecían del rigor del conjunto. Si ahora me costaba tanto tomar esta decisión se debía a que en esta ocasión no se trataba de apartar unas pocas tesis, sino la mayoría o la totalidad de ellas. Cuando por fin lo hice, y sustituí la guía de estas intuiciones por el seguro procedimiento metodológico que hilaba la anterior investigación gnoseontológica, como continuación directa de aquélla, los obstáculos fueron esfumándose a lo largo del camino y algunos aspectos limitados de aquellos descubrimientos pudieron ser incorporados, en esta ocasión sin los problemas a que aparecían ligados.

Por último, antes de comenzar a enunciar las principales Tesis de la *Dinámica*, me gustaría advertir que hay ciertos aspectos de la misma, como el acto de toma de decisión, en los que resulta inevitable cierta oscuridad; pues aunque conozcamos sus condiciones constitutivas, del acto mismo de decidir, como de la realidad efectiva y afectiva, tan sólo tenemos su manifestación.

*Definición 19. Acción*

Denominamos *acción* al comportamiento que manifiestan los 'otros' en el entorno de entidades.

*Definición 20. Actuación*

Denominamos *actuación* a la acción del centro de referencia en el mundo vivido.

*Tesis 55. Ley de actuación del centro de referencia*

*El centro de referencia se manifiesta como controlando las actuaciones de su subjetividad, desplazándose y actuando en el entorno de entidades del mundo vivido. [8] [46]*

*Tesis 56. Ley de los límites efectivos de la actuación*

*Toda actuación está limitada por la realidad efectiva, tanto la del entorno como la del propio centro de referencia. Sus*

*posibilidades son las del cuerpo en el entorno de realidad efectiva, con el que interactúa.* [8] [36] [29] [55]

*Tesis 57. Ley de los límites virtuales de la actuación*

*Toda actuación está limitada por el mundo vivido, en tanto no nos es posible actuar más que dentro de las posibilidades de actuación que se manifiestan en el mundo vivido.* [8] [26] [55]

*Tesis 58. Ley de actuación en el mundo vivido*

*La actuación en el mundo vivido se manifiesta a partir de las limitaciones de la realidad efectiva y de las posibilidades, de las orientaciones a la acción, que presenta el propio mundo vivido.* [8] [56] [57]

[Comentario] No toda actuación es precedida necesariamente de la manifestación de sus posibilidades, pero si toda actuación manifiesta, que es la que propiamente incumbe a este estudio (cualquier supuesta actuación inconsciente resulta tan irrelevante a este respecto como los latidos del corazón o el funcionamiento del estómago).

*Tesis 59. Ley de sensibilidad o ley de Nietzsche IV*

*Todas las interacciones del centro de referencia con su entorno se manifiestan acompañadas de un sentimiento situado entre el placer y el displacer (satisfacción e insatisfacción, o agrada y desagrado...) [8] [55]*

*Definición 21. Sensibilidad*

Denominamos sensibilidad al sentimiento situado entre el placer y el displacer descrito en la Tesis 59.

*Tesis 60. Ley de condiciones generales de la valoración*

*Las valoraciones son sentido, parte del sentido del mundo vivido y, por tanto, se constituyen como tales en éste. Se caracterizan por manifestarse como sentido determinado por la*

*sensibilidad de la interactuación, o proyección de posibles interactuaciones, con el entorno. [8] [26] [58] [59]*

*Tesis 61. Ley de Scheler*

*No hay un sentido neutral del mundo vivido. Todo sentido del mundo vivido se manifiesta valorativamente. Las determinaciones ontológicas y las determinaciones axiológicas (valoraciones) se encuentran indisolublemente unidas. [8] [60]*

*Tesis 62. Ley de valoración de la actualidad del mundo vivido*

*La valoración en la actualidad del mundo vivido, se constituye a partir del sentido del mundo latente (que incluye sus pre-valoraciones) y de la sensibilidad, manifiesta o proyectada, que la acompaña. [8] [22] [23] [60]*

*Tesis 63. Ley de valoración del mundo latente*

*La valoración del mundo latente se modifica a partir de la sensibilidad manifiesta, o proyectada, que acompaña a la actualidad del mundo vivido. [8] [22] [23] [60] [62]*

*Tesis 64. Ley de determinaciones de la valoración a partir de los usos-convencionales*

*Todos los factores que intervienen en la constitución del sentido del mundo vivido, intervienen también en la de su valoración (en tanto sólo es un aspecto de aquél). De este modo, los usos-convencionales se manifiestan condicionando la determinación de las valoraciones. [8] [49] [54] [60] [61]*

*Tesis 65. Ley de la realidad afectiva*

*La sensibilidad se manifiesta como sentido, pero bajo ella late un fondo irreductible a sentido, que forma parte integral de la realidad efectiva del centro de referencia, de la manifestación del cuerpo. Tal realidad efectiva no se presenta bajo determinaciones ontológicas (graduadas entre ser y no ser), como sí sucede*

en el resto, sino bajo determinaciones axiológicas (graduadas entre placer y desplacer). [8] [37] [59]

### *Definición 22. Realidad afectiva*

Denominamos *realidad afectiva* a aquella *realidad efectiva* que se presenta en el *mundo vivido* bajo determinaciones predominantemente axiológicas, según lo descrito en la Tesis 65. (Nos referimos a ella normalmente como ‘sentimientos’, entre los que cabría incluir la angustia, el hambre, el dolor, la tristeza, la alegría, la euforia, etc... Pero, bien entendido, tan sólo en lo que tienen de irreductible a *sentido*).

### *Tesis 66. Ley de reciprocidad afectiva*

*La realidad afectiva se manifiesta condicionando la constitución de sentido y, especialmente, la valoración de la actualidad del mundo vivido; mientras que, a su vez, se manifiesta alterándose con el sentido de la actualidad del mundo vivido.* [8] [60] [65]

### *Tesis 67. Ley de constitución del deseo*

*En la actualidad del mundo vivido se presentan orientaciones hacia la actuación, que se manifiestan derivadas de las valoraciones del mundo vivido, como búsqueda del placer y rechazo del desplacer.* [8] [55] [60]

### *Definición 23. Deseo*

Denominamos *deseo* a las orientaciones a la actuación descritas en la Tesis 67.

### *Tesis 68. Ley de constitución de la intención*

*Se da una modalidad de deseo determinada por la valoración de la actuación del centro de referencia, de la que podría decirse que orienta nuestra actuación.* [8] [60] [67]

*Definición 24. Intención*

Denominamos intención a la modalidad de deseo descrita por la Tesis 68.

*Tesis 69. Ley de constitución del interés*

*Se da una modalidad de deseo determinada por la valoración de las acciones del entorno, de la que podría decirse que orienta nuestra expectación.* [8] [60] [67]

*Definición 25. Interés*

Denominamos interés a la modalidad de deseo descrita por la Tesis 69.

*Tesis 70. Ley de proyección de posibilidades de actuación*

*Las posibilidades de actuación que presenta el mundo vivido en un momento dado se manifiestan constituidas a partir del sentido general de la actualidad del mundo vivido, orientado por el deseo.* [8] [54] [57] [67]

*Tesis 71. Ley de finalidad o ley de Husserl III*

*En el mundo vivido se manifiestan también los objetivos y probables consecuencias de las posibilidades de actuación presentes, en virtud de la proyección de expectativas dirigida a la propia interacción con el entorno.* [8] [26] [70]

*Tesis 72. Ley de decisión*

*La actuación en el mundo vivido se encuentra ineludiblemente limitada por la realidad efectiva y las posibilidades de actuación que se presentan. Cuando se manifiesta más de una posibilidad de actuación en la actualidad del mundo vivido se produce una valoración del sentido de las mismas, seguida por la ejecución de una de ellas, presentándose -dicha ejecución- como potencialidad del centro de referencia.* [8] [58] [70] [71]

### *Definición 26. Decisión*

Denominamos decisión a la ejecución de una de las posibilidades de actuación que presenta el mundo vivido, según lo descrito en la Tesis 72. (Cuando tan sólo se manifiesta una posibilidad de actuación la ejecución de ésta -al margen de las limitaciones efectivas- es ineludible, por lo que no cabe ya hablar propiamente de decisión. Con o sin decisión, las posibilidades de actuación están claramente condicionadas por el mundo vivido).

#### *Tesis 73. Ley de constitución de la actuación*

*La actuación del centro de referencia en el mundo vivido se constituye como decisión ejecutiva entre las posibilidades de actuación que este presenta. Dichas posibilidades de actuación se manifiestan en el sentido de la actualidad del mundo vivido, orientado por el deseo y, a su vez, condicionado por la realidad afectiva y la sensibilidad. La ejecución de esta actuación no puede en ningún caso trasgredir las limitaciones impuestas por la realidad efectiva. [55] [58] [59] [60] [66] [67] [70] [71] [72]*

#### *Tesis 74. Ley de constitución de la atención*

*La atención se manifiesta como actuación, como formando parte de la actuación, condicionando el entorno y la actualidad del mundo vivido; y en la medida de esto, la constitución de la propia actuación. La atención, pues, se constituye como actuación. Ahora bien, cuando la proyección de expectativas se rompe y en la medida en que lo haga, desvía la atención hacia el foco de las perturbaciones, sin que podamos hacer nada por evitarlo. [8] [26] [39] [73]*

#### *Tesis 75. Ley de constitución dinámica del mundo vivido*

*El mundo vivido se constituye como sentido a partir de la actuación del centro de referencia en el entorno de entidades, la*

*cual se constituye, a su vez, a partir del sentido del mundo vivido. [54] [73] [74]*



# IV PRAGMÁTICA

## Aplicaciones de la ciencia fenomenológica a la resolución de problemas

---

A continuación y para cerrar esta presentación abreviada de los fundamentos de la epistemología, trataremos de mostrar sus posibilidades de aplicación a problemas concretos. La ciencia fundamental antes enunciada posee recursos suficientes para resolver o aclarar cualquier problema epistemológico de los que hasta ahora se han presentado. Para ilustrar cómo es esto posible nada mejor que probarlo, a modo de ejemplo, con algunos de los más importantes problemas de la epistemología hasta la actualidad. Bien entendido, que lo que a continuación se ofrece no es propiamente la resolución de estos problemas, sino un breve extracto de la misma.

### *Problema 1*

#### *¿Qué es conocimiento?*

Uno de los más antiguos problemas epistemológicos ha sido el del origen, naturaleza, descripción y posibilidad del conocimiento. Pero lo que sucede es bien distinto, hablando con propiedad el problema del conocimiento no existe, pues nada hay como esa aprehensión de la auténtica realidad en que se supone consiste el conocimiento, ni tan siquiera en grado de aproximación o tendencia.

¿A qué nos referimos, pues, cuando hablamos de conocimiento? Cuando decimos que conocemos que Cristóbal Colón descubrió América en 1492, que Wiston Smith es el protagonista de la novela de Orwell, 1984, que Londres está en Inglaterra, pero también cuando sé donde está mi casa, esto con lo que escribo es un rotulador negro o que yo mismo existo, no lo decimos en la misma modalidad en todos los casos, pero en todos ellos nos referimos a *determinaciones ontológicas* de mi propio *mundo vivido* -en cada caso-, las cuales son efectivamente para mí, y en este sentido el conocimiento es auténticamente aprehensión de la realidad; pero tales *determinaciones ontológicas* son una realidad privada, extensible, en el mejor de los casos, tan sólo a aquellos que comparten unos mismos usos-convencionales. Lo único que en ellas podemos encontrar común a cualquier *mundo vivido*, al margen de *sus condiciones constitutivas e imperativos de sentido*, se encuentra en la realidad efectiva, mas ésta, en tanto carece de *sentido* propio y sólo es cognoscible aquello que tiene *sentido*, es radicalmente incognoscible (más allá del reconocimiento de su efectividad).

Por tanto, podemos destacar dos modalidades de conocimiento, una primera coloquial, como reconocimiento de las determinaciones del mundo vivido; en este caso se da una perfecta adecuación entre conocimiento y realidad; algo es conocido, algo es real en la medida en que se da efectivamente en el mundo vivido. La otra, es la concepción tradicional del conocimiento, como referido a la realidad común; esto es, a la realidad efectiva o a una supuesta realidad auténtica. En esta segunda modalidad el conocimiento es fundamentalmente apropiación e invención (como sabiamente advirtió Nietzsche), aprehensión de la realidad efectiva bajo la forma de determinaciones de sentido. De aquí se deducen la inconmensurabilidad

de las realidades entre distintos mundos vividos y el conflicto de las racionalidades, que se deriva de ésta.

El hecho de que se haya empezado a cobrar conciencia últimamente en el significado y rigurosidad de la crítica nietzschana del conocimiento, ha desembocado en una impresionante ola de nihilismo ya preconizada por aquél. Este nihilismo, que en fondo sigue aferrado a las concepciones tradicionales del conocimiento y de la realidad, es fruto de la falta de una auténtica comprensión de las implicaciones del carácter meramente interpretativo y no cognoscitivo del conocimiento, especialmente de cara al descubrimiento de las condiciones constitutivas de la realidad en el mundo vivido.

El conocimiento, así entendido, no nos ofrece garantía alguna acerca de la realidad, se limita —siendo optimistas— a permitirnos tratar con ella, dominándola, en el caso de las ciencias naturales, comprendiéndola, en el caso de las ciencias fenomenológicas.

## ***Problema 2***

### *¿Puede alcanzarse la verdad?*

Ligado al problema del conocimiento se ha encontrado siempre el problema de la verdad, de su consistencia, posibilidades y límites. Platón y Aristóteles la definieron como un “decir de lo que es que es y de lo que no es que no es”, esta misma acepción se ha mantenido en lo fundamental hasta el día de hoy (con la excepción parcial, quizá, de la mística fenomenológica de Heidegger) y es la que usamos coloquialmente al hablar de que algo es o no verdadero.

El mayor problema, relacionado con el tema de la verdad, parece haber sido, sin embargo, el de si esta es

posible y, en la medida en que efectivamente lo sea, si esta es o no alcanzable. Si lo examinamos a la luz de los fundamentos epistemológicos ya demostrados, comprenderemos con facilidad los errores que incluía este planteamiento y que hacían imposible una solución satisfactoria del problema.

En primer lugar, la verdad siempre es posible en la medida en que es un acontecimiento del mundo vivido, referido a las determinaciones ontológicas de éste. Todo cuanto se da efectivamente en el mundo vivido, en el estricto sentido en que así lo hace, presenta su medida de verdad o falsedad, pues ésta no es sino parte de su determinación y como tal se manifiesta. Protágoras descubrió esto hace veinticinco siglos.

Pero, por otra parte, la verdad como auténtica disposición de la realidad jamás llegará a alcanzarse, ni tan siquiera puede sostenerse como dirección inalcanzable que orienta los progresos del conocimiento. La verdad, en este segundo sentido, sencillamente no existe, pues nace de una mala utilización de la noción de verdad (en el primer sentido) y de la presuposición de hay una auténtica disposición de la realidad al margen de las determinaciones concretas de cada mundo vivido, lo cual carece de fundamento; pues incluso la realidad efectiva, que suele tomarse como manifestación de aquella, al carecer de sentido propio, carece también de una auténtica disposición de la que predicar su verdad.

### **Problema 3**

*¿En qué consiste el conocimiento de las ciencias naturales?*

Es tal el arraigo y devoción social que representan, a través de las instituciones y medios de comunicación, las ciencias naturales, que pudiera parecer que no va con ellas cuanto acabamos de decir acerca del conocimiento y la verdad. De hecho, todavía hoy, buena parte del pensamiento anglosajón trata de fundamentar la epistemología sobre la ontología de estas ciencias naturales. Este pretensión muestra hasta qué punto se ignoran los procedimientos de estas ciencias y en qué consiste su merecidamente reconocida virtud.

Gracias, no obstante, en buena medida a los persistentes empeños de los fieles a la nueva teología científicista, a lo largo de este siglo que agoniza, por intentar demostrar la superioridad de las verdades de las ciencias naturales ha podido desarrollarse enormemente la comprensión del conocimiento que estas producen (como antaño los fallidos intentos por demostrar la existencia de Dios trajeron una mejor comprensión sobre aquello en lo que consistía la divinidad); hasta el punto de que gran parte de los últimos desarrollos en epistemología son consecuencia de estos estudios y la reacción que provocaron (y muy especialmente a la labor de Kuhn, a quien debemos la más rigurosa comprensión del desarrollo histórico de las ciencias). Sin embargo, con ello han abierto un nuevo problema epistemológico, o más exactamente han dado un nuevo impulso a un viejo problema: ¿En qué consiste el conocimiento de las ciencias naturales?

Pensemos, por ejemplo, en la física como modelo de las ciencias naturales, ¿cómo opera el físico? ¿Cómo ope-

ramos nosotros como físicos? 1º) La realidad que estudiamos, nuestro objeto de estudio no es la *realidad efectiva* sin más, sino constituida como *entidades* en nuestro *mundo vivido*; pero el *sentido* de estas *entidades* tampoco es necesariamente el que habitualmente manifiestan en el *mundo vivido* cuando no hacemos física, sino aquél que consideramos común a la comunidad de físicos; esto es, un *sentido* derivado de los *usos-convencionales* de la física. 2º) Tales *entidades* físicas, nuestro objeto de estudio, son estructuradas y organizadas matemáticamente; su *sentido* se constituye en términos de *derivaciones de sentido*. 3º) Desde este mundo físico, nuestro objeto de estudio, construido al margen de la *realidad efectiva*, procedemos a realizar el experimento mediante el cual manipulamos y violentamos las manifestaciones de la *realidad efectiva*. Los cambios producidos son interpretados y medidos en términos del mundo físico, objeto de estudio, pero se refieren a variaciones de la *realidad efectiva*; aquí es en donde reside el poder y el valor de las ciencias naturales.

El procedimiento de las ciencias naturales consiste, pues, en medir, y medir con la mayor exactitud posible, las variaciones de la *realidad efectiva*. Para poder hacerlo hemos de construir un mundo sumamente abstracto, determinado matemáticamente en todos sus aspectos, que nos permita conferir la mayor exactitud a sus mediciones. De este modo, las ciencias naturales pueden establecer ciertas regularidades en el mundo físico a partir de las cuales poder dominar la *realidad efectiva* y predecir acontecimientos. Éste es el gran mérito de las ciencias naturales, su eficacia en el dominio de la *realidad efectiva* (en cierta medida sus teorías funcionan); pero extrapolar esta excelencia de las ciencias a la ontología construida para sus propósitos es señal inequívoca de que no se está comprendiendo aquello en lo que éstas consisten (Nietzsche, Orte-

ga y algo más tímidamente el último Husserl, ya lo habían puesto de manifiesto).

Kuhn se preguntaba cómo era posible que científicos de distintas tradiciones actuaran como si habitaran en mundos diferentes. La epistemología tradicional no era capaz de resolverlo, lo que le llevó a clamar por una profunda renovación de la epistemología. Ahora, estamos en condiciones de responder que efectivamente habitan mundos diferentes, pero esto sucede aunque pertenezcan a la misma tradición científica, sólo que al compartir unos mismos *usos-convencionales* parecen referirse a un mismo mundo, como seguramente sucederá también con los científicos de diferentes tradiciones cuando abandonen el laboratorio y traten de cruzar en coche la ciudad o salgan a divertirse, etc. Las divergencias en los *usos-convencionales* simplemente patentizan la pluralidad de *mundos vividos*. Las revoluciones científicas que Kuhn describe magistralmente vendrían a suponer un cambio gradual y generalizado de *usos-convencionales* en la comunidad científica, procedimiento por otra parte semejante al de cualquier transformación social.

#### ***Problema 4***

##### *El conocimiento de las ciencias sociales*

Acostumbra a distinguirse entre ciencias duras o ciencias naturales y ciencias blandas o ciencias sociales<sup>1</sup>,

---

(1) Por ciencias sociales, voy a referirme aquí tan sólo a aquellas que imitan los procedimientos de las ciencias naturales, y no a aquellas de carácter propiamente filosófico o basadas en la ciencia fenomenológica. [Para una referencia de las raíces orteguianas del concepto de ciencia fenomenológica utilizado por el autor, véase Enrique Timón «La ciencia fenomenológica de las humanidades en Ortega y Gasset» en

como modo de salvaguardar la excelencia y primacía de las primeras frente a la imprecisión y caos de escuelas que gobierna a las segundas. Esta jerarquización epistemológica encuentra su justificación no en el actual grado de desarrollo, sino en la diferente constitución de su objeto. Así, mientras el objeto de las ciencias naturales, las determinaciones ontológicas, se constituye estáticamente (ver capítulo II) el objeto de las ciencias sociales, la actuación o comportamiento de los sujetos, se constituye dinámicamente (ver capítulo III); lo que definitivamente impide que en éstas últimas pueda alcanzarse alguna vez el grado de exactitud de aquellas.

Hecha esta breve y casi innecesaria aclaración epistemológica, la comprensión del procedimiento de las ciencias sociales, semejante al antes descrito de las ciencias naturales, plantea un problema de distinto orden; a saber, un problema ético: Si las ciencias sociales, como las naturales, no sirven para comprender su objeto, sino tan sólo para ejercer un dominio eficaz sobre él, tendrán su utilidad, no lo niego, para gobiernos, industrias, etc. en la manipulación del comportamiento ajeno, pero por esto mismo resultan éticamente reprobables. Se da entre ambas modalidades de ciencias una importante diferencia cualitativa en función de su objeto, pues no es lo mismo someter a la naturaleza que a otros seres humanos. La denuncia de Marcuse contra la psicología y la sociología positivistas cobra especial relevancia en este contexto.

## ***Problema 5***

### *Relaciones entre pensamiento y lenguaje*

Desde comienzos de siglo uno de los problemas epistemológicos que más tinta y saliva ha gastado es el del lenguaje y concretamente el de las relaciones entre lenguaje y pensamiento, y, vinculado a éste, el de las relaciones entre lenguaje y realidad.

Desde el Crátilo platónico había ido dominando una concepción más o menos instrumentalista del lenguaje, en la que éste era considerado un mero vehículo del pensamiento. Tan sólo el empirismo (de la mano de Hobbes, Locke, Berkeley, Hume...), que vivía la herencia de Ockham, volvió a ocuparse destacadamente de él, fundamentalmente para radicalizar aquella concepción anterior y advertirnos de los peligros del lenguaje. Condillac, que seguía esta misma tendencia, va sin embargo a invertirla, al incidir en la importancia de que el pensamiento no sea posible sin el lenguaje. A finales del pasado siglo y comienzos del actual, Nietzsche, Frege, Peirce y Husserl, por citar sólo los pensadores más destacados, van a replantearse, muy seriamente y desde perspectivas muy diferentes, el status epistemológico del lenguaje; pero suele atribuirse a Wittgenstein el protagonismo de la disolución del pensamiento en lenguaje. Lo que se busca es establecer un modo objetivo de estudiar el pensamiento (a imitación de los procedimientos de las ciencias naturales) y el lenguaje parece ofrecer el soporte necesario, al ser aparentemente público y contrastable.

De aquí nacen dos posturas en controversia: la de aquellos que siguen considerando que el pensamiento es independiente del lenguaje, que éste tan sólo es un medio de expresión de aquél. Y la de aquellos otros que consideran que pensamiento y lenguaje son una misma cosa, o

cuanto menos que no puede haber pensamiento sin lenguaje. Por supuesto, entre ambas posturas extremas se dan una gran variedad de posiciones intermedias, pero resultan irrelevantes al caso.

Si la examinamos adecuadamente nos percataremos de que la controversia misma, que se deriva del desconocimiento de las condiciones constitutivas de pensamiento y lenguaje, carece de fundamento. Ambas posturas son, en cierta medida, correctas; pero también, y por esto mismo, ambas son erradas. Me explico:

1º) En cierta medida, pensamiento y lenguaje son una misma cosa, en tanto se constituyen y refieren al *sentido* del propio *mundo vivido*. El *sentido* a partir del cual se genera el pensamiento es el *sentido* del *mundo vivido*, en cada caso, y lo mismo sucede con el sentido que vehicula el lenguaje.

2º) Pero también el pensamiento se manifiesta como siendo diferente e independiente del lenguaje. El lenguaje propiamente dicho es inconfundible con el pensamiento, consiste básicamente en grafías o sonidos, u otros símbolos con soporte en la *realidad efectiva*, organizados conforme a determinados *usos-convencionales* con la intención de comunicarnos (esto es, de vehicular sentidos del mundo vivido): mientras, el pensamiento consiste básicamente en un proceso interno (se manifiesta en la modalidad de representación), por el que se constituyen nuevos *sentidos* a partir del *sentido* del *mundo vivido*. Lo que confunde es que en los procesos de pensamiento utilizamos, normalmente de forma necesaria, una especie de lenguaje interior (una representación del lenguaje) en el que se reproducen, en ausencia de un soporte de *realidad efectiva*, la *representación* de los sonidos del lenguaje hablado. Pero esto no es una participación del lenguaje en la constitución del pen-

samiento, como se ha venido entendiendo, sino de los *usos-convencionales* en la constitución del *sentido del mundo vivido*. El pensamiento no hace más que tomar dicho *sentido*, pero en la medida en que éste depende de los *usos-convencionales* en su constitución, no le queda más remedio que incorporarlos para acceder a aquél.

3º) El lenguaje en cuanto a tal tiene un carácter fundamentalmente instrumental, si bien éste no consiste en ser medio de expresión del pensamiento, sino en vehicular el *sentido del mundo vivido*. Esta *función vehicular de sentido*, propia del lenguaje, no tiene un carácter meramente comunicativo, sino también organizativo del *sentido del mundo vivido*.

### **Problema 6**

#### *Posibilidades y límites de la comunicación y la traducción*

Para poder probar la posibilidad de la comunicación tendríamos que poder demostrar la existencia del *mundo vivido* del 'otro', y situarnos en él para comprobarlo, lo que no nos ha sido posible; por ello, habremos de tener en cuenta que tal cuestión sólo puede plantearse y responderse referida a los 'otros', que se manifiestan en mi propio *mundo vivido*, en cada caso.

La comunicación nunca es simplemente posible o imposible. Normalmente, dentro de una comunidad de *usos-convencionales* compartidos, no solemos comunicarnos tan bien como si leyeran en nuestra mente, ni tan mal como para que no se nos entienda nada en absoluto. La comunicación depende siempre de varios factores: 1º) de una cierta intervención de la *realidad efectiva*, como soporte del símbolo. 2º) De una relativa compartición de unos

*usos-convencionales* bajo los que interpretar aquellos símbolos y 3º) De las diferencias de *sentido* entre los *mundos vividos* en comunicación. Todos estos factores determinan las posibilidades de la comunicación y explican por qué en ésta, como decía Ortega, decimos siempre menos de los que queremos decir y más de los que pretendíamos; pues el *sentido* que *vehiculan* las *entidades lingüísticas* que pronunciamos es el de nuestro propio *mundo vivido*, pero al ser escuchadas por el 'otro' el *sentido* que pasan a *vehicular* es el de su propio *mundo vivido*, que nunca podremos garantizar que sea completamente idéntico al nuestro, en cada caso.

Estas deficiencias de la comunicación se evidencian extraordinariamente en la traducción. La traducción es en el fondo una comunicación entre lenguajes pertenecientes a distintos mundos sociales. Al traducir sustituimos unos símbolos organizados conforme a unos *usos-convencionales* por otros; en la medida en que la diferencia sea tan sólo entre símbolos, mientras el núcleo de los *usos-convencionales* es compartido, la traducción no presentará muchas dificultades; por el contrario, cuanto más diferentes sean los *usos-convencionales* (aunque fuesen compartidos los símbolos) más difícil o incluso imposible será la traducción.

Pero, incluso en el mejor de los casos, al traducir nos vemos abocados necesariamente a manifestar una interpretación al sustituir un conjunto de símbolos por otro. Para poder traducir hemos de participar, en alguna medida, de los *usos-convencionales* desde los que se ofrece el original y los del mundo social para el que se realiza la transcripción; pero previamente habremos de entender los símbolos del original *vehiculando* el *sentido* de nuestro propio *mundo vivido*; éste *sentido*, y no necesariamente el

original, es el que pretendemos (y podemos pretender) que vehicule nuestra traducción: Desde distintas tradiciones se ha puesto de manifiesto últimamente las dificultades de la traducción (Ortega, Wittgenstein, Quine, Ferrater Mora, Derrida, etc.), las indicaciones anteriores no permiten propiamente resolverlas, pero si marcan un camino para su comprensión.

### ***Problema 7***

#### *¿Puede existir pensamiento no humano?*

Un inevitable egocentrismo ha llevado frecuentemente a privar de los beneficios del pensamiento y de la racionalidad a aquellos con los que diferimos por su sexo, status social, nacionalidad o raza. Esta negación de las capacidades del pensamiento adquiere su mayor consenso cuando es utilizada para distinguir el entendimiento humano del meramente animal.

La evidencia, en torno a las diferencias cognoscitivas con otras especies, viene dada no sólo por la notoria superioridad en el dominio de la naturaleza, sino también, y fundamentalmente, por las infranqueables dificultades de comunicación. Sin embargo, no hay razón alguna para suponer a partir de aquí que, cuanto menos algunos animales no posean unas capacidades cognoscitivas semejantes en su procedimiento a las humanas.

Podemos suponer que sus mundos vividos serán diferentes de los nuestros (como también lo será el del vecino, aunque algo más). Pero si atendemos a los *fundamentos constitutivos* de tales supuestos *mundos vividos*, no hay razón alguna para suponer que éstos se constituyen de manera diferente. Incluso en el terreno de la comunicación, que mayormente evidencia los mutuos desacuerdos

cognoscitivos, nada impide a algunos animales la generación de *usos-convencionales* e incluso la utilización lingüística de ellos. Estrictas diferencias tan sólo pueden encontrarse tal vez en la *realidad efectiva* del *centro de referencia* y, en la medida de esto, en la propia manifestación de la *realidad efectiva*. Esta diferencia, aunque aparentemente insignificante, puede, sin embargo, explicar las insuperables dificultades de comunicación entre humanos y el resto de los animales, pues conlleva la imposibilidad fáctica de que éstos últimos puedan actuar de modo semejante a los humanos. De este modo, aunque algunos animales puedan compartir *usos-convencionales* entre ellos o diseñados para ellos, se ven incapacitados para compartir los *usos-convencionales* de los *mundos sociales* humanos, en virtud de la imposibilidad de reproducir globalmente sus actuaciones.

### ***Problema 8***

#### *¿Es posible un objeto sin sujeto?*

En ocasiones los profesores de filosofía, con objeto de estimular la reflexión en sus alumnos no iniciados, plantean enigmas como éste: “Si cae una piña en un bosque en donde no hay nadie, ni siquiera animales, ¿sonará o no sonará?”. Lo que se plantea bajo tan inocente apariencia no es sino uno de los problemas epistemológicos más antiguos, el que se refiere a la necesidad o innecesidad del sujeto para el acontecer del objeto.

Si en función de la fundamentación de la epistemología anteriormente expuesta, nos repetimos aquella misma pregunta, habremos de responder que, tal como está planteado el interrogante, efectivamente sí que sonará la piña al caer, pues hablamos de bosques y piñas de nuestro

*mundo vivido* (de qué otro si no), y en éste, so pena de que seamos sordos, las piñas hacen ruido al caer. Ahora bien, si lo que pretende sostenerse con esto es que pueden tener lugar acontecimientos físicos (tales como el ruido de la piña al caer) al margen de un *mundo vivido* o de que haya o no tales mundos vividos, la respuesta es un rotundo no. En este caso, no sólo la piña no sonaría al caer en el bosque, sino que ni siquiera existirían tal piña, ni tal bosque.

En el último caso, se ha cometido un grave error, demasiado común, por desgracia, en la historia de la epistemología; éste consiste en tomar un determinado acontecimiento del *mundo vivido* (la caída de la piña en el bosque) y luego hipostatizarlo fuera de él (en el que no hay absolutamente nadie).

La propuesta popperiana de una epistemología sin sujeto cognoscente incurre también en el mismo error. Así, en mi *mundo vivido*, tengo una idea de la teoría gravitacional de Newton, idea que se manifiesta como mi particular concepción de la mecánica newtoniana; esto es, se dan por un lado la teoría de Newton y por otro mi comprensión de dicha teoría, siendo ambos acontecimientos del *mundo vivido*. Esta diferencia se presenta incluso con mi propia teoría de fundamentación de la epistemología, que no es íntegramente identificable con mi expresión de la misma. Al convertir Popper esta presencia objetiva de las teorías en el *mundo vivido*, en un acontecimiento del 'tercer mundo', situado más allá e independientemente del mundo vivido, está hipostatizando, una vez más, un acontecimiento del *mundo vivido*, al situarlo fuera de él.

### Problema 9

#### *¿Existió la Tierra antes que el hombre?*

Como consecuencia de la concepción de Berkeley, según la cual ser equivale a ser percibido (*Esse est percipere et percipi*), parecería negarse la existencia de la tierra (del mundo podría decirse) anterior al hombre<sup>2</sup>. De este modo, el materialismo pretendió refutar a Berkeley, cuyas tesis - como evidencia Lenin- le eran especialmente molestas, recurriendo a las demostraciones de la geología y la biología, que daban a la Tierra una antigüedad muy superior a la del hombre e incluso a la de la vida en el planeta; el mismo argumento utilizó Husserl, desde las proximidades del idealismo, para tratar de demostrar que su fenomenología no dependía tampoco de la existencia del hombre.

Pese a su distinta apariencia nos encontramos ante un problema muy semejante al anterior. Hume ya había advertido que al determinar acontecimientos anteriores a la existencia del hombre “siempre ha de estar presente a los sentidos y a la memoria algún hecho del que podamos partir para alcanzar aquellas conclusiones”. Lo que significa que se trata siempre de un acontecimiento del *mundo vivido*.

A la pregunta de si ha existido la Tierra con anterioridad al hombre, ha de responderse, pues, afirmativamente, en la medida en que se tengan unas elementales nociones de geología y de antropología; bien entendido que se trata de estimaciones que geólogos y antropólogos realizan en mi propio *mundo vivido*. Cuando, sin embargo, como sucedió en el caso anterior, lo que trata de probarse

---

(2) Lo cual, dicho sea de paso, Berkeley no sólo nunca propuso, sino que rechazó explícitamente.

es que la Tierra o la 'materia' existen al margen del *mundo vivido*, vuelve a cometerse aquel mismo error; tomamos un acontecimiento del *mundo vivido* (la antigüedad de la Tierra) y lo hipostatizamos, situándolo más allá del *mundo vivido*.

De lo dicho puede concluirse que los acontecimientos del *mundo vivido* no precisan de un *sujeto* presente en el lugar y momento en que suceden, pero sí del *mundo vivido* en el que suceden, sin el cual no son tales acontecimientos.

### **Problema 10**

#### *Mente y cuerpo*

Las ancestrales y continuas disputas entre realismo e idealismo han resurgido en el pensamiento anglosajón de los últimos tiempos bajo la forma de un replanteamiento del problema mente-cuerpo, como un intento de superar el dualismo en razón de un monismo realista.

Tradicionalmente se atribuye a Descartes el origen del dualismo mente-cuerpo, pero éste tan sólo se limitó a clasificar las sustancias (de las que destacó no dos sino tres modalidades). Hablando con rigor el dualismo, entendido como una diferenciación tajante entre lo físico y lo psíquico, y no como una mera clasificación de sustancias, procede ya de los mismo orígenes del pensamiento griego y de la experiencia prefilosófica, en la contraposición entre la naturaleza y las afecciones del alma. A Descartes, sin embargo, le corresponde haber invertido el realismo antiguo, al otorgar prioridad epistemológica a la *res cogitans* (a la que por ello convierte en una modalidad de sustancia diferente).

Aunque todo acontecimiento, mental o físico, es siempre un acontecimiento del *mundo vivido*, lo que parece

justificar el monismo; lo cierto es que el mundo vivido presenta una ineludible estructura, en la que el *centro de referencia* se manifiesta frente al mundo físico o exterior de las *entidades*, acompañado de su mundo mental o interior de las *representaciones*. El auténtico origen del dualismo se encuentra, pues, en la propia estructura del *mundo vivido*, a partir de la constitución del *centro de referencia* como *sujeto*.

Cuando, al estilo del más clásico idealismo, consideramos que el mundo físico es tan sólo una manifestación del mundo mental, como propone el monismo idealista, estamos entendiendo el *sentido* del mundo vivido a partir de su vinculación al *centro de referencia* y sus experiencias internas, lo que nos lleva a convertirlo artificialmente en *representación* (incluso a aquello que originariamente se manifiesta como *entidad*).

Cuando, por el contrario, consideramos que el mundo mental es tan sólo una manifestación del mundo físico, como propone el monismo realista, estamos entendiendo el *sentido* del *mundo vivido* a partir de su vinculación a la *realidad efectiva* del *centro de referencia* y de su *entorno*, lo que nos lleva a convertirlo artificialmente en funciones de *entidades* (incluido aquello que originariamente se manifiesta como *representación*).

Ambos monismos, tanto el realista como el idealista, son en cierto modo correctos, puesto que todos los acontecimientos del *mundo vivido* se constituyen como *sentido*, lo que daría a la realidad del *mundo vivido* una cierta condición monista (si no fuera por el papel desempeñado por la *realidad efectiva*); sin embargo, en la medida en que interpretan este *sentido* en función de un único polo estructural del *mundo vivido*, en detrimento del otro, lo falsifican. Realismo e idealismo jamás podrán superar el

dualismo porque lo implican; reducir el mundo físico al mental o viceversa presupone la distinción o separación entre lo físico y lo mental. De este modo, el monismo realista sólo puede ser entendido como supresión del mundo mental a partir del universo definido por el carácter público del lenguaje; y, a su vez, el monismo idealista tan sólo puede entenderse como supresión del mundo físico a partir del carácter privado de la experiencia.

Entender el mundo físico como producto de la mente o los fenómenos mentales como producto de procesos neuronales, son tan sólo dos de los múltiples absurdos que generan los enfoques idealista y realista de las relaciones mente-cuerpo. Entender el mundo físico como producto de la mente significa que, por ejemplo, cuando comemos lo hacemos sentados a una mesa que sólo existe en mi mente y comiendo alimentos igualmente producidos por ella. Por otro lado, entender los fenómenos mentales como producto de procesos neuronales, implicaría el hecho de que la propia teoría neuronal sería el producto de procesos neuronales, e incluso las propias neuronas serían producto de procesos neuronales. Los absurdos derivados de estas consecuencias se deben a que al sostener tales posiciones se estaba violando la manifestación de los acontecimientos en el *mundo vivido*<sup>3</sup>. Ello no implica

---

(3) Erramun Gametxo ha sido quien mejor ha descrito, en los últimos tiempos, la condición del dualismo psicofísico; mente y materia constituirían dos universos paralelos constituidos de un mismo material ('sentición' en su terminología), que no es, a su vez, ni físico ni psíquico, si bien tiene la potencialidad de manifestarse de ambas maneras. Su concepto de 'sentición' tropieza con serias dificultades en su justificación epistemológica, alguna de las cuales son señaladas por su propio autor, pero no vienen ahora al caso, pues lo destacable a este respecto es las directrices que marca en la solución de un problema que trae de cabeza al pensamiento anglosajón, la cual es ejemplarizante, incluso en su economía. Es una lástima que su obra *Adiós a la filosofía*

que la teoría neuronal no pueda ser especialmente útil en campos como la psicología o la medicina, o que el ensimismamiento no sea particularmente eficaz en la reflexión filosófica o en la introspección psicológica; lo dicho, tan sólo limita la hipóstasis de la teoría neuronal (jamás fluirán pensamientos diseccionando un cerebro humano) y del ensimismamiento (jamás cabrá en mi mente el autobús que me lleva al trabajo).

### **Problema 11**

#### *¿Hay o no hay imágenes?*

Ligado a la recuperación del problema mente-cuerpo por el monismo realista se encuentra la necesidad de suprimir el concepto de imagen mental, propuesta por Skinner y, en cierta medida, también por Davidson. Ambas posturas son, sin embargo, muy diferentes por lo que es conveniente considerarlas por separado.

Davidson entiende que la epistemología puede y debe prescindir de referencias a objetos de la mente, subjetivos, puramente privados, la razón de ello es lo que denomina el tercer dogma del empirismo: que es un error pensar que las sensaciones desempeñan un papel epistemológico en la determinación de las creencias de la percepción.

El tercer dogma del empirismo, que Davidson añade a los dos ya señalados por Quine, es correcto tan sólo en lo que tiene de reproche al empirismo ingenuo, particular-

---

haya pasado desapercibida, ignorada y hasta despreciada por una clase filosófica imbuída en el 'ganapán' engalanado con sueños de prestigio y de poder. El actual clima de corrupción académica amenaza con erradicar de la Universidad la genuina investigación epistemológica y moral.

mente el que representó el Círculo de Viena, pero comete un tremendo error al extenderse más allá de lo estrictamente demostrado. El hecho de que lo *sensible* o *efectivo* acepte como válidos una gran variedad de determinaciones diferentes, no implica que no actúe en la constitución de tales determinaciones, como se ha demostrado en la fundamentación de la *ciencia fenomenológica*. Las *sensaciones*, pues, no determinan por sí misma las creencias de la percepción, pero si tienen un papel epistemológico ineludible en su constitución. Davidson creía poder superar el dualismo (origen del relativismo y del escepticismo según él) suprimiendo las *representaciones* y los aspectos privados del conocimiento en general. Le guía a sostener esta postura el reconocimiento del carácter público del lenguaje, un error que hereda de Wittgenstein, pues el carácter público del lenguaje no lo emancipa de la propia experiencia, como también se ha demostrado en la fundamentación de la *ciencia fenomenológica*: el lenguaje se constituye en el *mundo vivido* (participación de la experiencia privada), a partir de los *usos-convencionales* (que lo dotan de un carácter público). En el fondo, el monismo anómalo de Davidson comparte los principales errores del monismo realista (o materialista).

Por otra parte, Skinner, y el conductismo en general, niegan que podamos tener representaciones mentales de lo anteriormente percibido. No se trata de negar que, por ejemplo, al recordar el Pórtico de la Gloria en la Catedral de Santiago pueda de algún modo verlo sin que esté presente. Lo que se niega propiamente no es que haya imágenes, sino el hecho de que estas sean tales imágenes mentales resistentes en la memoria y no una cierta reproducción de estímulos originarios como proponen. Al reducir los acontecimientos mentales o imágenes a meras operaciones físicas (reproducción de estímulos), el

conductismo de Skinner simplemente trata de ser consecuente con el monismo realista de las ciencias naturales; pero al hacerlo no puede evitar incurrir en los errores y absurdos a que aquél da lugar, muy semejantes a los que, en sentido contrario, produce el monismo idealista. Ambas posturas aparecen como muy sensatas y lógicas cuando se acepta su punto de vista, y completamente absurdas cuando la perspectiva que se adopta es la de su opuesta, sin que ninguna pueda justificar imparcialmente la primacía de su mirada; éste es el precio a pagar por haber falseado la perspectiva del *mundo vivido*.

Ninguna de estas concepciones, ni ninguna otra teoría psicológica, epistemológica o simplemente filosófica, han puesto en duda, sin embargo, que de hecho podamos recordar lo *sensible*; en el caso del conductismo no se trata propiamente de un recuerdo, sino de una reconstrucción de estímulos, pero lo relevante ahora es tan sólo la posibilidad de reproducir lo *sensible*, y a este respecto ninguna teoría lo cuestiona, todo lo más lo limita. Esta constatación resulta muy importante; pues, frente a todas las concepciones de la tradición, de los fundamentos de la epistemología antes mencionados se deduce la imposibilidad de recordar lo *sensible* o *efectivo*.

Inevitablemente surge una pregunta ¿por qué no se ha advertido esto antes? ¿por qué se ha supuesto que podía recordarse lo *sensible*? En primer lugar, probablemente, por el predominio de un concepto ambiguo y difuso de lo *sensible*, que no había sido posible acotar con precisión con anterioridad a Nietzsche (aunque se encontraba insinuado ya en Hume y Kant, y en la antigüedad había sido sugerido por Protágoras), que hizo un uso meramente negativo de él. Tan sólo a partir de Einstein y Kuhn aparece una cierta caracterización positiva, que no

ha sido desarrollada, que yo sepa, hasta la *Crítica de la realidad establecida*.

Por otra parte, se ha supuesto que podía recordarse lo *sensible*, porque, como consecuencia de lo anterior, se confundía lo *sensible* con el *sentido* que lo *sensible* presenta en el *mundo vivido*. Ciertamente recordamos colores, sonidos, un rostro, un edificio, etc., pero todos estos no son sino *sentido* que lo *sensible* presenta al manifestarse en el *mundo vivido*. Lo propiamente *sensible* o *efectivo* jamás se manifiesta en el recuerdo, porque éste se compone exclusivamente de *sentido* y aquél es irreductible a éste, precisamente por eso no confundimos lo actualmente presente con lo soñado o recordado, por eso también no hay una única manera de manifestarse colores, sonidos, un rostro, un edificio, etc. Basta con considerar el reconocimiento de un retrato a carboncillo de un amigo ausente (lo que en él reconocemos no puede ser lo *sensible*, puesto que difiere en ambos casos), o con el recuerdo visual de un objeto actualmente presente, tras cerrar los ojos (al volverlos abrir podrá apreciarse la diferencia, lo *sensible* en el objeto visual falta al cerrar los ojos, quedándonos tan sólo el *sentido* de su presencia), para realizar la pertinente comprobación, para experimentar cuanto se acaba de proponer.<sup>4</sup>

### **Problema 12**

#### *¿Pueden los ordenadores pensar?*

La anticipación de los computadores digitales en la máquina de Turing, le llevó a pronosticar la posibilidad de que las máquinas llegaran a pensar de modo idéntico a

---

(4) Para más detalles véase *Crítica de la realidad establecida* § 24.

los humanos, con lo que asentó la plataforma desde la que habría de desarrollarse la teoría computacional de la mente, arropada en los prestigiosos estudios sobre inteligencia artificial. El interrogante suscitado, la pregunta en torno a la capacidad de las computadoras para desarrollar un pensamiento, no requiere una respuesta que se refiera exclusivamente a la actual situación tecnológica, sino que es preciso que ésta abarque también sus previsibles desarrollos. En cualquier caso, esta respuesta vendrá ineludiblemente condicionada por aquello que entendamos por “pensar”.

Cuando estos argumentos se producen a la viceversa, cuando intenta comprenderse el conocimiento humano a partir de procedimientos computacionales, como han intentado pensadores de la talla del primer Putnam o Dretske, da la impresión de que o bien se desconoce en que consiste los procesos internos de un computador (por muy de última generación que sea), o bien, lo que no se sabe es en qué consiste el conocimiento humano; puestos a elegir me inclino por esto último.

McLuhan, entusiasta defensor de las excelencias de la cibernética, había definido con precisión el carácter instrumental de los ordenadores, que vendrían a ser una prolongación del sistema nervioso central, como la rueda fue una prolongación del pie. Pero ser una prolongación del sistema nervioso central no significa ser equiparable a éste, si la computadora resulta un instrumento tan útil al conocimiento, es precisamente porque no procede de la misma manera que éste (como la rueda no procede de igual modo que el pie). El ordenador no se distingue tan sólo por su enorme capacidad de almacenamiento de memoria, sino por su propio modelo de memoria, rígido e invariable<sup>5</sup>. Ni tampoco se distingue por su inigualable

velocidad de proceso, sino por su modelo de procesamiento binario, etc.

La tesis fundamental de la teoría computacional de la mente vendría a considerar que la mente es al cerebro, lo que el software (programación) es al hardware (estructura física) del ordenador. Esta analogía, si se toma como mera analogía resulta hasta cierto punto, intuitivamente correcta. De este modo, si tomamos como hardware el cuerpo en su realidad efectiva, como software el mundo latente y las condiciones constitutivas del mundo vivido y, finalmente, como inputs la realidad efectiva; tendríamos que los inputs (realidad efectiva) manifestados a partir el hardware (cuerpo) e interpretados desde el software (condiciones constitutivas), se incorporan en la forma de ficheros de datos del disco duro (mundo vivido). El paralelismo entre lo demostrado en los fundamentos de la epistemología y sus equivalencias computacionales, justifica la oportunidad de la analogía, pero cuando trata de irse más allá de la mera analogía, el mismo paralelismo muestra su falsedad: Los procesos computacionales no implican la generación de ninguna clase de mundo vivido, es más sólo son tales procesos computacionales en la medida en que así se manifiestan en nuestro mundo vivido. En este sentido, no hay más razones para atribuir pensamiento a un ordenador que para hacer lo mismo con la mesa que lo sostiene o una piedra cualquiera. Con el pensamiento de la piedra sucede como con la existencia de Dios, no podemos probar rigurosamente que no haya pensamiento en la piedra (para ello habríamos de ser piedras), pero si podemos

---

(5) Las variables dinámicas que incluyen los lenguajes de programación, cumplen la función de una continua actualización de datos igualmente rígidos e invariables; los nuevos inputs se almacenan, pierden o combinan con los registros de memoria, en la estricta medida en que determinan el programa o programas en ejecución.

decir que carecemos del más leve indicio que nos permita sustentar dicha afirmación. En palabras de Searle, los procesos cognoscitivos humanos son algo más que tener unos procesos formales o sintácticos, como sucede en los computadores; las mentes, por el contrario, son semánticas, tienen un contenido.

Pero, ¿qué sucede cuando ya no nos referimos propiamente a la computadora, sino a los 'otros' virtuales generados por ella? Aunque sepamos detalladamente cual ha sido su proceso de constitución, probablemente no podamos evitar, en ciertos momentos, atribuirles un mundo vivido; esto es, podrán llegar a presentarse como tales 'otros', como teniendo su propio mundo vivido, como sucedía en el caso de los 'otros' humanos, a partir de su actuación en el entorno y con nosotros mismos. Ya habíamos visto que incluso estos últimos podían, perfectamente, ser meros autómatas. Ahora bien, aquí reside precisamente la diferencia, mientras que aquellos que habitualmente se presentan como 'otros' en el mundo vivido podrían ser meros autómatas, podrían serlo porque no puede demostrarse que no lo sean, pero tampoco a su vez que efectivamente lo sean. En el caso de los 'otros' virtuales, por el contrario, si podemos refutar su condición de 'otros', al descubrir el ordenador que los genera como un mero sistema de respuestas en código binario, algo así como descubrir la mano al final del güiñol.

El ordenador, como instrumento, es un gran simulador, lo mismo puede imitar el vuelo de un reactor, que las estrategias comerciales de un gran imperio económico, o el juego de la seducción, etc. del mismo modo puede simular pensamiento u otras actuaciones humanas, pero simular pensar y pensar, fuera del behaviorismo, no son lo mismo.

Concluyendo, pues, el modelo computacional de la mente no ofrece propiamente un problema sino una analogía; del mismo modo, la cuestión acerca de si los ordenadores pueden pensar no es un problema epistemológico, sino un fruto errado de aquella misma analogía. Considerada como una pregunta epistemológica y no meramente analógica resulta intrínsecamente absurda.

### ***Problema 13***

#### *¿Qué es lo que hay?*

‘Lo que hay’ es la expresión que Russell y Ortega comenzaron a utilizar para evitar la gastada denominación de ‘realidad’ y la más problemática de ‘ser’. Fue popularizada por el artículo de Quine “Acerca de ‘lo que hay’” y la correspondiente réplica de Ayer. ‘Lo que hay’ ha sido resaltado, hace algunos años, por Ferrater Mora, como fundamento desde el que iniciar la indagación filosófica, resumiendo de este modo el nuevo credo filosófico de los últimos tiempos. Se trata, pues, de partir de ‘lo que hay’, lo que hoy se ha convertido en un auténtico clamor en el mundo filosófico ante el cansancio de la epojé<sup>6</sup> y la imposibilidad de encontrar un substrato o fundamento ontológico definitivo.

Las razones del cansancio de la epojé las podemos encontrar en la larga lista de fracasos que acumula tras de sí, en la ineludibilidad del interés y, sobre todo, en la acertada convicción de su irrealizabilidad práctica. Hemos puesto de manifiesto, en los preliminares metodológi-

---

(6) Por epojé (duda, desconexión) nos referimos aquí a ésta en su sentido escéptico radical, definido por el cartesianismo, y sus revisiones posteriores. La epojé restringida propuesta por Husserl quedaría así incluida, pero tan sólo como uno de sus modelos fracasados.

cos, cómo todos éstos no son más que condiciones del procedimiento, sin los cuales ni siquiera podría ser tal procedimiento, que de ninguna manera impiden su ejecución. La epojé (la duda o desconexión) es guiada por un interés y está limitada en el ámbito práctico; pero en el ámbito teórico, el propio de la indagación, carece de limitación alguna, quedando, pues, todo sometido a duda. Aunque personalmente creo que la argumentación esgrimida a este respecto, en éste y otros lugares<sup>7</sup>, es muy contundente, la inviabilidad de la epojé (concepción correcta en cuanto se refiere a la epojé clásica) ha adquirido tal evidencia, que será preciso que transcurran algunos años antes de que comience a prestarse atención a esta remodelación de aquélla.

De otro lado, la imposibilidad de encontrar un fundamento ontológico definitivo, se ha convertido en un 'lugar común' de la filosofía postnietzscheana. De la conciencia de esta imposibilidad emerge la actual crisis de fundamentos que ahoga la investigación filosófica, sumiéndola en la renuncia y el nihilismo. Los grandes mitos de la tradición (el ser, la razón, la verdad...) han sido abatidos, sus cadáveres mutilados se exhiben en las facultades de filosofía como advertencia al joven investigador; pero si en lugar de lamentarnos por su pérdida, prestamos atención a la acción que los ha desenmascarado, encontraremos en ella mayor seguridad y firmeza allá donde aquéllos se tambalearon. Esto hemos mostrado al descubrir que, si bien, efectivamente, es imposible fundamentar las determinaciones ontológicas, las razones de esta imposi-

---

(7) Véanse a este respecto: *Crítica de la realidad establecida* §§ 10-11, el epílogo a la segunda edición de la misma obra, titulado "La ciencia fenomenológica" § 57 y el escrito, anteriormente mencionado, "Hacia una revisión crítica de la epojé escéptica radical".

bilidad nos permiten fundamentar las condiciones constitutivas de estas mismas determinaciones ontológicas.

A pesar de las superaciones arriba anunciadas es razonable que, el cansancio de la epojé y la constatación de la imposibilidad de encontrar un fundamento ontológico, haya conducido a la comunidad filosófica investigadora (cada vez más reducida) a la necesidad de asentar un punto de partida en 'lo que hay'. Si algún elemento común puede encontrarse entre las distintas escuelas filosóficas actuales, no anacrónicas, éste vendría dado por la necesidad explícita o implícita de partir de 'lo que hay'. Pero aquí acabarían todas las concordancias. En el momento en que preguntáramos ¿qué es 'lo que hay'? comenzaríamos a escuchar un sin fin de respuestas distintas según cada escuela o pensador. De este modo, 'lo que hay' es para la fenomenología lo dado en la conciencia; para la analítica lo dado en el lenguaje; para el realismo crítico, la ontología de las ciencias naturales; para la hermenéutica de la experiencia, la interpretación pragmáticamente constituida, etc. Tratar de superar el problema de la fundamentación ontológica partiendo de 'lo que hay', se revela, pues, como un intento de introducir subrepticamente a priori aquél fundamento ontológico que no puede probarse, pero que es identificado como 'lo que hay', con lo que no hacemos sino añadir un problema de fundamentación epistemológica al ya tradicional problema ontológico.

Cuando hablamos, sin embargo, de 'lo que hay', como lo hace Ferrater Mora, nos estamos refiriendo a algo que aparentemente todos comparten y cuya identificación va de suyo, pues todo cuanto somos, todo cuanto hacemos, todo lo que nos encontramos, todo lo que vemos y todo en lo que estamos, pertenece y constituye 'lo que

hay', en su acepción más coloquial y no técnicamente filosófica. 'Lo que hay' en este sentido, viene definido por las determinaciones ontológicas presentes y latentes en un momento dado. Las cuales, según vimos, son tales determinaciones ontológicas en un *mundo vivido*, poniendo de manifiesto no sólo su carácter relativo a éste, sino también la imposibilidad de constituir un fundamento común al margen de lo determinado por los *usos-conven-cionales*.

Si, desde la fundamentación de la epistemología, tratamos de responder a la cuestión acerca de qué es 'lo que hay', probablemente se nos ocurriría, en primer lugar, referirnos a la *realidad efectiva*, que se manifiesta como siendo común a cualquier *mundo vivido*; sin embargo, la *realidad efectiva* tan sólo puede darse formando parte de algún *mundo vivido*. Así, pasaríamos a considerar 'lo que hay' como la pluralidad de *mundos vividos*; no obstante, los *mundos vividos* de los 'otros' no pueden ser probados, simplemente se constituyen 'como teniéndolos' a partir de la actuación de éstos en mi propio *mundo vivido*, en cada caso. De este modo, habríamos de restringir 'lo que hay' a mi propio *mundo vivido*, en cada caso; pero, incluso mi propio *mundo vivido* no puede probarse en sus concretas determinaciones, si no es como la impuesto por las *vivencias*<sup>8</sup>. Luego, hablando con propiedad y rigurosamente, 'lo que hay' son las *vivencias*, que no son tan sólo el fundamento epistemológico, sino también y simultáneamente el fundamento ontológico, como se deduce de cuanto acabamos de decir. De ahí que la epistemología así funda-

---

(8) Recuérdese que *vivencias* no tiene aquí el sentido de la *erlebnis* de la fenomenología clásica, sino el expresamente destacado en la definición nº1 de la *Estática*, como el acto mismo de experiencia.

mentada sea estrictamente una gnoseontología y una gnoseoaxiología.

### **Problema 14**

#### *¿Orden o desorden?*

Desde Hesíodo el Universo ha sido concebido como una pugna entre el orden (Cosmos) y el desorden (Caos). La moderna termodinámica ha venido a conceder la victoria final a éste último. Cuando Clausius formuló el segundo principio de la termodinámica, no podría ni imaginarse las consecuencias ontológicas que posteriormente se extraerían de su teoría<sup>9</sup>.

---

(9) Consecuencias que ni siquiera se derivan de la ontología física resultante. El segundo principio de la termodinámica, como en general todos los principios de las ciencias naturales, como, por ejemplo, el principio de inercia, es establecido de manera no empírica, pues no es posible deducirlo de ninguna experiencia, como condición límite desde la que interpretar los datos experimentales. De este modo, sostiene que "todo sistema aislado, entendiéndose por tal aquel que no intercambia materia o energía con el exterior, tiende a la uniformidad energética; esto es, tiende al aumento de la entropía". Hasta aquí nada lo distingue de cualquier otro principio de las ciencias naturales, la diferencia viene dada por la extrapolación que se hace al considerar al Universo en su conjunto como un sistema aislado del tipo descrito por la tesis de Clausius. La citada extrapolación ontológica de segundo principio de la termodinámica, a pesar del revuelo levantado, puede ser, sin embargo, desechada desde los propios postulados físico-químicos. Pues para poder considerar al universo un sistema aislado, ha de poder responderse previamente a cuestiones tales como, ¿de qué está aislado? Si consideramos cualquier porción del Universo encontraremos que jamás se encuentra aislada, sino interactuando con el entorno, que no hay extremos o bordes del universo. ¿Cómo puede estar aislado el Universo si, desde un punto de vista físico, no es más que el nombre que damos a la interacción de sus porciones? Dicho más técnicamente, todo proceso de uniformidad energética se produce necesariamente mediante la liberación de energía; esta energía, que según el primer

De tales consecuencias se seguiría un constante incremento de la entropía en el Universo, que es entendido en el sentido de un continuo aumento del desorden en el Universo. Eddington mostró intuitivamente la vinculación entre entropía y desorden a partir del siguiente ejemplo: Al barajar un paquete de cartas, previamente ordenado por numeración y por 'palos' o 'colores', la probabilidad de que aparezcan nuevamente ordenadas es muy escasa; lo que ilustraría, a su parecer, la tendencia a proceder, en el cambio, del orden inicial a un mayor desorden.

La postulación ontológica de esta tendencia hacia un aumento progresivo del desorden ha sido contestada contundentemente, desde el punto de vista de la psicología por Watzlawick y el constructivismo radical; pues sólo nuestra caprichosa definición de lo que debe considerarse orden o desorden hace que la serie de cartas nos parezca ordenada o desordenada, aunque no tengamos plena conciencia de ello y creamos que se trata de una propiedad de la realidad objetiva. Nietzsche ya lo había puesto de manifiesto: "si consideramos el mundo como algo lógico es porque previamente lo hemos logificado".

---

principio de la termodinámica permanece (tras la ecuación de Einstein habría que decir que lo que permanece es más propiamente la materia-energía), al ser liberada actúa sobre un nuevo sistema, al que desestabiliza, precisando nuevamente liberar energía para recuperar la uniformidad energética y así sucesivamente. Ciertamente, podemos observar el deterioro y la degradación de las configuraciones del Universo, tal como parece predecir la teoría; pero también podemos observar la regeneración, el nacimiento y el crecimiento de otras configuraciones (entropía negativa). El segundo principio de la termodinámica, pues, no implica necesariamente un continuo incremento de la entropía en el Universo, ni tampoco influye en la dirección marcada por la flecha del tiempo.

La cierto es que, como se precisó en el §36 de la *Crítica de la realidad establecida*, la consideración de la constitución del orden y el desorden en el mundo vivido, permitirá esclarecer la disputa entre una fundamentación física y una fundamentación psicológica de la dicotomía orden/desorden, en favor de su fundamentación epistemológica (o gnoseontológica). Hay orden en el *mundo vivido* en la medida en que éste tiene y precisa de *sentido*. El *sentido* de la actualidad del *mundo vivido* constituye su orden; de ahí que Bergson se preguntara si es posible, imaginable o concebible el desorden. En tanto nada acontece en el *mundo vivido* si no es bajo un determinado *sentido*, todo en él está en cierto modo ordenado. Pero esto no significa desestimar el desorden, pues éste también se manifiesta en el *mundo vivido* y lo hace fundamentalmente a partir de la *realidad efectiva*, que, al permanecer en continuo cambio e interacción, altera y niega el *sentido* de la actualidad del *mundo vivido*, generando un desorden que precisa de nuevas determinaciones de *sentido* que reajusten y restablezcan el orden; y así sucesivamente... Orden y desorden, pues, son el efecto inevitable de la confrontación de *sentido* y *realidad efectiva* en la constitución del *mundo vivido*.

### **Problema 15**

#### *La certeza matemática*

Desde el asombro de los pitagóricos y la ignorada sabiduría del esclavo del Menón platónico, la certeza y accesibilidad de la matemática no han dejado de asombrar a los hombres. Tanto es así que, desde entonces, no han cesado de producirse intentos de fundamentarla teóricamente. Todos ellos igualmente problemáticos. Destacan, simplificando quizá excesivamente, el apriorismo, que sostiene que los entes matemáticos son concep-

ciones innatas, completamente independientes de la experiencia; y el empirismo, que afirma que tales entes matemáticos son obtenidos por abstracciones a partir de la experiencia. Ambos cometen importantes errores.

El apriorismo, al defender que los entes matemáticos son totalmente independientes de la experiencia, falsifica nuestros propios procesos de aprendizaje de la matemática, que son dependientes de la manipulación y visualización de entidades. Mientras, el empirismo, al sostener que los entes matemáticos se obtienen de la experiencia por abstracción, falsifica su validez 'para toda experiencia', que no podría deducirse por mera abstracción de una situación concreta, su independencia de todo acontecimiento empírico concreto.

Pero, si la fundamentación de la matemática no es apriorística, ni empírica, ¿qué otras posibilidades nos quedan? ¿o habremos de renunciar definitivamente a todo intento de fundamentar epistemológicamente la matemática?

La matemática no es propiamente empírica, aunque se constituye en la experiencia; ni tampoco es precisamente apriorística, aunque su contenido fundamental es meramente tautológico.

Si estudiamos la constitución de la matemática en el mundo vivido, veremos que ésta se constituye, efectivamente, a partir de la experiencia. La unidad se configura desde la identidad de las entidades que paulatinamente va cobrando independencia de las concretas determinaciones ontológicas que la acompañan, hasta restringirse al imperativo de identidad, común a toda entidad y a todo mundo vivido. La constitución de la unidad permite el desarrollo operacional de la matemática<sup>10</sup>. En cualquier caso, es preciso advertir que el imperativo de identidad

sólo cobra sentido como unidad a partir de una utilización operativa, que se limita a manipular la unidad mediante derivaciones de sentido, que no son innatas, ni obtenidas de la experiencia, sino derivadas de la condición de sentido de todo mundo vivido (de ahí su indiscutible aceptación universal). En la medida en que son derivaciones de sentido, las expresiones matemáticas tales como  $2+2=4$ ;  $3 \times 4=12$ ;  $\sqrt{16}=4$  son fundamentalmente tautológicas (de ahí su certeza).

Sin embargo, si observamos cualquier manual de matemática medio, comprobaremos que en la ,matemática no sólo se dan derivaciones de sentido, aunque tenga en éstas su fundamento. Las expresiones matemáticas, como todas las demás, precisan de un lenguaje en el que ser vehiculadas. Dicho lenguaje, de un modo inevitable, procede conforme a ciertos usos-convencionales; lo cual no tiene mayor importancia que la de utilizar un tipo de notación u otra (con sus ventajas e inconvenientes) cuando se trata de expresiones fundamentadas sobre derivaciones de sentido. Pero no sucede así cuando tales usos-convencionales no se limitan a estipular una concreta notación o una abreviación operativa, sino que establecen entes matemáticos y relaciones meramente convencionales, que no se derivan propiamente de la condición de sentido del mundo vivido, sino del uso-convencional que los ha establecido. En este último caso, la matemática puede perder parte de su precisión y generar paradojas; como de hecho a ocurrido en no pocas ocasiones; por ejemplo, con la demostración de que  $2=1$  en la que se

---

(10) Russell nos advertiría que aquí hemos de hacer una excepción con la geometría descriptiva (omitidas las coordenadas), pero su fundamentación no sería especialmente diferente de la aquí propuesta.

recurre a la división por 0, que había sido hasta entonces convencionalmente aceptada.

### **Problema 16** *Sobre la infinitud*

Uno de los problemas más graves, suscitados por la introducción de convenciones en la matemática, ha sido probablemente, el de definir la condición de lo infinito; problema que la epistemología hereda de la ontología y la teología. El primero en exponer el problema de la infinitud, exceptuando la mención anecdótica del Filebo platónico, fue, según podemos saber, Aristóteles, quien, desde una perspectiva ontológica, distinguió entre un infinito potencial y un infinito actual, siendo que sólo del primero cabría hablar con sentido. Que la serie numérica sea infinita implicaría sólo que por grande que sea la cifra que propongamos siempre encontraremos otra mayor; esto es, que carece de límites, que es potencialmente infinita. Seis siglos más tarde, Plotino limitaría también lo sensible al infinito potencial, pero preservaría el infinito actual para lo inteligible. Se abre así paso a la concepción teológica de lo infinito en acto, que iba a dominar a lo largo de la Edad Media, al eco de un Dios infinitamente infinito.

La extensión de la infinitud en acto de la teología a la ontología tiene su germen en la propia escolástica tardía; pues, de acuerdo a la supuesta omnipotencia divina, Dios había de poder crear toda clase de infinitos en acto. Sin embargo, no se consolida una concepción infinita (en acto) del Universo hasta Giordano Bruno y Nicolás de Cusa. Concepción continuarían, entre otros, Descartes, Spinoza, Leibniz, Euler o Newton, y contra la que reaccionarían duramente Locke y Berkeley. Kant trató de cerrar el

problema como primera y segunda antinomias de la razón pura, racionalistas y empiristas aportarían argumentos contrapuestos no apoyados en ninguna experiencia posible. Pero el éxito kantiano fue efímero y el idealismo alemán reintrodujo sin pudor el infinito en acto, que Cantor consiguió introducir de un modo casi definitivo en la matemática. La teoría de la relatividad de Einstein, por el contrario, al definir el Universo como finito e ilimitado, recupera para la ontología la concepción potencial de lo infinito frente a su concepción actual.

Este podría ser un esquema, algo simplificado (qué remedio), de los antecedentes en torno al problema de la infinitud. Es el momento de considerarlo a la luz de los fundamentos de la ciencia fenomenológica. Desde un punto de vista gnoseontológico, el hecho de que el universo sea infinito, potencialmente infinito o actualmente infinito, forma parte de las determinaciones ontológicas del *mundo vivido*, constituyéndose como tal. En este sentido, y solamente en este sentido, el problema de la infinitud es ontológicamente irrelevante, pues la respuesta dependerá siempre del *mundo vivido* en el que se formule el mismo. Ahora bien, el problema varía si con él nos referimos a las determinaciones ontológicas del *mundo vivido*. Aquí si cabe dar una respuesta concreta: Las determinaciones ontológicas del *mundo vivido* son siempre potencialmente infinitas y actualmente finitas. Son finitas en tanto el *mundo vivido* tiene *sentido* y son enumerables. Son potencialmente infinitas en tanto sus posibilidades son ilimitadas.

Puede aún preguntarse, si el hecho de que el 'infinito como acto' se manifieste de un modo incomprensible, sin sentido, como un 'cuadrado redondo', no sería una consecuencia de la propia necesidad de *sentido* del *mundo vivido*,

y, si esto es así, ¿no podría ser la infinitud una cualidad propia de la *realidad efectiva*, al margen de todo *mundo vivido*? A lo que debería responderse: La carencia de sentido de la actualidad infinita es, en efecto, indesligable de las condiciones del *mundo vivido*, pero igualmente vinculada a éste se manifiesta la *realidad efectiva*, por lo que toda determinación de atributos, al margen de los deducibles por su presencia en el *mundo vivido*, es epistemológicamente censurable.

Desde el punto, de vista de los fundamentos de la matemática cabe hacer las siguientes puntualizaciones: 1º) El infinito potencial, como ausencia de límites, como posibilidad ilimitada, es una genuina *derivación de sentido*, propiciada por la imposibilidad de limitar la serie numérica y, por extensión, la enumeración. 2º) A partir del uso-convencional de infinito, en la modalidad [1] en que es *derivación de sentido*, se genera un nuevo uso-convencional de infinito, ahora positivo, (el anterior era negativo), que considera en acto lo que aquél definía en potencia; esto es, sin el infinito en potencia no puede llegarse nunca al infinito en acto. 3º) Este nuevo uso-convencional de infinito no sólo no es derivación de sentido, sino que se opone a todo sentido. Su fuerza reside en la convención que lo establece. 4º) El infinito en acto contiene la contradicción de presentar como enumerable lo que no puede ser enumerado. Tanto el universo de entidades como el universo matemático (sustentados ambos sobre el imperativo de identidad) se manifiestan enumerable, pero lo infinito en acto no es enumerable por altísima, astronómica y técnicamente imposible que llegue a ser una enumeración, jamás podrá esta alcanzar el infinito en acto (ninguna cantidad es infinita), pues en esto consiste el infinito potencial como derivación de sentido, en la ausencia de límites en la cantidad y, por tanto, en la imposibilidad de alcanzar un

límite máximo, lo que excluye a este límite máximo, a la infinitud en acto<sup>11</sup>.

### **Problema 17**

#### *Relativismo cultural e histórico*

Durante los dos últimos siglos el relativismo cultural e histórico ha venido cobrando cada vez mayor vigencia. En su contra se ha movilizadado la mayor parte de la producción epistemológica contemporánea, que encuentra en dicho relativismo un problema epistemológico, de efectos 'paralizantes', que forzosamente ha de ser superado. De este modo, tienden con excesiva frecuencia a otorgar validez a cualquier posicionamiento teórico que parezca alejarnos de las oscuras fauces del relativismo, sin atender especialmente a su propia solidez epistemológica.

El problema epistemológico generado por el relativismo cultural fue planteado ya en la antigüedad, encontrándose perfectamente documentado en los sofistas: pueblos diferentes, con culturas diferentes, parecen vivir en mundos diferentes en los que la verdad, lo bueno o lo bello adquieren distintas manifestaciones. Pero será a partir del nacimiento de la antropología cultural y, espe-

---

(11) Cantor cree poder acotar un conjunto ilimitado como el de la serie numérica, pero al hacer esto simplemente está incluyendo lo que es ilimitado entre límites artificiales; esto es, limitando lo ilimitado. Ahora bien, aunque la cuestionabilidad epistemológica de este proceder es manifiesta, ésta no implica su cuestionabilidad matemática, la cual se mide por otros factores que no será conveniente abordar aquí. En la medida en que este tipo de convenciones resulten de extraordinaria importancia en el desarrollo de los procedimientos matemáticos en la actualidad y no se vean afectados por el concurso de paradojas, se encontrarán perfectamente legitimados, matemáticamente hablando.

cialmente, del rechazo al etnocentrismo, que al desechar la creencia en el carácter bárbaro de las culturas ajenas, iguala en legitimidad a las diferentes culturas, cuando cobra vigencia el relativismo cultural. Si todas las culturas son, en principio, igualmente legítimas y la comprensión del mundo es diferente en cada una de ellas, resulta lógico concluir que la concepción del mundo es relativa a la cultura en la que se genera.

El historicismo, la otra gran vertiente del problema epistemológico del relativismo, resulta algo más difícil de definir, pues según atendamos a unos o a otros autores varía considerablemente lo que podemos entender por tal. No obstante, podemos señalar algunas características que, aunque no lo definan propiamente, comparten las distintas concepciones historicistas: 1º) Cualquier acto de conocimiento es un acontecimiento histórico, en una situación histórica concreta dada. 2º) Cada momento histórico, o momento del desarrollo de la humanidad, genera una concepción del mundo propia, deudora de las anteriores, pero novedosa con respecto a éstas. 3º) Normalmente, aunque no en todos los casos, se ha tendido a considerar a la propia historia como un absoluto, del que los distintos momentos históricos no serían sino meras manifestaciones parciales. 4º) Concluyendo, la concepción del mundo es, pues, relativa al momento histórico en que acontece.

la superación del problema epistemológico planteado por el relativismo cultural o histórico resulta mucho más simple de lo que aparenta ser, si lo consideramos desde la fundamentación de la ciencia fenomenológica propuesta. Lo primero que habremos de hacer es no enmascarar el problema y reconocer la efectiva manifestación de un relativismo cultural e histórico. A partir de aquí es fácil advertir que la relatividad cultural e histórica

forma parte de la relatividad del *mundo vivido*; de hecho no son más que efectos o manifestaciones de esta última relatividad. La notoriedad del relativismo cultural e histórico se debe al hecho de que las diferencias ontológicas entre distintos *mundos vividos* sean más evidentes cuando se trata de distintas culturas o diferentes épocas.

La razón de esto reside en la importancia de los *usos-convencionales* en la constitución del *sentido* del *mundo vivido*; pues las determinaciones ontológicas y axiológicas se constituyen fundamentalmente a partir de aquéllas. Lo que define a una misma cultura es una cierta comunidad de *usos-convencionales*. No resulta extraño, entonces, que quienes comparten tales *usos-convencionales*, quienes pertenecen a una misma cultura, encuentran cierta semejanza en sus concepciones del mundo que difícilmente hallarán en quienes no comparten tales *usos-convencionales*, en quienes no pertenecen a aquella cultura. Pero, al generarse los *usos-convencionales* a partir de la actividad de los individuos, su generación y modificación no cesa en ningún momento; por eso los *usos convencionales*, cuya comunidad define a una cultura, pueden variar entre diferentes momentos históricos.

El relativismo cultural, pues, es una mera consecuencia sincrónica de la participación de los *usos-convencionales* en la constitución del *mundo vivido*. El relativismo histórico sería, a su vez, su consecuencia diacrónica. Pero ambos, tan sólo son la manifestación más evidente de la relatividad del *mundo vivido*, que vincula ineludiblemente las determinaciones ontológicas al *mundo vivido* en que acontecen. Ahora bien, esta relatividad tan sólo afecta a las determinaciones ontológicas y axiológicas o a cuanto depende directamente de los *usos-convencionales*, no afectando en modo alguno a las condiciones constitutivas

sobre las que se asienta la fundamentación de la epistemología, que descubre la relatividad del mundo vivido.

### ***Problema 18***

#### *Escepticismo*

Creo no equivocarme al afirmar que el problema epistemológico más insalvable y, quizá por ello, más denostado, ha sido el que venía definido por la posición escéptica. La refutación y superación del escepticismo se encuentra en el origen de la movilización del pensamiento moderno y contemporáneo, rara es la escuela o línea de pensamiento que no ofrece sus supuestos logros como una victoria sobre el escepticismo. Sin embargo, por extraño que pueda parecer, en esta continua batalla contra el escepticismo, no hay una escuela escéptica que compita dialécticamente con otras escuelas o tendencias; tan sólo en la antigüedad ha existido una escuela filosófica con producción teórica que se autoproclamara escéptica; después, a lo sumo, encontramos algún que otro pensador escéptico, como Montaigne, o pensadores que sostienen algunas tesis consideradas como escépticas como Nietzsche o Feyerabend. El hecho de que el escepticismo esté tan presente en los planteamientos epistemológicos actuales, aunque no sea sustentado por ninguna escuela filosófica en la actualidad, nos ofrece un claro indicio de su poderío e importancia epistemológicas.

El escepticismo, tal como fue concebido en la antigüedad por Sexto Empírico, “es la capacidad de establecer antítesis en los fenómenos y en las consideraciones teóricas, según cualquiera de los tropos; gracias a la cual nos encaminamos primero hacia la suspensión del juicio y después hacia la *ataraxia*”. Según esta definición, la teoría

del escéptico sería fundamentalmente la de buscar objeciones a cualesquiera propuestas teóricas, que cuestionen la seguridad de su validez (algo así como nuestras *contrahipótesis*), conforme a los 'tropos' o tesis escépticas. Pero su finalidad no sería (aunque cabe suponer que en un principio sí lo fue, como reconoce el propio Sexto) la de encontrar una mayor seguridad epistemológica, sino mucho más sencillamente suspender todo juicio, ante la presunción de que éste no podrá ser nunca definitivo.

Desde sus orígenes en la sofística, el escepticismo ha acostumbrado resultar particularmente molesto, no tanto por aquello que sostiene, cuanto por las dificultades halladas para desacreditarlo. De este modo, la crítica tradicional al escepticismo, no trata propiamente de refutar sus tesis, anulando sus pretendidas pruebas o demostraciones, sino la propia condición de posibilidad de éstas. Se sostiene que cuando el escéptico afirma que no puede demostrarse ninguna verdad, se autocontradice, pues aquello que afirma lo afirma con pretensión de verdad. Es dudoso que tan simple juego de palabras haya convencido alguna vez a alguien que no estuviese persuadido de antemano de la falsedad del escepticismo; en cualquier caso, ya el escepticismo pirrónico se defendió adecuadamente a este respecto, recordando que ellos nunca habían sostenido ninguna verdad y que, quienes esto les achacaban, estaban intentando convertir subrepticamente en tesis dogmática lo que son meras propuestas escépticas, que nada afirman o niegan, sino que se limitan a recomendar la suspensión del juicio. A lo que nosotros podríamos añadir que cuando el escepticismo niega que pueda haber una concepción verdadera del mundo, no está ofreciendo a su vez otra concepción verdadera del mundo, sino, en el mejor de los casos, una concepción verdadera acerca de las pretendidas concepciones verdaderas del mundo. La

supuesta paradoja, pues, en que incurriría el escepticismo, es fruto de una falsa recursividad introducida por sus adversarios, que confunde en un mismo nivel metalenguaje y lenguaje objeto.

Una versión sofisticada de la crítica tradicional al escepticismo la ofrece Husserl, para quien el escepticismo es un contrasentido, pues sus tesis negarían las condiciones lógicas de la posibilidad de una teoría en general. Ahora bien, las suposiciones husserlianas de que la verdad posee un reino, dividido en regiones, esperando a ser descubierta y de que la teoría sólo es teoría cuando está en la certeza de una disposición verdadera del mundo, implica ya una negación a priori del escepticismo. Husserl comete aquí una *Petitio Principi*, semejante a la que representa el principio de no-autocontradicción performativa y que recuerda mucho, en su estructura, al argumento ontológico de San Anselmo. Queda patente, pues, la inutilidad de este tipo de críticas, que simplemente tratan de poner fuera de juego al escepticismo, sin afrontar el problema de la irrefutabilidad de sus tesis, motivo que las origina. Frente a Husserl, una vez más, los errores lógicos de una teoría pueden residir en sus supuestos o en las formas de ilación teórica, pero nunca en la propia tesis sentada, como pretende éste.

El escéptico, me refiero al escepticismo clásico tal como es descrito por Sexto Empírico, tan sólo pretende evitar dogmatizar, prescindir de realizar suposiciones, no asintiendo nada que no sea manifiesto. El paralelismo con los propósitos de la *ciencia fenomenológica* no puede ser ocultado, como en el escepticismo hay una actitud *zetética*, de indagar por indagar, por saber rigurosamente a qué atenerse, fundamentada en que, como sostenía Diderot ,

aquello que nunca ha sido puesto en duda no puede ser de ningún modo probado.

Las diferencias con el escepticismo comienzan a manifestarse en las diferentes conclusiones que se obtienen de aquel procedimiento. Tomemos, por ejemplo, uno de mis aforismo nietzschanos favoritos; dice así: "El hombre en el mundo podría concebirse como un soñador que se sueña a sí mismo". Tomado con las debidas precauciones, como mera metáfora de la inseguridad gnoseontológica en la que habitamos (magistralmente retratada en él), no habría reparos en que fuese aceptado, tanto por la ciencia fenomenológica como por el escepticismo. Ahora bien, aquí terminarían todas las coincidencias; pues el escéptico lo interpretaría como una señal de que nada puede saberse con certeza, que todo es difuso y onírico y que, por lo tanto, tan sólo cabe suspender el juicio o, a la inversa, aceptar como igualmente válido cualquier posicionamiento teórico. A pesar de que no existan escuelas escépticas en la actualidad, este escepticismo = nihilismo, indiferente y apático, acompaña a gran parte de los profesionales de la filosofía mejor formados. La ciencia fenomenológica, por el contrario, tomaría aquel aforismo como manifestación de ciertas limitaciones, que a continuación procedería a examinar.

Con su actitud resignada, el escepticismo da muestras de mantener una concepción dogmática del conocimiento, como pone de manifiesto Ferrater Mora. El escepticismo traiciona sus pretensiones al dar por válido el modelo epistemológico del dogmatismo antiguo, según el cual el conocimiento sólo es posible cuando lo es de la auténtica determinación de la cosa, lo que le impide alcanzar a comprender el valor de sus propias tesis<sup>12</sup>. Al

---

(12) Como la que pone de manifiesto la imposibilidad de que se dé una

quedarse siempre en el comienzo de la indagación, sin atreverse a avanzar en ella, puede cobrar un nuevo sentido la frase de Herbart, que a Ortega tanto le gustaba repetir, “todo buen principiante es escéptico, pero todo escéptico no es más que un principiante”.

### **Problema 19**

#### *Libre voluntad y determinismo*

En el terreno gnoseoaxiológico, el principal problema planteado en torno a la actuación del hombre en el mundo, concierne al carácter libre o determinado de esta actuación. Como acostumbra acontecer en estos casos, dos posturas antagónicas pretenden tener la respuesta, aunque en general no hacen sino generar y definir el problema, éstas son: 1) El *determinismo*, que sostiene que todo cuanto sucede está predeterminado de antemano. 2) El indeterminismo, que afirma que la causa de nuestras acciones se encuentra en la *libre voluntad*, que no es determinada por nada ajeno a sí misma.

Kant ya puso de manifiesto, en la tercera antinomia de la razón pura, la imposibilidad de ser probadas de que adolecen ambas posturas, que habían enfrentado a Spinoza y Leibniz respectivamente; pero se resistió a no ofrecer una explicación que pudiera integrarlas<sup>13</sup>. De este modo,

---

auténtica determinación de la ‘cosa’ válida para todos; pues las condiciones que la generan y que impiden que la ‘cosa’ se válida para todos sí serán válidas para todos...

(13) Hume había afirmado que la libertad es incompatible con la necesidad y la causalidad, lo que hacía igualmente incompatibles el mundo moral y el de las ciencias naturales; para evitarlo, Kant ofrece la posibilidad de conciliar la libertad con la necesidad en la naturaleza, para ello parte de la distinción, que había realizado al final de la Analítica Trascendental, entre fenómeno y noumeno. Desde el punto

siempre según Kant, el determinismo sería correcto en lo que se refiere al mundo fenoménico, en tanto la causalidad es una condición de toda experiencia posible; pero también lo sería la afirmación de la libre voluntad, pues al ser la causalidad fruto del esquematismo del entendimiento, es una determinación a priori de la experiencia, la segunda de las analogías para ser más exactos, por lo que no puede pertenecer al nouménico, donde reinaría la libertad. Sin embargo, Kant no pudo demostrar ni la necesidad en el fenómeno, ni mucho menos la libertad en el nouménico. La posterior refutación del recurso epistemológico al nouménico o cosa en sí, terminó anulando la solución kantiana.

Las dificultades para solventar las disputas entre la libertad de la voluntad y el determinismo se ven agravadas por la delicada situación en que se encuentran, en tanto el derecho y la propia organización democrática de la sociedad se asientan en una profunda fe en la libertad de la voluntad; mientras que, por el contrario, las veneradas ciencias naturales son deudoras de una firme creencia en el determinismo. Ambas creencias, aunque no sean susceptibles de demostración, se encuentran en cierta manera justificadas: El determinismo se fundamenta en la necesidad de *sentido del mundo vivido* y la causalidad como *imperativo de este sentido*. Para que algo pueda acontecer en el *mundo vivido* y ser comprendido en él, ha de presentar cierta relación causal con otros sucesos (lo que no es sino una expresión más precisa de lo que ya había descubierto

---

de vista del fenómeno, la necesidad gobierna la naturaleza, el hombre-fenoménico está pues sujeto a las leyes de la causalidad; sin embargo, en cuanto a esencia inteligente, el hombre-nouménico, no sufre determinaciones en el espacio ni en el tiempo y, por tanto, tampoco es determinado causalmente, por lo que podemos decir que es libre en sí mismo. Desgraciadamente esta síntesis kantiana tampoco está libre de errores.

Kant). Por su parte, la libertad de la voluntad se fundamenta en las manifestaciones del *deseo* y la propia decisión. Para que pueda darse la actuación en el *mundo vivido* es preciso una *orientación hacia la actuación*, una evaluación de esa actuación proyectada y una ejecución de la misma.

Ahora bien, esto tan sólo justifica por qué creemos en la libertad de la voluntad o en el determinismo, pero sin lograr fundamentarlos epistemológicamente. La razón de ello es muy simple, y de nuevo nos retrotrae a Kant, puesto que ambas sólo pueden ser sustentadas a priori, como presuposición del carácter de la actuación. Desde el punto de vista de los fundamentos de la ciencia fenomenológica, el determinismo nunca podrá probarse, en tanto el *mundo vivido* manifieste diferentes posibilidades de actuación, y la decisión entre ellas como ejecución del sujeto, orientadas por un deseo que se reconoce como propio. Pero tampoco podrá probarse la libertad de la voluntad, en tanto la actuación está limitada por las posibilidades de actuación manifiestas en el *mundo vivido*, las cuales a su vez están condicionadas por el *sentido* de la actualidad del *mundo vivido* y la orientación del *deseo*<sup>14</sup>. La conclusión no podía ser más clara y contundente: La libertad de la voluntad y el determinismo son tan sólo meros mitos, en cuya asunción estaba el origen del problema epistemológico planteado. No hay tal libertad de la voluntad, ni tal determinismo, carecen de justificación epistemológica alguna<sup>15</sup>. En su lugar tan sólo hay, a lo

---

(14) Véase *Crítica de la realidad establecida* §39 Cf. infra nº14 p.157.

(15) A menos que los utilicemos a modo de *contra-hipótesis*, en cuyo caso podría ser instrumentalizados para refutar la seguridad de su opuesto; acabando igualmente, anulándose mutuamente.

sumo, el actuar autónomo en el *mundo vivido* condicionado por el *sentido* de éste.

Tal conclusión tiene, inevitablemente, importantes consecuencias más allá de la esfera epistemológica; nos limitaremos -por ser otro el objeto de este libro- meramente a señalarlas: 1ª) Si la voluntad no es efectivamente libre, deberían revisarse los fundamentos del derecho y los códigos penales, que asumen una concepción de la responsabilidad basada en aquélla. No se trataría, en ningún caso, de eliminar la noción de responsabilidad, sino desvincularla del concepto de libre voluntad, que, por ejemplo, permite eximir un homicidio por conducta patológica o, por el contrario, considera que el presunto delincuente tiene siempre la posibilidad de no delinquir, etc. 2ª) Algo semejante sucede con el concepto de organización democrática de la sociedad, concebida actualmente como una mera elección de amos, en la que el equipo elegido se siente legitimado a ejercer el mayor despotismo absoluto que le permitan la situación vigente<sup>16</sup> y el actual reparto de poderes. Pues, incluso esta mera elección de amos, no puede ya interpretarse como producto de la libre voluntad de los votantes, ni siquiera la actuación de los gobernantes así elegidos se conduciría conforme a su propia voluntad libre, puesto que no hay tal. Esto no significa que votantes y gobernantes actúen de un modo predeterminado (este extremo también ha sido refutado), sino que en todos los casos su actuación está condicionada por el sentido que adquiere la actualidad en su mundo vivido, al que no son ajenos los *usos-convencionales* conforme a los cuales se vota o se gobierna. 3ª) La inexistencia de

---

(16) Adviértase que hablo de situación vigente y no de legalidad vigente; pues en muchos casos la situación vigente permite ir bastante más allá de la legalidad vigente.

una libertad de la voluntad, pone aún más de relieve la cuestionabilidad ética de los procedimientos experimentales empleados en algunas ciencias sociales, que ya hemos mencionado anteriormente. 4ª) La cuestionabilidad del determinismo no afecta a las ciencias naturales, en la medida en que renuncien a ser, asimismo, ontología, pero sí lo hace con aquellas ciencias sociales, que implícita o explícitamente partían de su suposición. 5ª) Si los acontecimientos no están predeterminados, no hay un Destino, y si no hay un Destino, todo es susceptible de ser cambiado.

### ***Problema 20***

#### *Universalidad de los valores morales*

Desde los inicios de la especulación teórica, se ha perseguido poder mostrar el carácter universal de los valores morales, pero el resultado ha sido hasta hoy infructuoso. Trataremos ahora de comprenderlo desde la fundamentación de la epistemología anteriormente propuesta. Pues, aunque pueda parecer que este problema incumbe exclusivamente a la ética, la pretendida universalidad y necesidad de los valores morales sólo podrá probarse o refutarse epistemológicamente; esto es, atendiendo a la constitución de las determinaciones axiológicas.

Previamente a la cuestión de su universalidad parece que habría que dilucidar en qué consisten y cuál es el carácter de los valores morales. El tema ha sido extensamente tratado por toda una legión de autores desde la antigüedad, a los cuales ni tan siquiera voy a mencionar para no añadir más dificultades a un problema ya de por sí complejo. Para ello nos limitaremos a tomar provisio-

nalmente como valores morales a aquellos que así son definidos por los usos-convencionales. Analizándolos, lo primero que obtenemos es que los comúnmente considerados valores morales, son fundamentalmente juicios acerca de nuestra propia actuación posible y la de los demás; esto es, no constituyen propiamente nuestra actuación, ni la actuación de los 'otros', sino simplemente la enjuician en el marco de toda actuación hipotética o posible. En la medida de esto, los valores morales se constituyen como teoría, a partir de las determinaciones axiológicas concretas y los *usos-convencionales* de la propia teoría ética en que se encuentran inmersos. Lo dicho conlleva la necesidad de darle la razón, una vez más, a Nietzsche, pues efectivamente no hay propiamente fenómenos morales, sino tan sólo una interpretación moral de los fenómenos. Esto no significa, sin embargo, que no haya en los acontecimientos del *mundo vivido* una dimensión valorativa, al contrario, no hay *determinaciones ontológicas* que no conlleven, a su vez, *determinaciones axiológicas*, puede decirse que ambas 'van de la mano'.

Conviene no confundir las determinaciones axiológicas, que forman parte integral de la experiencia de los acontecimientos del *mundo vivido*, con los valores morales, entendamos lo que entendamos por éstos, que son una teorización sobre aquellos con la que pretendidamente regir la conducta colectiva en toda actuación posible. Aplicándolo al tema de la universalidad de los valores morales que nos ocupa, y que ahora recuperamos, obtenemos una doble conclusión: 1º) Las determinaciones axiológicas carecen de garantía de universalidad, en tanto sus *condiciones constitutivas* no impiden que éstas sean diferentes cuando también lo sean los *mundos vividos* o incluso en distintos momentos de un *mundo vivido*, por los mismos motivos por los que las determinaciones

ontológicas no son válidas en cualquier mundo vivido, con el agravante de carecer de un soporte de *realidad efectiva*, en lugar de la estrechamente privada *realidad afectiva*. 2º) Los valores morales, como cualquier otra construcción teórica acrítica con la *realidad establecida*<sup>17</sup>, sólo pueden aspirar al modo de universalidad que confiere la comunidad de *usos-convencionales*; pero, en la medida en que se dan efectivamente distintos mundos sociales que proponen sus propios valores morales, su propia modalidad de comportamiento posible y correcto, incluso esta vacía universalidad le es vedada. La universalidad de los valores morales se ve refutada en la cotidianidad de las postrimerías del siglo XX. Basta leer la prensa diaria o escuchar las noticias en la radio o televisión para comprobar que cualquier valor moral no sólo no es universalmente compartido, sino que es deliberadamente violado.

Este es el momento en que el moralista se echa las manos a la cabeza y grita: ¡eso no puede ser! ¡de esa manera podrían legitimarse comportamientos abyectos! ¡eso es relativismo! ¡pecado mortal! No hay motivo alguno para rasgarse las vestiduras, el hecho de que no haya justificación epistemológica para la universalidad de los valores morales, tan sólo implica que tales valores no son efectivamente universales, constitutivamente hablando, pero ello no es óbice para que su universalidad pueda ser enunciada propedéuticamente desde la ética, como alcance de sus pretensiones de validez. Los valores morales pueden proponerse como universales, a sabiendas de que no lo son de hecho, como proclamación de su requerimiento en el comportamiento colectivo. Pero, para ello, es

---

(17) La *realidad establecida* es aquella cuya justificación epistemológica se encuentra en los *usos-convencionales*. Véase *Crítica de la realidad establecida*. Cap. VIII, especialmente §47.

preciso reconocer previamente que tal universalidad no puede fundamentarse, como si por naturaleza estuviésemos obligados a reconocerlos, como si no tuvieran que ver con nuestras convenciones y convicciones. Sólo de esta manera podemos defender nuestras opciones para el comportamiento colectivo, nuestros valores morales; aunque a veces el convencimiento que los acompaña nos traiciona e impulsa a convertir artificialmente en universal, lo que simplemente requiere, por su condición, de una universal validación. Debe evitarse, pues, confundir el propósito universalista de los valores morales, de naturaleza ética y que los caracteriza como tales, con su efectiva universalidad, que es como tal epistemológicamente cuestionable y refutable.

El reconocimiento, explícito o implícito, de la diversidad valorativa y de la imposibilidad de una fundamentación última de la moralidad, añadido a la necesidad de encontrar un código deontológico universal, ha llevado a la búsqueda de vías alternativas para sustentar con carácter de universalidad unos mínimos valores morales, cuya aportación más decisiva arranca con la publicación de los *Derechos del hombre* de Thomas Paine, alcanzando, por el momento, a la Declaración Universal de los Derechos Humanos en el seno de las Naciones Unidas. Su especial importancia radica en haber conseguido establecer universalmente unas convenciones mínimas sobre moralidad, aun cuando no sean universalmente respetadas hasta el momento.

Paralelamente se han sucedido una serie de intentos de fundamentar la moralidad, que abandonan, no sólo una concepción normativa de la ética, sino también toda pretensión de asentarla sobre determinaciones axiológicas concretas, en favor de una consideración general sobre

sus posibilidades dinámicas de variación valorativa, ya no se trata de determinar cuáles son los valores morales, sino cómo debe actuarse, cuál es el criterio de valoración. Entre las distintas opciones inscribibles en este apartado mencionaré tan sólo aquellas que creo más importantes:

1ª) *Transvalorativa*.- De inspiración nietzschana, trata de erradicar la dependencia de los valores morales con los usos-convencionales, sustituyéndolos por la autoafirmación creativa, generadora de nuevos valores, determinados exclusivamente por la mudadiza voluntad de poder.

2ª) *Fenomenológico-descriptiva*.- De inspiración husserliana y scheleriana fundamentaría la moralidad en la descripción genética de los valores.

3ª) *Utilitarista*.- Siguiendo la tendencia iniciada por Helvetius, Bentham y Stuart Mill, sería la utilidad la que determinaría el valor, medido según el criterio de la felicidad para el mayor número.

4ª) *Pragmático-consensual*.- En la recuperación de la antigua y denostada noción del consenso regulador por Habermas y Apel, aplicada ahora al reducido contexto de los mundos sociales, puede encontrarse un criterio pragmático de resolución valorativa.

5ª) *Epistemológico-constitutiva*.- Otra opción vendría dada por el intento de fundamentar la moralidad en sus condiciones constitutivas, en tanto éstas son universales e independientes de las determinaciones axiológicas concretas; que yo sepa, esta última opción carece estrictamente de precedente, aunque conserva cierto parentesco con la concepción fenomenológico-descriptiva, y podemos encontrar una aproximación en el imperativo categórico kantiano.

Las cuatro primeras opciones contienen posiciones éticamente justificables y legítimamente utilizables en la

búsqueda de un criterio de fundamentación de la moralidad; sin embargo, son todas ellas epistemológicamente cuestionables. No ocurre así con la última alternativa propuesta, la cual, aunque no ofrece una fundamentación epistemológica de la moralidad, que queda fuera de su alcance, permite sentar las bases de la moralidad sobre criterios universales. Entiéndase bien, los valores siguen siendo universales tan sólo en su propósito, la universalidad en la que se asientan es meramente epistemológica, como condición constitutiva del mundo vivido, pero no en tanto que valor; esto es, se da un fundamento universal a la regulación de la valoración, pero no se convierte a ésta en universal de facto. Desarrollaré brevemente esta concepción epistemológico-constitutiva:

No se trata de construir una nueva moralidad, sino el edificio en que ésta habite; esto es, de establecer sus límites desde sus condiciones constitutivas. A los límites así hallados los denominaremos *Imperativos de toda moralidad*. Entiéndase bien, no se trata de que sean condiciones inevitables de cualquier moralidad, sino que son imperativos en tanto que límites constitutivos de la moralidad.

El principal *imperativo de toda moralidad* es el que denominaremos *imperativo de libertad*, y podría definirse de la siguiente manera: “Sea cual sea el *mundo vivido*, sea cual sea la actuación del *centro de referencia* en él, siempre hay alguna orientación hacia la acción”, en otras palabras, “cada cual quiere hacer lo que desea hacer”. Siempre queremos actuar de alguna manera, aunque esta actuación sea estarnos quietos o, finalmente, actuemos en contra de nuestro propio deseo. Para comprender, no obstante, el significado de este imperativo de libertad será preciso antes que suprimamos algunos prejuicios comunes: El primero se deriva de la noción de libertad, en tanto ésta es

entendida de múltiples maneras diferentes, algunas incluso contrapuestas (al carecer de soporte en la *realidad efectiva*, las interpretaciones posibles no tienen límite alguno); el imperativo de libertad no es deudor de ninguna de ellas, pues se refiere tan sólo a la condición constitutiva de estar orientados a la acción. En segundo lugar, no debe confundirse tampoco con la noción de libre voluntad, cuya refutación hemos presentado al hilo del problema anterior. A este respecto, por último, es importante distinguir la noción que particularmente tengamos de la libertad, en tanto que determinación axiológica, del *imperativo de libertad*, como condición constitutiva de la moralidad.

Podrían destacarse otros dos imperativos de toda moralidad, pero ambos serían meras condiciones de aquel primero y, por tanto, derivables de éste como tales imperativos. Estos serían: El *imperativo de felicidad*, basado en la búsqueda del placer y rechazo del desplacer (que guía al *imperativo de libertad*) y el *imperativo de vitalidad*, basado en el *darse efectivamente del mundo vivido* (sin el que no sería posible el *imperativo de libertad*). Sin embargo, el *imperativo de libertad*, en tanto que contiene en sí mismo los otros dos como condiciones suyas, se basta por sí sólo para marcar los límites de toda moralidad<sup>18</sup>.

---

(18) Este imperativo de moralidad podría ser propuesto como principio de organización política, su armonización residiría en la mutua limitación, que en su día ya propuso Stuart Mill. Sobre este pilar podría asentarse un nuevo modelo organizativo de la sociedad que no implicase una ruptura, sino una evolución transitada desde las actuales democracias formales. Erramun Gametxo lo ha definido con gran precisión como *Logocracia* (Aunque su desafortunada exposición refuta en éste punto a sí misma, circunstancia a la que no es ajena una cierta ingenuidad política de su autor, que sin embargo, no deberá oscurecer el merecido reconocimiento). Pero todo esto son temas para tratar en otro lugar.

## APÉNDICE:

*En torno a una revisión crítica de  
la epojé escéptica radical o de la  
necesidad de una revolución en  
la Epistemología*



## APÉNDICE:

### «En torno a una revisión crítica de la epojé escéptica radical»\*

---

“Una investigación epistemológica, que seriamente pretenda ser científica, tiene que satisfacer el principio de la falta de supuestos”<sup>1</sup>. Con estas palabras iniciaba Husserl sus primeras investigaciones fenomenológicas. Con ellas, sin embargo, no introdujo novedad alguna; pues, la ausencia de presupuestos como condición del rigor en la investigación filosófica, era ya “lugar común” desde varios siglos atrás. Sólo así puede explicarse el hecho de que haya sido hecha explícita por autores tan dispares como Descartes<sup>2</sup>, Diderot<sup>3</sup>, Hegel<sup>4</sup> u Ortega<sup>5</sup>. Llegando a considerar, este último, a aquella como el “barómetro que mide la presión filosófica”<sup>6</sup>, lo que hace de la duda metódica la nativa condición de la filosofía misma<sup>7</sup>.

La necesidad de proceder sin supuestos encuentra su obvia justificación en las deficiencias del proceder opuesto, cuyas investigaciones nunca podrán alcanzar nada que no haya sido previamente condicionado por los prejuicios

---

(\*) Pronunciada en Peñíscola, en el contexto de la *III Semana Española de Fenomenología*, en 1992.

1. Husserl, *Investigaciones lógicas*. Alianza Editorial, 1982, 1985, p. 227. “Introducción a las Investigaciones para la fenomenología y teoría del conocimiento”. § 7.

2. Descartes, *Los principios de la filosofía*. en *Obras Escogidas*. Editorial Charcas, 1980, I. AT VIII, 5. p. 313.

3. Diderot, *Pensamientos filosóficos*, E. Sarpe, 1984, XXXI.

4. Hegel, *Lógica*, Ediciones Orbis, 1984, XLI, p. 72.

5. Ortega, *Investigaciones psicológicas*, Alianza Editorial, 1979, 1981, IV. p. 57, 263.

6. Ortega, *La idea de principio en Leibniz*, Alianza Editorial, 1979, § 27. p. 260.

7. Ortega, *¿Qué es filosofía?*, Alianza Editorial, 1980, 1988, VII. p.127. y *La idea de principio en Leibniz*, op. cit. § 27. p.265

en concurso. Una teoría “con supuestos” es siempre un edificio sin cimientos, tembloroso y débil. De ahí que Husserl reclame “la absoluta exención de prejuicios”<sup>8</sup>, para lo cual resulta inevitable empezar con una suerte de epojé escéptica radical<sup>9</sup>, que ponga en duda el universo de todas sus convicciones anteriores. Tal es el camino cartesiano que el propio Husserl sigue desde Ideas<sup>10</sup> y que le lleva a considerar la posibilidad de denominar neocartesianismo a la fenomenología<sup>11</sup>.

Descartes fue pionero en la instrumentalización de esta epojé radical, por medio de la cual alcanza la certeza absoluta resumida en la sentencia “Pienso, luego soy”<sup>12</sup>. Por pensamiento entiende “todo lo que está en nosotros de modo tal, que somos inmediatamente conscientes de ello”<sup>13</sup> y de ello deduce que si indubitadamente hay pensamiento tiene que haber algo que piensa, o sea, yo<sup>14</sup>. El asunto se complica cuando, no satisfecho, se pregunta por qué sea ese yo y llega a la conclusión de que el yo es “una cosa que piensa”<sup>15</sup>; esto es, una sustancia<sup>16</sup>, a la que no duda en identificar como alma<sup>17</sup>. A partir de este punto

---

8. Husserl, *Meditaciones cartesianas*, Editorial Tecnos, 1986, § 15. p. 50.

9. Husserl, *La crisis de las ciencias europeas*, Editorial Crítica, 1991, § 17. p. 79.

10. *Ibid.* § 43. p. 163.

11. Husserl, *Meditaciones cartesianas*. op. cit. § 1. p. 3.

12. Descartes, *Discurso del método*, Ediciones Alfaguara, 1981, IV; AT-VI, 32, p. 25.

13. Descartes, “Razones que prueban la existencia de Dios y la distinción que media entre el espíritu y el cuerpo humano, dispuestas a la manera geométrica” I en *Meditaciones Metafísicas*. Ediciones Alfaguara, 1977, p. 129.

14. Descartes, *Discurso del método*, op. cit. IV, AT-VI, 32. p. 25 y *Meditaciones Metafísicas*, op. cit. II. p. 24. Para Descartes es imposible dudar de que yo soy; pues -dirá- aún suponiendo que haya un ser engañador todopoderoso que emplea toda su industria en burlarme, no cabe duda que si me engaña es que soy (Ibid). Si bien lo que veo puede no ser cierto “lo que no puede ser es que cuando veo o pienso que veo ese yo, que tal piensa, no sea nada” (Ibid, p. 30).

15. Descartes, *Meditaciones metafísicas*, op. cit. II. p. 26.

16. Descartes, “Razones que prueban la existencia de Dios y la distinción que media entre el espíritu y el cuerpo humano, dispuestas a la manera geométrica”. VI, en *Meditaciones metafísicas*. op. cit. p. 130.

los deslices se suceden: sólo Dios puede garantizar la certeza de lo encontrado hasta ahora<sup>18</sup>, y sólo en él pueden encontrarse garantías de la existencia del mundo<sup>19</sup>.

Husserl recriminará a Descartes no haber sometido todos sus prejuicios a la epojé<sup>20</sup>. Al margen de todas las cuestiones relativas a la demostración de la existencia de Dios y al papel de éste como garante de la certeza y de la existencia del mundo exterior, que hacen de la epistemología cartesiana una teoría esencialmente religiosa<sup>21</sup>, sus *Meditaciones* han sido seriamente discutidas desde sus orígenes hasta nuestros días. De este modo, Husserl encuentra absurdo que identificara al yo con el alma, siendo esta una mera abstracción sin sentido alguno en la epojé<sup>22</sup>, coincidiendo en esto con alguna de las críticas recogidas por Mersenne<sup>23</sup> y las hechas por Hobbes<sup>24</sup>. Pero, el creador de la fenomenología, encuentra aún más funesto el paso previo, por el cual Descartes convierte el ego en substancia<sup>25</sup>, en virtud de su vieja creencia en las categorías de la

17. Descartes, *Discurso del método*, op. cit. IV. AT-VI, 33. p. 25.

18. Ibid 39. Hasta tal punto es, para Descartes, Dios garante de la certeza que llega a decir, en respuesta a una objeción de Hobbes, que un ateo jamás podía llegar a estar seguro de sus certezas (“Respuestas a las objeciones de Hobbes” en *Meditaciones metafísicas*. op. cit. p. 159).

19. Ibid, 40.

20. Husserl, *La crisis de las ciencias europeas*. op. cit. § 18. p. 82.

21. Popper, “Sobre las fuentes del conocimiento y de la ignorancia”, en *Conjeturas y refutaciones*. Editorial Paidós, 1983, p. 37.

22. Husserl, *La crisis de las ciencias europeas*. op. cit. § 18. p. 83-84.

23. “Objeciones recogidas de teólogos y filósofos por Mersenne” en *Meditaciones metafísicas*. op. cit. p. 107. Al ser desafiado a probar que, por ejemplo, un cuerpo no puede pensar, Descartes no duda en acudir a la lección bien aprendida de la distinción entre cuerpo y alma.

24. Hobbes “Terceras objeciones a las meditaciones metafísicas de Descartes” en *Meditaciones metafísicas*. op. cit. p. 146. A la identificación cartesiana del yo con el alma, Hobbes opone: “no me parecen buenos razonamientos los siguientes: soy pensante, luego soy pensamiento; soy inteligente, luego soy un intelecto. Pues de la misma manera podría decir: soy paseante, luego soy un paseo”,

ontología griega. Tal desliz ya había sido detectado por Kant<sup>26</sup> y sucesivamente denunciado por autores de la talla de Nietzsche<sup>27</sup>, Ortega<sup>28</sup>, o Russell<sup>29</sup>.

No obstante, estas no han sido, ni mucho menos, las únicas críticas vertidas sobre el procedimiento cartesiano. Así, para Nietzsche, en la certeza del “yo pienso” se comete la puerilidad de confundir claridad con verdad<sup>30</sup>; para Leibniz, es igualmente cierto que yo pienso que el hecho de que estas o esas cosas son pensadas por mí<sup>31</sup>; o, para Arnauld, Descartes habría tomado de San Agustín la demostración de la existencia del yo<sup>32</sup>. De un modo más profundo ha sido criticada la supuesta certeza de la existencia e identidad del yo<sup>33</sup>. Hume fue el primero, de que tengamos constancia, en hacer esta reserva al afirmar que no tenemos idea alguna del yo<sup>34</sup> y que en él no existe tal principio<sup>35</sup>. Nietzsche fue algo más lejos al sostener que el sujeto no nos es dado, sino añadido<sup>36</sup>, de modo que jamás

---

25. Husserl, *Meditaciones cartesianas*. op. cit. § 10. p. 34.

26. Kant, *Crítica de la razón pura*. Ediciones Alfaguara, 1978, 1984, B. 407.

27. Nietzsche, *Voluntad de poderío*, Edaf Ediciones, 1981, III. § 479.

28. Ortega, *¿Qué es filosofía?* op. cit. IX. p. 161.

29. B. Russell, *Fundamentos de filosofía*, Plaza & Janes Editores, 1985, XVI. p. 330-1.

30. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*. Alianza Editorial, 1983, § 16.

31. Leibniz, “Advertencias a la parte general de los principios de Descartes”. en *Escritos Filosóficos*, Editorial Charcas, 1982, GP. IV, 357. p. 417.

32. Arnauld, “Cuartas objeciones” en *Meditaciones metafísicas*. op. cit. p. 162.

33. A este respecto también parece haber habido algunas objeciones por parte de los escépticos, a juzgar por la defensa de Descartes que Spinoza realiza frente aquellos (Spinoza, *Tratado de la reforma del entendimiento*, Alianza Editorial, 1988, § 47. p. 93).

34. D. Hume, *Tratado de la naturaleza humana*. Editora Nacional, 1984, 251.

35. Ibid, 252. Algo más adelante añade: “La mente es una especie de teatro en el que distintas percepciones se presentan de forma sucesiva(...). La comparación del teatro no debe confundirnos: son solamente las percepciones las que constituyen la mente, de modo que no tenemos ni la noción más remota del lugar en que se representan esas escenas, ni tampoco de los materiales de que están compuestas” (Ibid, 253),

36. Nietzsche, *Voluntad de poderío*, op. cit. § 476.

podrá justificarse la existencia de un yo<sup>37</sup>, porque se trata de una ficción<sup>38</sup>, fruto de nuestra creencia en los presupuestos básicos del lenguaje<sup>39</sup>. Nuestro mundo interior — añadirá — también es fenómeno<sup>40</sup>.

De la mano de las críticas a la demostración de la existencia e identidad del yo surgen aquellas otras que sostienen que el pensamiento no necesita de nada para existir, pues — afirma Ortega — de lo contrario no podría aceptar como válida la primera parte: “pienso”<sup>41</sup>. De modo semejante se pronuncian Ayer: De “hay un pensamiento ahora” no se sigue “yo existo”<sup>42</sup> y Russell<sup>43</sup>. Kant, temiendo tal vez estas argumentaciones<sup>44</sup>, se apresuró a aseverar que no podía considerar su existencia como deducida de la proposición “yo pienso”, sino que esta era idéntica con respecto de ella<sup>45</sup>. Para Nietzsche, igualmente, carece de legitimidad hablar de un yo como origen de “mis” pensamientos<sup>46</sup>. Habríamos de decir “ello piensa”, pero incluso decir “ello piensa” es ya decir demasiado ya que contiene una interpretación del proceso y no forma parte del mismo<sup>47</sup>. En definitiva, “no puede preguntarse quien es el que interpreta, pues el interpretar mismo sólo tiene existencia en cuanto a efecto no en cuanto a ser”<sup>48</sup>. La presuposición

---

37. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, op. cit. § 19.

38. Nietzsche, *Voluntad de poderío*, op. cit. § 480.

39. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo*. Alianza Editorial, 1973, 1982, “La razón en la filosofía”. § 5.

40. Nietzsche, *Voluntad de poderío*. op. cit. § 471.

41. Ortega, *¿Qué es filosofía?* op. cit. VIII. p. 164-65.

42. Ayer, *Lenguaje, verdad y lógica*, Ediciones Orbis, 1984, II. p. 53. A esto añade: “Por simple deducción de lo que es inmediatamente dado no podemos avanzar ni un paso” (Ibid).

43. Russell, *Fundamentos de filosofía*, op. cit. XVI. p. 352.

44. O tal vez conociendo unas objeciones semejantes recogidas por Mersenne (*Meditaciones metafísicas*. op. cit. p. 315).

45. Kant, *Crítica de la razón pura*. op. cit. B. 422.

46. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*. op. cit. § 16,

47. Ibid. § 19.

del yo se reduce a la necesidad de contar con una interpretación detrás de la interpretación<sup>49</sup>.

Sólo el pensar parece haber quedado libre de las iras de los detractores del cartesianismo; pero ni siquiera esto están dispuestos a concederle. Según una de las críticas recogidas por Mersenne, para estar seguro de que se piensa es preciso saber previamente cual es la naturaleza del pensamiento<sup>50</sup>. En términos parecidos se expresan Nietzsche<sup>51</sup> y Russell<sup>52</sup>. En otro sentido, Watson sostiene que no existe cosa alguna a la que pueda llamarse pensamiento<sup>53</sup>. Desmenuzado de este modo el cuerpo doctrinal de la epistemología de Descartes, las miradas se ciñen ahora sobre el proceso mismo, cuestionándose la necesidad de practicar una epojé semejante, siendo el caso de que esta misma epojé escéptica radical ha sido ejercitada por no pocos de sus críticos en el cumplimiento de su labor como tales.

Al lado de meras cuestiones de procedimiento, como las consideraciones de Leibniz<sup>54</sup> y Gassendi<sup>55</sup> sobre la inconveniencia de tomar lo dudoso como falso<sup>56</sup>, se suscitan problemas de fondo que afectan a la línea de flotación del procedimiento cartesiano. Leibniz considera un error

---

48. Nietzsche, *Voluntad de poderío*. § 549.

49. *Ibid.* § 476.

50. "Sextas objeciones recogidas por Mersenne" en *Meditaciones metafísicas*. op. cit. p. 315.

51. Nietzsche, *Voluntad de poderío*, op. cit. § 472 y *Más allá del bien y del mal*, op. cit. § 16,

52. Russell, *Fundamentos de filosofía*, op. cit. XVI, p. 352.

53. *Ibid.* p. 349.

54. Leibniz, "Advertencia a la parte general de los principios de Descartes". op. cit. GP IV, 356.

55. Gassendi, "Quintas objeciones a las Meditaciones de Descartes" en *Meditaciones metafísicas*. op. cit. p. 208.

56. Descartes había resuelto en considerar como falso todo aquello en lo que pudiera imaginar la más pequeña duda (Descartes, *Discurso del método*, op. cit. IV AT-VI, 31).

partir de una epojé tan radical, pues estima que ninguna ciencia puede avanzar en este sentido<sup>57</sup>. Schopenhauer, más drástico, considera una farsa el procedimiento filosófico caracterizado en la ausencia de presupuestos, “porque siempre hay que reconocer algo como dado para partir de ello”<sup>58</sup>. Para Russell lo más extraño, y que en mayor medida quiebra los ánimos de quien busca emprender este camino, es que el mundo reconstruido a partir de la epojé es muy semejante al que se creyera con anterioridad a la misma<sup>59</sup>. Por esto mismo, dirá Nietzsche, por el camino de Descartes no se llega nunca a una certidumbre absoluta, sino, en el mejor de los casos a una creencia muy pronunciada<sup>60</sup>.

Este era, aproximadamente, el panorama teórico en el momento en que Husserl decide reiniciar el camino cartesiano<sup>61</sup>, comenzando por rechazar el contenido doctrinal del mismo<sup>62</sup>. Tras asentar los modos de la evidencia<sup>63</sup>, la epojé husserliana se inicia con la desconexión o “puesta entre paréntesis” del mundo de la actitud natural<sup>64</sup> que es recuperado en tanto que fenómeno<sup>65</sup>, y a la que habrá de acompañar igualmente la desconexión de la existencia de Dios<sup>66</sup>. Este es el momento en que me gano a

---

57. Leibniz, “Advertencia a la parte general de los principios de Descartes”, op. cit. GP-IV, 354.

58. Schopenhauer, *El amor, las mujeres y la muerte*, Edaf Ediciones, 1984, “Algunos opúsculos” III, & 27.

59. Russell, *Fundamentos de filosofía*, op. cit. XVI. p. 349.

60. Nietzsche, *Voluntad de poderío*, op. cit. § 479.

61. Si Husserl ignoraba las críticas principales al cartesianismo (como las aquí recogidas) o simplemente las desestimó es algo muy difícil de concretar.

62. Husserl, *Meditaciones cartesianas*, op. cit. § 1. p. 3.

63. Ibid. § 55-6. A mi juicio Husserl abusa innecesariamente de la noción de evidencia, deslizando en sus definiciones algún que otro supuesto y dotándola de una lamentable aureola mística.

64. Ibid. § 5.

65. Ibid. § 8.

66. Husserl, *Ideas*, Fondo de Cultura Económica, 1985, § 58. Diríase que con este

mi mismo como ego puro con la corriente pura de mis cogitaciones<sup>67</sup>. De este modo, el ser del ego puro<sup>68</sup> y sus cogitaciones precede al ser natural del mundo<sup>69</sup>. El ego puro nace de la consideración del yo como algo idéntico en la corriente de las vivencias<sup>70</sup>, inspirado inequívocamente en el yo de la apercepción kantiana, según la cual “el yo pienso tiene que poder acompañar todas mis representaciones”<sup>71</sup>, este residuo de la desconexión fenomenológica del mundo y de la subjetividad empírica inherente a éste, tiene la condición de ser una trascendencia en la inmanencia<sup>72</sup>. El yo que efectúa la epojé queda, de este modo, excluido de ésta por principio<sup>73</sup>.

La epojé husserliana, pese a superar muchos de los más importantes prejuicios del cartesianismo, se aleja cada vez más del propósito teórico para el que fue concebida, alejamiento al que no son ajenas importantes incongruencias en el seno de la propia fenomenología. Husserl encuentra una evidencia apodíctica en el Ego al que llegamos por medio de la reducción trascendental<sup>74</sup>, lo cual deriva de su propia necesidad en cuanto ejecutor de la misma<sup>75</sup>. Sin embargo, en *Investigaciones lógicas con-*

---

gesto quiere “curarse en salud” de los viejos excesos del cartesianismo.

67. Husserl, *Meditaciones cartesianas*. op. cit. § 8. p. 29.

68. Esto le da pie a Sartre para afirmar que hemos encontrado un ser que escapa al conocimiento y que lo funda (Sartre, *El ser y la nada*, Alianza Editorial, 1984, IV, p. 26-27), lo que le llevará a invertir la sentencia cartesiana: existo, luego pienso.

69. Husserl, *Meditaciones cartesianas*, op. cit. § 8. p. 29-30.

70. Husserl, *Ideas*, op. cit. § 57. p. 132.

71. Kant, *Crítica de la razón pura*. op. cit. B 132. El carácter propio de la apercepción kantiana queda perfectamente concretado en este otro fragmento: “en la originaria unidad sintética de apercepción tengo, en cambio, conciencia, no de como me manifiesto ni de como soy en mi mismo, sino simplemente de que soy”. (Ibid. B 157).

72. Husserl, *Ideas*, op. cit. § 57. p. 133.

73. Husserl, *La crisis de las ciencias europeas*. op. cit. § 17. p. 81.

74. Husserl, *Meditaciones cartesianas*, op. cit. § 9. p.31.

75. Husserl, *La crisis de las ciencias europeas*, op. cit. § 17. p. 79.

fesaba no haber logrado encontrar de ninguna manera ese yo primitivo, siendo tan sólo el yo empírico lo que era capaz de notar o percibir<sup>76</sup>. ¿Cómo es posible entonces, que se atreva a considerar como evidencia apodíctica aquello para lo cual precisó un entrenamiento<sup>77</sup> de más de diez años<sup>78</sup>, cuando él mismo definió la evidencia apodíctica como aquella que excluye de antemano toda duda imaginable<sup>79</sup>?. Tal vez si la epojé hubiese alcanzado también al yo no se hubiese visto en la paradoja de justificar una autoconstitución del ego como existente<sup>80</sup>, si aquella hubiese alcanzado a las esencias no hubiese perdido el tiempo y la orientación buscándolas o si hubiese dudado de su ingenua concepción de la verdad de los Prolegómenos<sup>81</sup> no tendríamos que reunirnos en un lugar apartado para tratar de fenomenología. Tal vez, sólo tal vez, pero seguro que de haber sido así no nos parecería ahora tan ingenua la concepción del yo fenomenológico como espectador desinteresado<sup>82</sup>.

---

76. Husserl, *Investigaciones lógicas*, op. cit. "investigación quinta" § 8.

77. La importancia del entrenamiento en la investigación teórica ha sido adecuadamente descrita, no sin ciertas dosis de ironía, por Feyerabend: "Al igual que un perrillo amaestrado obedecerá a su amo sin importar lo confuso que él mismo esté(...), del mismo modo un racionalista amaestrado será obediente a la imagen mental de su amo, se conformará a los criterios de argumentación que ha aprendido(...) y será completamente incapaz de darse cuenta de que aquello que él considera como «la voz de la razón» no es sino un post-efecto causal del entrenamiento que ha recibido". Feyerabend, *Tratado contra el método*. Editorial Tecnos, 1981, p. 9.

78. Es posible que, después de todo, Wittgenstein tenga razón y "en el fundamento de la creencia bien fundamentada, se encuentre la creencia sin fundamentos". Wittgenstein, *Sobre la certeza*. Editorial Gedisa, 1991, § 253.

79. Husserl, *Meditaciones cartesianas*. op. cit. § 6. p. 22.

80. *Ibid.* § 31. p. 88.

81. Husserl, *Investigaciones lógicas*, op. cit. "Prolegómenos §§ 36-37. La argumentación empleada para justificar esta determinada noción de "verdad" es en su estructura y condiciones muy semejante a la del argumento ontológico para la demostración de la existencia de Dios (San Anselmo, *Proslogion*, Editorial Aguilar, 1984, cap. II y III) y puede resumirse en una sola aserción: "la verdad existe por definición", (y por supuesto es única).

Las críticas a esta nueva instrumentalización del procedimiento cartesiano no se hicieron esperar, abarcando aspectos tan dispares como el culto a las verdades intemporales<sup>83</sup>, el criterio de evidencia, la escolástica escisión entre esencia y existencia o la falta de radicalidad en la aplicación de la epojé. La evidencia ha sido considerada a menudo como principio engañoso y vacío que en el fondo equivale a decir: “todo aquello de lo que estoy claramente convencido es verdad”<sup>84</sup>; otros, como Kolakowski, la encuentran tan incomunicable como una experiencia mística<sup>85</sup>. Por lo que respecta a las esencias, Hobbes ya le había recordado a Descartes que la esencia sin la existencia es una ficción<sup>86</sup>, fruto, quizás, de una mala utilización de la distinción escolástica<sup>87</sup>. Ahora es Adorno quien le recuerda a Husserl que la esencia no puede prescindir de la relación con la existencia<sup>88</sup> y, por tanto, que no es posible hablar de fenómenos sin existencia<sup>89</sup>; para aquél, Husserl habría creído ingenuamente en la ontología escolástica<sup>90</sup>. Su crítica se radicaliza al afirmar que la epojé fenomenológica es ficticia<sup>91</sup>: “El mundo entre

---

82. Husserl, *Meditaciones cartesianas*. op. cit. § 15. p. 49.

83. J. Piaget, *Sabiduría e ilusiones de la filosofía*. Nexos, 1988, p. 120.

84. Peirce, *El hombre, un signo*. Editorial Crítica, 1988, p. 89.

85. Kolakowski, *Husserl y la búsqueda de la certeza*. Alianza Editorial, 1977, 1983, p. 28.

86. Hobbes, “Terceras objeciones a las meditaciones metafísicas de Descartes” en *Meditaciones metafísicas*. op. cit. p. 157.

87. No hay que olvidar que la razón última de la distinción escolástica entre esencia y existencia se encontraba en Dios. Quizá aquí Husserl debería haber asumido una prudencia semejante a Popper, quien no encontrando razón alguna para que el científico deba presuponer que se dan tales esencias, prefirió dejarlas a un margen (Popper, “Tres concepciones sobre el conocimiento humano” en *Conjeturas y refutaciones*, op. cit. p. 139). A lo que habría que añadir que Popper no está practicando ningún género de epojé.

88. Adorno, *Sobre la metacritica de la teoría del conocimiento*. Editorial Planeta-De Agostini, 1985, p. 282.

89. *Ibid.* p. 17.

90. *Ibid.* p. 48 y p. 235.

comillas es una tautología del mundo existente<sup>92</sup>; con ello se consagra y justifica a lo meramente existente como esencial y necesario<sup>93</sup>.

El aspecto de la epojé fenomenológica que, sin duda, levantó mayor polémica fue, sin embargo, la noción de conciencia o ego trascendental que Husserl pretende justificar en virtud de su supuesta apodicticidad. Mientras Kolakowski sostiene que no sabemos que es realmente el ego trascendental<sup>94</sup> o Ferrater Mora no encuentra razón alguna para tomarlo como punto de partida<sup>95</sup>, Piaget nos recuerda que el sujeto trascendental es aún un sujeto<sup>96</sup>, con todas las connotaciones que de ello se derivan. Nuevamente Adorno, considera que el yo trascendental fue derivado del empírico por abstracción<sup>97</sup>, no siendo de ninguna manera la experiencia primitiva que reivindica Husserl<sup>98</sup>; la hipostasis ontológica llevada a cabo por éste, al separar el yo del intelecto, convierte en problemático el mero hecho de denominarlo "yo"<sup>99</sup>.

Ortega encontró que la fenomenología cometía en orden microscópico los mismos errores que en orden macroscópico había cometido el viejo idealismo<sup>100</sup> desde Descartes, si bien aquella tenía la ventaja de haber llevado la cuestión a una precisión tal que permitía sorprender el instante en el que la fenomenología escamotea la realidad convirtiéndola en conciencia<sup>101</sup>. Confiesa no haber encon-

---

91. *Ibid.* p. 244.

92. *Ibid.*

93. *Ibid.*

94. Kolakowski, *Husserl y la búsqueda de la certeza*. op. cit. p. 41.

95. J. Ferrater Mora, *Fundamentos de filosofía*. Alianza Editorial, 1985, 1987, p. 16.

96. Piaget, *Sabiduría e ilusiones de la filosofía*. op. cit. p. 121.

97. Adorno, *Sobre la metacritica de la teoría del conocimiento*. op. cit. p. 276.

98. *Ibid.* p. 281.

99. *Ibid.* p. 278.

100. Ortega, "Prólogo para alemanes" en *El tema de nuestro tiempo*. Alianza Editorial, 1981, 1987, p. 55.

trado jamás una conciencia en el sentido de la fenomenología<sup>102</sup>, lo que le lleva a concluir que lejos de ser lo dado ésta es una mera hipótesis, una explicación aventurada, esto es, “una construcción de nuestra divina fantasía”<sup>103</sup>. Pese a su rechazo de la noción de conciencia, Ortega realiza estas críticas desde el corazón mismo de la fenomenología<sup>104</sup>, por lo que tratará de darle un nuevo impulso a ésta, reiniciando una vez más la senda cartesiana de la epojé radical o duda metódica.

Se trata, ante todo, de dudar más radicalmente que Descartes, dudando de que la duda sea pensamiento, de la noción escolástica del existir y de la idea misma tradicional de verdad o lógica<sup>105</sup>; conscientes siempre de que de la duda forman parte integrante los razonamientos que llevaron a ella<sup>106</sup>. Aquello que no tolera la duda, aquello que encontramos al término de este proceso son los datos radicales del universo<sup>107</sup>. Siguiendo la tradición cartesiana, Ortega, encuentra lo indubitable en la duda misma; “para dudar de todo tengo que no dudar de que dudo”<sup>108</sup>. El error de Descartes y Husserl fue el suponer la duda como

101. Ibid. p. 59.

102. Ortega, “Vida como ejecución” en *¿Qué es conocimiento?*. Alianza Editorial, 1984, p. 60. Esto no es del todo correcto ya que pueden encontrarse textos en los que, bajo influencia husserliana, sostiene una concepción muy semejante. vg. Ortega, “Las dos grandes metáforas” *El espectador IV. Obras completas*. Alianza Editorial, II, p. 396.

103. Ortega, “Prólogo para alemanes”, en *El tema de nuestro tiempo*, op. cit. p.60

104. Es un tema polémico el de las vinculaciones de Ortega con la fenomenología; no obstante, creo que puede afirmarse sin reservas que Ortega se instaló en la fenomenología husserliana entre 1913 y 1928 y que el posterior distanciamiento de Husserl en algunos aspectos como el de la conciencia, no lo alejó excesivamente en lo que a intereses y procedimientos se refiere, de la indagación fenomenológica.

105. Ortega, *La razón histórica*. Lisboa 1944, en *Sobre la razón histórica*, Alianza Editorial, 1979, 1983, IV. p. 196.

106. Ortega, “La razón histórica. Buenos Aires”, 1940. III. En *Sobre la razón histórica*. op. cit. p. 65.

107. Ortega, *¿Qué es filosofía?* op. cit. VII. p. 115.

108. Ibid. p. 121.

pensamiento<sup>109</sup>; frente a aquellos ésta es presencia de la realidad<sup>110</sup>. La razón por la que los cartesianos han dudado de la realidad que ven pero no de su ver se basa en la creencia, nunca justificada, de que la realidad tiene que consistir en serlo, en absoluto, independiente de nosotros<sup>111</sup>. La existencia absoluta de la duda complica la de una realidad previa en la cual aquella se produce: mi vida<sup>112</sup>. Yo y mundo son mutuamente trascendentes en su coexistencia, pero ambos son inmanentes a la realidad absoluta que es mi vida<sup>113</sup>.

Los esfuerzos de Ortega por recuperar las virtudes de una epojé radical no evitaron el descrédito en que ésta ha caído, especialmente durante el último medio siglo. Ya Adorno había advertido que la duda metódica desbarataba sus propios cálculos al prefijarse el objetivo metódico de reextraer nuevamente de sí misma lo que es<sup>114</sup>; dándose el caso de que, siempre que se emprendía este camino, la suspensión del juicio solo servía como preparación para reivindicar científicamente las suposiciones de la conciencia precrítica, en secreta simpatía con el entendimiento humano convencional<sup>115</sup>; objeción que comparten Peirce<sup>116</sup> y Russell<sup>117</sup>. Popper sostiene, en consecuencia, que el conocimiento no puede partir de la nada<sup>118</sup>; pues si comen-

109. Ortega, «vida como ejecución», *¿Qué es conocimiento?*, op. cit. p. 46.

110. Ortega, «La razón histórica». Buenos Aires, 1940. III, en *Sobre la razón histórica*. op. cit. p. 61.

111. Ibid. p. 51.

112. Ortega, «vida como ejecución», *¿Qué es conocimiento?*, op. cit. p. 46.

113. Ortega, *Unas lecciones de metafísica*. Alianza Editorial, 1981, 1986, XIV. p.160

114. Adorno, *Sobre la metacritica de la teoría del conocimiento*. op. cit. p. 21.

115. Ibid.

116. Peirce, *El hombre, un signo*. op. cit. p. 89. "Tal escepticismo inicial es un mero autoengaño y no una duda real. Nadie que siga el método cartesiano se encuentra nunca satisfecho hasta recobrar formalmente todas aquellas creencias que abandonó en la forma".

117. Russell, *Fundamentos de filosofía*, op. cit. XVI. p. 349.

118. Popper, «Sobre las fuentes del conocimiento y de la ignorancia». *Conjeturas y*

zamos desde cero no encuentra razones por las cuales pudiéramos llegar más allá que el hombre de neanderthal<sup>119</sup>. Algo más optimista, Ferrater Mora, considera que obrando de este modo habremos salvado el pensar, pero nada más, la realidad, aquello por lo que nos preguntábamos, habrá quedado irremediabilmente fuera; para volver a ella habremos de retrotraernos al momento anterior al comienzo de la epojé<sup>120</sup>.

Será, no obstante, Wittgenstein, quien, en sus notas póstumas *Sobre la certeza*, termine de apuntalar la imposibilidad del procedimiento cartesiano. Mis convicciones, sostiene este, constituyen un sistema, un edificio<sup>121</sup>, de tal modo que no es posible poner en cuestión la totalidad del mismo sin impedir al mismo tiempo la posibilidad del juicio. ¿Cómo sé que alguien duda?<sup>122</sup>. Quien quisiera dudar de todo no llegaría ni siquiera a dudar<sup>123</sup>, una duda tal no sería duda<sup>124</sup>. Wittgenstein entiende la aparente necesidad de duda sistemática que requiere la búsqueda de fundamentos<sup>125</sup>; pero tal duda sólo es posible después de la creencia<sup>126</sup>, descansando sólo en lo que está fuera de la duda<sup>127</sup>; siendo condición del juicio comenzar sin la duda<sup>128</sup>. Puestos a dudar de todo, ¿por qué no debería dudar también del significado de mis palabras?<sup>129</sup>. Quien

---

refutaciones. op. cit. p. 52.

119. Popper, "Hacia una teoría racional de la tradición" *Conjeturas y refutaciones*. op. cit. p. 166.

120. J. Ferrater Mora, *Fundamentos de filosofía*. op. cit. p. 12.

121. Wittgenstein, *Sobre la certeza*. op. cit. § 102.

122. *Ibid.*, § 127.

123. *Ibid.*, § 115.

124. *Ibid.*, § 450

125. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*. Editorial Crítica, 1988, p. 87.

126. Wittgenstein, *Sobre la certeza*. op. cit. § 160.

127. *Ibid.*, §§ 341, 354 y 519.

128. *Ibid.*, § 150.

129. *Ibid.*, §§ 456 y 369.

no esté seguro de nada tampoco puede estarlo del sentido de sus palabras<sup>130</sup>. Por tanto, no se puede preguntar por el fundamento de los fundamentos<sup>131</sup>.

En esta situación puede decirse que la epojé radical ha perdido cualquier vestigio de la credibilidad científica de que gozó en otras épocas. Sin embargo, este descrédito de la epojé no la hace por ello menos necesaria, ni por lo mismo deja de ser irrenunciable proceder sin supuestos. Lejos del derrotismo que impregna a la denominada postmodernidad, este “revés” ha de servirnos de revulsivo para indagar en la posibilidad de corregir los errores pasados y dotar a la epojé del rigor necesario para que pueda servir de fundamento a una auténtica ciencia fenomenológica.

Unos de los principales errores del cartesianismo, en todas sus manifestaciones, estaba -a mi juicio- en suponer que debía ser absoluta la duda que acompaña a la epojé. Se ha visto claramente los absurdos que esto conlleva: La duda presupone ya un mundo prerreflexivo del que surge, del cual no sólo forman parte la propia duda y las circunstancias que la acompañaron, sino también la existencia del que duda, el lenguaje en que se expresa, el momento científico en que se realiza, aquellos a los que se dirige la investigación etc., a los que la duda no puede alcanzar, pero no por seguros, sino porque contamos con ellos, porque constituyen el suelo necesario desde el cual se instrumentaliza la duda<sup>132</sup>.

El hecho de que hasta el momento no se hayan advertido los diferentes sentidos en que puede darse una creen-

---

130. Ibid, § 114.

131. Wittgenstein, Cf. Gerd Brand, *Los textos fundamentales de L. Wittgenstein*. Alianza Editorial, 1981, § 20.

132. Enrique Timón, *Crítica de la realidad establecida*. Novo Século, 1991, § 10.

cia<sup>133</sup>, ha dado lugar a la mayor parte de estos equívocos. En el curso de mis investigaciones<sup>134</sup> he llegado a constatar que nuestras creencias<sup>135</sup> se dan en, al menos, dos sentidos fundamentales y complementarios: En el primero de ellos, al que denomino sentido práctico<sup>136</sup>, son aquello con lo que contamos, aquello que ya tenemos presente al teorizar y de lo cual, por lo mismo, no podemos dudar; cuando, por el contrario, las atendemos, en tanto que nos ocupamos de ellas, las tenemos en un segundo sentido al que denomino teórico<sup>137</sup>, en el que ya son susceptibles de ser objeto de la duda. De este modo, estamos en situación de comprender por qué fracasó la instrumentalización de la duda absoluta; pues ésta tropezaba siempre con la imposibilidad de dudar del sentido práctico de nuestras creencias, que generalmente se confundía, en virtud de su indubitabilidad, con el suelo firme y seguro que se buscaba<sup>138</sup>. Todo lo cual nos empuja a desterrar definitivamente la duda absoluta del marco de la epojé.

Ahora bien, las necesidad de proceder sin supuestos no precisa, a su vez, de ir precedida por una duda absoluta; lo único que a este respecto puede exigirse de la epojé es que sea universal<sup>139</sup>, que sean desconectadas todas y cada una de nuestras convicciones previas en su sentido

---

133. Influenciados, sin duda, por la popular e ingenua idea de que la verdad ha de ser única y absoluta; idea que ha pervertido las indagaciones sobre el conocimiento hasta márgenes incalculables.

134. Las cuales he hecho públicas, a modo de resumen, en la obra titulada *Crítica de la realidad establecida*. op. cit.

135. Podríamos decir igualmente “presupuestos”.

136. Enrique Timón, *Crítica de la realidad establecida*. op. cit. § 11.

137. *Ibid.*

138. De ahí que se encontrasen indubitables la propia duda o la existencia del dubitante; pues, nos es imposible dejar de contar con ellos.

139. Contrariamente Husserl, que pretende practicar una duda absoluta, rechaza finalmente que este pueda ser universal; pues considera que en caso de abarcar al “yo” tal duda se anularía a si misma (Husserl, *La crisis de las ciencias europeas*, op. cit. § 17 p.81).

teórico, lo cual, con independencia de las limitaciones propias del investigador, siempre será factible<sup>140</sup>. Una vez puesta en práctica una epojé radical de estas características, encontramos que ninguna de nuestras convicciones previas puede resistirse a su aplicación<sup>141</sup> (de no ser así nos resultaría sospechoso); tan sólo en el darse mismo del fenómeno -de la vivencia- podremos encontrar alguna seguridad<sup>142</sup>, que, sin embargo, no podrá abarcar a lo que en aquel se presenta<sup>143</sup>. En este sentido, no puede pretenderse obtener, mediante la epojé, ninguna garantía acerca de la existencia y naturaleza del mundo<sup>144</sup>, cuyo uso ilegítimo a este respecto está a la raíz de su descrédito.

Lo más importante en estos momentos consiste en saber lo que con esta epojé se busca o puede buscarse, para la cual es decisivo descartar primero aquello que, habiendo estado tradicionalmente en el punto de mira de quienes la practicaban, no puede de ninguna manera ser su objeto. De este modo, mediante la epojé radical no podremos obtener seguridad alguna acerca de las determinaciones ontológicas<sup>145</sup>, se refieran éstas al mundo o al sujeto, pues son precisamente aquello de lo que con la epojé nos desprendemos; del mismo modo, tal epojé no puede tener

---

140. Enrique Timón, *Crítica de la realidad establecida*. op. cit. §§ 10 y 11.

141. La posibilidad de plantear la hipótesis de que todo cuanto no sucede sea una ilusión de la que sólo nos daremos cuenta más tarde como plantea Wittgenstein (Wittgenstein, *Sobre la certeza*, op. cit. 658) o la posibilidad indiscartable de que hayamos comenzado a existir hace cinco minutos con todos los recuerdos que ahora poseemos que plantea Russell (B. Russell, *El conocimiento humano*. Taurus Ediciones, 1977, 1983, II, V, p.222), deberían bastar para entender la imposibilidad de que algo quede al margen de la epojé; si aún así fuese insuficiente, siempre nos queda el recurso al genio maligno de Descartes.

142. Enrique Timón, *Crítica de la realidad establecida*. op. cit. § 16.

143. Ibid. §§ 16 y 17.

144. Ibid. § 17. Ferrater Mora añadiría que ni siquiera la necesitamos (Ferrater Mora, *Fundamentos de filosofía*, op. cit. p.12).

145. Incluyendo entre estas las referidas a la existencia, la esencia, los accidentes o cualquiera otras determinaciones.

por objeto la búsqueda de la verdad<sup>146</sup>, ya que esta presupone la validez y es indesligable de la convicción<sup>147</sup>, siendo ésta -la convicción- lo que se ha dejado entre paréntesis. Pero además de resultar ilegítima y falta de rigor la búsqueda de la verdad y de las determinaciones ontológicas, ésta es también absurda, pues son justamente lo que ya tenemos, lo dado en el fenómeno y, por tanto, (en tanto lo ofrecido en éste es siempre relativo a un centro de referencia) aquello de lo que no podemos adquirir una certeza objetiva más allá del mismo<sup>148</sup>. Del mismo modo en que las ciencias físicas no prueban su verdad sino la exactitud de sus cálculos, la ciencia fenomenológica no puede probar su verdad sino la seguridad de sus resulta-

---

146. Husserl, siguiendo la tradición consideraba que la ciencia busca verdades, y además verdades intemporales (Husserl, *Meditaciones cartesianas*. op. cit. § 5. p.18); siendo condición de la verdad el ser única e identificando como escepticismo todo intento contrario; del cual a su vez considera que carece de sentido, ya que niega las condiciones constitutivas de toda teoría (Husserl, “prolegómenos” §§36 y 37. *Investigaciones lógicas*, op. cit. p.115 y ss.). La renuncia a la verdad aquí practicada no debe confundirse con ningún género de escepticismo; sencillamente no es nuestro tema, en nuestra boca sólo sería un supuesto injustificable. Lo que si nos interesa, lo que si es nuestro objeto, es la constitución de la verdad; esto es, por qué creemos algo como verdadero o falso.

147. Aspecto éste, que ya habían puesto de manifiesto Nietzsche (“Sobre las verdades y la mentira en sentido extramoral” *El libro del filósofo*, Taurus Ediciones, 1974, § 177. p.104ss) y Ortega (“Vida como ejecución” *¿Qué es conocimiento?*, op. cit. p.31), y al que acompaña el hecho de que, hasta el momento, nadie haya sido capaz de desligarlos.

148. El hecho de que qué sea o no lo real y en que medida lo sea venga dado — impuesto yo diría — por la vivencia, así como el que no se haya reparado suficientemente en lo que esto implica, se encuentra en el origen de muchas disputas bélicas y en el de la mayoría de las filosóficas. Creer ingenuamente que la realidad es tal cual se nos presenta (frente a lo cual tampoco tenemos alternativas, ya que para nosotros ha de ser la genuina y auténtica realidad), genera con frecuencia intolerancia frente a otros modos de la realidad; siendo el caso que en principio debería haber tantos mundos vividos como individuos y no parece en absoluto probable que dos de ellos sean exactamente iguales. Tiene razón Watzlawick al afirmar que tenemos la ingenuidad de creer que la realidad es tal y como la vemos (Watzlawick, *¿Es real la realidad?*, Editorial Herder, 1979, p.50); pero esta ingenua idea ha llevado a muchos filósofos (y no filósofos) a “navegar contra viento y marea” para tratar de justificarla como absolutamente objetiva.

dos<sup>149</sup>. Siendo el caso, que sólo puede permitirnos indagar con seguridad en los fundamentos constitutivos del mundo vivido en el fenómeno<sup>150</sup>, al margen de toda determinación ontológica; punto éste en el que la seguridad puede alcanzar unos márgenes de precisión tales que nadie podría en justicia negar la condición de ciencia estricta a la fenomenología que así obrase.

Todo ello supone, bajo viejas formas, un modo radicalmente nuevo de investigar en filosofía; ésta necesita despojarse de absolutismos y de creencias ciegas si quiere ser rigurosa. A cada momento que pasa, se hace más necesaria una revolución semejante a la que en las ciencias físicas supuso la teoría de la relatividad<sup>151</sup>.

---

149. Enrique Timón, *Crítica de la realidad establecida*. op. cit. § 2.

150. Ibid. § 20. El constructivismo radical parece haber llegado, a este respecto, a conclusiones semejantes, atendiendo a las palabras de Glaserfeld: "Lo que vivimos y experimentamos, lo que conocemos y llegamos a saber está necesariamente construido con nuestros propios materiales y sólo se puede explicar por manera y forma de construir" (Ernst von Glaserfeld "Introducción al constructivismo radical" *La realidad inventada*. Editorial Gedisa, 1988, p.34,35.

151. Es curioso que esta idea de la necesaria revolución de la filosofía haya sido repetida con tanta insistencia en los últimos tiempos y por filósofos de muy distinta trayectoria como, por ejemplo, Wittgenstein (*Sobre la certeza*. op. cit. § 305), Ortega (*La idea de principio en Leibniz*. op. cit. § 29. p.280) o Kuhn ("Segundos pensamientos sobre paradigmas" op. cit.).





