

SOBRE LOS CAMBIOS DE PERSPECTIVA EN EL CONOCIMIENTO (ABOUT THE CHANGES OF PERSPECTIVE)

LUZ MARINA BARRETO
UNIVERSIDAD CENTRAL DE VENEZUELA
CARACAS, VENEZUELA
lbarret@reacciun.ve

Resumen: El propósito de este artículo es explorar el significado y los alcances de los cambios de perspectiva que a veces ocurren cuando vemos las cosas desde el punto de vista teórico, al producirse un cambio de paradigma en el conocimiento, o, si las vemos desde el uso práctico de la razón, cuando se produce un cambio en la personalidad o una “conversión”. La mera cuestión sobre la posibilidad de un cambio radical de perspectiva es filosófica en un sentido profundo: sugiere la existencia de un campo de conocimiento metafísico que sería “libre” respecto de las proyecciones categoriales específicas y determinaciones que descansan en el sujeto de conocimiento, de manera que sería posible ver las cosas desde un punto de vista radicalmente diferente, uno que no sería posible sino al interior de un paradigma. Mis intuiciones son, en primer lugar, que la pregunta por la naturaleza de los cambios de perspectiva, metafísica como es, es más importante para la epistemología de lo que se ha admitido en la filosofía analítica y, en segundo lugar, que esta pregunta puede ser encarada no necesariamente al interior del marco de referencia de la metafísica, sino desde un concepto amplio de razón. En este sentido, los cambios de perspectiva pueden ser entendidos como una posibilidad que sólo puede hacerse inteligible dentro de una noción unificada de la razón, una concepción que ha sido ignorada por concepciones epistemológicas que acentúan su lado instrumental y que podemos remontar a algunos conceptos de la ontología fenomenológica que han sido re-interpretados a través de la lente de la teoría de la experiencia kantiana. Finalmente, sugiero que si miramos los cambios de perspectiva desde el punto de vista de una concepción unificada de la razón, de ello resulta una teoría del conocimiento mucho más fluida y más ligada al uso práctico de la razón que lo que se admite en las epistemologías analíticas que fueron populares durante el siglo pasado.

Palabras claves: Cambios de perspectiva en contextos teóricos y prácticos, Kuhn, “mundo de la vida” en la fenomenología, fundamentación racional del conocimiento.

Abstract: The purpose of my paper is to explore the meaning and scope of the changes in perspective that occur sometimes either when – viewing things from a theoretical point of view – there is a change of knowledge paradigm or when – viewing things from a practical point of view – there is a change of personality or a ‘conversion’. The very question of the possibility of a radical change in epistemic perspective suggests the existence of a field of knowledge that would be free from specific categorical projections or determinations that depend on the transcendental subject. If that were so then it would be possible sometimes to see things from a radically different point of view, one that would not be available from within a knowledge paradigm. First, I suggest that the question about the nature of changes of epistemic perspective, metaphysical though it is, is more important to epistemology than has been acknowledged by analytic philosophy. Secondly, I suggest that this question need not be tackled within a metaphysical framework but could be approached as a

question about the nature of reason. The intelligibility of changes of epistemic perspective depends on a unified conception of reason; a conception which has been neglected in favor of an emphasis on reason's instrumental side. Finally, I suggest that if we theorize changes of epistemic perspective from the viewpoint of a unified concept of reason then we gain an account of knowledge that would be more fluid and more closely linked to the practical use of reason than is the traditional account that is popular in some analytic philosophy of the last century.

Keywords: Change of perspective in theoretical and practical contexts, Kuhn, "worldview" in phenomenology, rational foundation of knowledge.

0. Introducción. Los cambios espontáneos en la visión del mundo como problema filosófico

El problema de encontrar una perspectiva desde la cual se pudiese trascender un determinado modo de ver las cosas es filosófico en el sentido más genuino. Comporta no sólo uno, sino dos presupuestos de naturaleza filosófica: el primero es que existe una tal perspectiva o un ámbito que es libre respecto de las determinaciones teóricas y prácticas que nos orientan, u ofrecen sus coordenadas, al interior de nuestros modos habituales de relacionarnos con el mundo y conocerlo. El segundo supuesto es que existe una forma de conocimiento o, mejor aún, de reflexión, que es *libre*, libre para desprenderse de nuestros modos habituales, cotidianos, de relación, y para permitirnos navegar, digamos que a la manera de un submarino, ese ámbito trascendente al mundo ordinario.

La imagen del submarino me viene sugerida por la noción que Charles S. Pierce llamaba la "*quididad pura*", un concepto que pretende referirse a un ámbito que es "*real*", puro, en oposición a la realidad constituida por las determinaciones introducidas por un sujeto trascendental. Se trata de una presunción necesaria desde el punto de vista epistemológico, pero como noción metafísica evoca una suerte de abismo insondable que insinúa sus misterios y arroja de vez en cuando sus indicios a la orilla de la playa, apenas una pequeña franja de vinculación posible con el abismo en comparación con las vastas superficies que se perderían en el horizonte. Para la filosofía, esa *quididad pura*, que Kant llama "la cosa en sí" y Heidegger "lo real", es como el inmenso negativo de una noción de conocimiento en la que el sujeto determina o constituye categorialmente la realidad, transformando lo abismal en una esfera objetiva manejable. En la ontología de Heidegger, que evita las metáforas kantianas, las determinaciones de lo real son las distintas formas de relación con un mundo en el que el ser humano se desenvuelve, ante todo, como sujeto práctico.

Desde este esquema, parece relativa y engañosamente fácil entender cómo pudiera producirse un cambio de perspectiva en modos determinados de ver o comprender las cosas. Bastaría retroceder a ese territorio libre y permitir que nuevas formas de conocimiento y comprensión de lo real fuesen colonizadas por nuevas determinaciones. O, tal vez, bastaría con trasladar un esquema de comprensión del mundo a una dimensión de la realidad que permanecía intocada por él, como sucedió, por ejemplo, con la introducción del cálculo estadístico en la física de partículas. Muchas innovaciones fecundas han sido posibles en la ciencia cuando un científico original, reflexionando filosóficamente sobre los conceptos básicos que definen el dominio de objeto de una ciencia, proyecta sobre su objeto una posibilidad de comprensión no atendida por la teoría vigente: Einstein, dice la leyenda, inspirado por su tío relojero, imagina un marco referencial no rígido para entender el concepto de espacio-tiempo; Robert Lucas utiliza la teoría de la elección racional para comprender las transacciones económicas entre individuos; Rudolph Clausius imagina que la energía, como una fuerza universal divina, es una sola y se transforma, dando lugar a la formulación de las leyes de la termodinámica. Y así sucesivamente.

Pero las cosas parecen ser bastante más complicadas. El objeto de este ensayo es interrogarme sobre las dificultades que comporta siquiera pensar cómo son posibles los cambios de perspectiva en el conocimiento. Por ejemplo, no está nada claro que podamos movernos con libertad en un ámbito ontológico básico haciendo abstracción de nuestros modos habituales de comprender el ser. En otras palabras: no podemos relacionarnos cognitivamente con una mera abstracción, con una construcción de carácter filosófico. Así como no hay manera de relacionarse efectivamente con una esfera ontológica indeterminada, cualquier pretensión de la filosofía por considerarse a sí misma como un saber independiente, como una forma de análisis de conceptos básicos que explorase los fundamentos del conocimiento teórico y práctico, parece revelarse como ilusoria. Pero, entonces, surge la pregunta de si y cómo serían posibles los cambios de perspectiva en el conocimiento, los que, por un lado, han sido objeto de discusión como cambios de paradigmas en la epistemología y, por el otro, explicarían los cambios radicales o conversiones en las motivaciones del agente racional. Los problemas cruciales son dos: primero, si es pensable colocarse en una perspectiva que permita trascender el marco conceptual desde donde se comprende algo en el mundo y, segundo, en el caso de que esa perspectiva no exista, lo que es probable, si es posible cambiar de punto de vista desde el interior mismo del marco conceptual que se critica y utilizando las herramientas y categorías de ese mismo marco conceptual. Gilbert Harman, en su *Change in view*, favorece esta explicación al sugerir

que las innovaciones teóricas y los cambios radicales de perspectiva tienen lugar al interior de un marco conceptual organizado como una red de conceptos, en el que una minúscula transformación en un punto de la red puede producir cambios en los otros grupos de conceptos. Este modelo, que Harman llama “coherentista”, contrasta con un modelo fundacionalista, en el que un científico innovador debería colocarse fuera del marco conceptual para cambiar de perspectiva. De acuerdo con Harman, la teoría fundacionalista se encuentra más en línea con nuestras intuiciones de lo que sucede cuando la gente pone en cuestión un marco conceptual, en la medida en que justifica lo que se hace en estas circunstancias, a saber, el poner en duda los conceptos básicos de una teoría. Pero de hecho lo que hacemos se parece más a lo que sugiere una concepción coherentista de las teorías, a saber, que sólo cuando una red de conceptos parece volverse inviable en el sentido de que ya no “encajarían” más, por decirlo así, es cuando es necesario explorar otras constelaciones posibles (cf., en particular, Harman: cap. 4). En este sentido, el modelo fundacionalista sugeriría que tras las teorías existen conceptos más básicos que ya no pueden ser fundamentados, sino simplemente aceptados, mientras que el modelo coherentista imagina más bien una mutua interdependencia de los conceptos de una teoría que sirve a su fundamentación o justificación.

Pero, con esto, no hacemos sino desplazar la pregunta. Porque ¿qué provoca o dispara el poner en duda un marco conceptual o una teoría? La sugerencia de Harman resulta extraña, porque un modelo fundacionalista pareciera explicar *qué* es lo que sucede, mientras que el modelo coherentista explicaría *cómo* sucede. Pero, como veremos más adelante cuando examinemos las sugerencias de Habermas en esta dirección, tampoco un modelo coherentista puede explicar satisfactoriamente el problema.

En las páginas que siguen, me gustaría examinar algunas propuestas de explicación al fenómeno del cambio de perspectiva. Mi punto de partida será la noción fenomenológica de “mundo de la vida”, dado que fue Husserl quien se interrogó de manera más sistemática por las implicaciones de la “crisis de la ciencia europea” en el conocimiento, en la medida en que esa crisis puso en duda el potencial del conocimiento científico para seguir un desarrollo acumulativo y estable. Por otra parte, la noción de mundo de la vida, en la medida en que parece sumergirnos en los fundamentos de nuestras distintas teorías científicas, pareciera ofrecer al mismo tiempo un camino para la crítica radical del conocimiento y la plataforma desde donde innovar y ofrecer modelos y teorías alternativas. Más adelante veremos, sin embargo, que ni el punto de vista ontológico, ni un punto de vista que transforma la reflexión ontológica en una teoría de la racionalidad –como propondría Habermas– ofrecen una

buena explicación a este tipo de fenómeno. Para finalizar, recogeré una propuesta y asomaré un intento de explicación que aspira ser un poco mejor, pero que, de todos modos, abre una serie de preguntas difíciles. En todo caso, mi intención al explorar las dificultades filosóficas de la noción de cambio de perspectiva no es tanto resolver el problema, sino presentarlo en toda su complejidad y asomar nuevas direcciones de análisis.

I. La noción fenomenológica de mundo de la vida como modelo para comprender los cambios de perspectiva

La pregunta sobre cómo son posibles los cambios de perspectiva en el conocimiento fue objeto a finales del siglo XX del análisis, inaugurado por Thomas Kuhn, de la estructura de las revoluciones científicas.

Reflexionando sobre el pensamiento de Thomas Kuhn (en particular, *cf.* Kuhn), Steven Weinberg, un físico teórico y laureado Premio Nóbel por sus aportes al modelo *standard* de partículas por su teoría de la cromodinámica cuántica, declaraba no entender qué significan las revoluciones científicas y si de verdad sirven para explicar el desarrollo de una ciencia. La preocupación de Weinberg concierne las posibilidades de la hipótesis kuhniana para explicar no sólo el carácter acumulativo del conocimiento y la racionalidad del mismo, sino, en definitiva, la confiabilidad de nuestra actitud empirista frente al mundo, es decir, la confiabilidad de las fuentes de nuestra certeza frente a cualquier duda, metódica o no, de carácter metafísico. Weinberg, como muchos de los físicos teóricos contemporáneos, cree que hay que distinguir entre las partes “duras” de una teoría, las ecuaciones matemáticas, y sus partes “blandas”, sus interpretaciones filosóficas e incluso metafísicas posibles (*cf.* Weinberg: 201). Las partes duras ofrecerían los logros permanentes de una teoría, como la ecuación de la gravedad (en donde la fuerza de gravedad es directamente proporcional al producto de sus masas sobre el cuadrado de la distancia), mientras aquello que sea la teoría de la gravedad tuvo que esperar dos siglos para que Einstein le diera una explicación (la teoría de la gravedad es la curvatura del espacio-tiempo, lo cual, por cierto, es una respuesta todavía sujeta a interpretaciones filosóficas posibles).

Pero Kuhn derivó consecuencias mucho más escépticas de su concepción de los saltos epistemológicos. En una conferencia dictada en Padua en 1992 a propósito de los cuatrocientos años de la primera conferencia de Galileo, Kuhn explicaba qué es lo que tenía en mente cuando hablaba de paradigmas científicos. En efecto, Kuhn contó

cómo en 1947, cuando era un joven instructor de física en Harvard, al estudiar el trabajo de física de Aristóteles, se había preguntado:

¿Cómo pudo el característico talento [de Aristóteles] haberle abandonado tan sistemáticamente cuando pasaba al estudio del movimiento y la mecánica? De igual forma, si sus talentos le hubieran abandonado, ¿por qué sus escritos de física se habían tomado tan en serio durante tantos siglos después de su muerte? [...] Repentinamente los fragmentos se ordenaron en mi cabeza de una nueva manera y se pusieron cada uno de ellos en su sitio. Mi mandíbula se descolgó con la sorpresa, porque de repente Aristóteles parecía verdaderamente un buen físico, pero de una clase que nunca habría soñado posible.

Le pregunté a Kuhn qué había entendido repentinamente sobre Aristóteles. No respondió a mi pregunta, pero me escribió para contarme de nuevo lo importante que fue esta experiencia para él:

Lo que fue alterado por mi primera lectura propia de [los escritos sobre física de Aristóteles] fue mi comprensión, no mi evaluación, de lo que lograron. Y lo que hizo de ese cambio una epifanía fue la transformación que efectuó de inmediato en mi comprensión (de nuevo, no en mi evaluación) de la naturaleza del logro científico, más inmediatamente de los logros de Galileo y de Newton.

Más tarde leí la explicación de Kuhn en un artículo de 1977 de que, sin convertirse en un físico aristotélico, por un momento había aprendido a pensar como uno de ellos [...] Esto en apariencia mostró a Kuhn cómo con suficiente esfuerzo es posible adoptar el punto de vista de cualquier científico que uno estudia. (Weinberg: 205-206)

Así pues, parece que lo que Kuhn tenía en mente era que una teoría expresa, ante todo, un *punto de vista*. La idea de que una teoría es un punto de vista parece implicar algo más abarcador que lo sugerido en el esquema anterior, en el que una teoría acotaría una suerte de parcela limitada en la superficie de un abismo incognoscible. Que una teoría expresa un punto de vista parece dar cuenta de una mejor manera, al menos intuitivamente, de lo que se produciría cuando un individuo transforma radicalmente su forma de relacionarse con los demás, justamente durante el tipo de cambio profundo requerido por la motivación moral y la espiritualidad religiosa.

Un ejemplo interesante de este tipo de cambio radical más bien moral o espiritual es explorado por la bella película de Tim Robbins, *Dead Man Walking*, que recrea un caso real. En ella, una religiosa católica es asignada como consejera espiritual de un hombre cuya sentencia de muerte está ya a punto de ser ejecutada. Ha sido sentenciado por la violación y asesinato de dos jóvenes. Durante buena parte de la película, el asesino insiste una y otra vez en su inocencia,

aun cuando todas las pruebas lo incriminan. Para la religiosa, sin embargo, es importante que el asesino muera como una persona digna, es decir, habiendo reconocido su participación en el crimen y pedido perdón a los padres de la víctima. Y esto es lo que sucede al final. Apenas unos pocos minutos antes de ser ejecutado, reconoce el asesino entre lágrimas de arrepentimiento la gravedad de su crimen y se resuelve a pedir perdón a los padres de las víctimas. Con ello, este personaje adquiere una dignidad especial, porque muere como una persona plenamente autónoma, dueña de sí misma. ¿Qué pasó aquí? ¿Cómo es que una persona para quien lo más importante, al parecer, era “no perder la cara” delante de la religiosa y los demás, termina confesando su crimen y pidiendo perdón? Aunque ella insiste una y otra vez que es esto lo que él debiera hacer antes de morir, el intercambio entre la religiosa y el sentenciado a muerte no es argumentativo: ella no le ofrece argumentos, ni de tipo moral o teológico, que lo motiven al reconocimiento de la necesidad que él tiene de asumir su culpa y pedir perdón. Algo no explícito, tal vez una corriente de cariño y reconocimiento mutuo entre la religiosa y el asesino, lo llevan a esta suerte de conversión. O él parece entender, al fin, lo que subyace al mensaje cristiano: que nuestra condición de hijos adoptivos de Dios, de ser hijos en el Hijo, nos redime de la esclavitud del “pecado”, es decir, de la esclavitud de no ser soberanos de nosotros mismos. Sin embargo, dado que la religiosa no le da al asesino, precisamente, clases de teología, es uno de los méritos de la película el poner de relieve en qué consistiría una conversión, un cambio de perspectiva, sin argumentos.

Que una teoría o una concepción de mi relación con otros seres humanos o con la Divinidad es, ante todo, un punto de vista más que la formalización matemática del objeto de conocimiento, también puede expresarse con la noción fenomenológica del mundo de la vida o de la visión del mundo. Quisiera ahora concentrarme en esta noción y explorar sus diferencias frente al esquema analítico esbozado por mí más arriba.

En efecto, al inicio de estas páginas, observábamos que una manera de entender los cambios en nuestros esquemas cognitivos o intencionales (y también afectivos o emocionales), era suponer, como lo hace el esquema clásico kantiano, que el individuo coloniza parcelas de un ámbito *real* todavía no determinado, para decirlo de nuevo con Heidegger, de manera que los cambios en las teorías pudieran entenderse como una transformación en nuestros modos de aproximarnos a ese fondo metafísico. Pero, en realidad, como acabamos de ver, cualquier teoría estructura la realidad de tal manera que una noción como la de cosa en sí o *quiddidad* pura no es otra cosa sino una abstracción metafísica inservible a todos los efectos prácticos. Por esta razón, el concepto de visión de mundo o mundo de la vida

pareciera expresar mejor la índole de los cambios en los paradigmas teóricos que interesaban a Kuhn. Pero la pregunta es, como ya hemos asomado, si la oferta de una explicación metafísica para los cambios de paradigma explica realmente cómo es que se producen.

El llamado de la fenomenología a ir a las cosas mismas atendiendo a la conciencia intencional, es decir, a la conciencia de los objetos entendidos no como meras representaciones de la mente, sino como la conciencia de una intuición que apunta al sentido pleno del objeto, en un desarrollo de la realidad que se amplía con el paso del tiempo, opone a los desarrollos técnicos, y a toda forma limitada de ciencia, la promesa de una exploración en principio infinita. Esta noción apunta ya, entonces, como lo señala Hans Blumenberg, a una teleología de la conciencia, en la que se ubica la problemática del objeto de conocimiento en un horizonte (una estructura de correlaciones originarias y conexiones recíprocas) de significaciones posibles (cf. Blumenberg: 44).

Pero en esta noción de la intencionalidad de la conciencia se puede suponer, como dice nuestro autor, que la experiencia posee una “normal polifonía universal” (Blumenberg: 44), de modo que lo dado puede hacerse valer como realidad en la medida en que el mundo puede entenderse como el horizonte que abarca todos los otros horizontes y que ofrece la garantía de la concordancia de todas nuestras experiencias posibles. El concepto de objeto, pues, lo que hace es aislar del mundo algo dado a la experiencia, de manera que incluso el concepto de naturaleza, además del de la técnica, por supuesto, no sería tan originario como el concepto de mundo. Como dice Blumenberg, también en la noción de naturaleza se da “una versión deformada y conceptuosa de la estructura originaria del mundo” (Blumenberg: 45).

La noción de mundo incorpora igualmente la historia de una comunidad, su patrimonio cultural y sus expectativas en el futuro. Expresa no sólo un conjunto de hechos aislados, sino “la universal teleología de la razón” (Blumenberg: 45). Así, el concepto de mundo de la vida en Husserl tendría un doble significado: como punto de partida histórico de la perspectiva teórica y como fundamento de una vida articulada según una serie de intereses (cf. Blumenberg: 47). El mundo de la vida es aquello que ha sido dado de antemano y que es obvio, pero que no por ello se da por sentado y no requeriría de una tarea de autocomprensión y reflexión.

“De este modo, el mundo de la vida [...] sería algo así como las inagotables reservas, en cada época, de lo incuestionablemente dado, familiar, desconocido precisamente por su familiaridad” (Blumenberg: 48). Volver comprensible la obviedad del mundo es para la fenomenología descubrir la contingencia de lo dado como objeto de una teoría, en el sentido en que ésta pudiera ser de otro

modo. La crisis de las ciencias europeas, la necesidad de un cambio de paradigma que permitiese un nuevo enfoque científico sobre la realidad, y la instrumentalización técnica de la realidad, que parece arbitraria y restrictiva, injustamente limitadora de la infinita riqueza de significaciones implicadas en el concepto de horizonte, parecen encontrar su solución en un enfoque que abre el camino para una exploración que recupera la complejidad del mundo de lo vivido para un ser humano que la ha perdido en el medio de enfoques limitados y, como hemos visto, de acuerdo con la fenomenología, enteramente contingentes.

De acuerdo con Blumenberg, en Husserl la tecnificación del saber científico desvirtúa lo que debiera ser el aspecto más genuino del conocimiento, que hace transparente y comprensible la realización del sentido que lleva a cabo la humanidad en la historia y por eso la técnica es un buen ejemplo de una teoría que, al ser restringida, es susceptible de ser afectada por un cambio de paradigma (cf. Blumenberg: 49). No se trata solamente de que la técnica recorta una porción de ese sentido de modo que se hunda de nuevo el resto del mundo de la vida en la obviedad, sino, sobre todo, que la técnica, en la medida en que sistematiza una serie de procesos para la manipulación de lo dado, *escamotea la comprensión de sentido de la realidad que hizo posible el descubrimiento de los procesos que conducen a su manipulación exitosa*. Una técnica, en efecto, ofrece de forma simplificada un procedimiento que, al rendir el resultado deseado, oculta la visión del mundo que ofreció esa solución. Se trata de un procedimiento que por su propia naturaleza técnica todos pueden repetir, pero, por eso mismo, sólo sus creadores poseen la comprensión del mundo que lo hizo posible.

Veamos un ejemplo de esto. Una de las formas primitivas de cultivo en lugares secos, fríos y ventiscosos consiste en cubrir el suelo con piedras de diámetro similar colocadas a intervalos regulares, de manera que se deje sólo una rendija para las plantas, como en un tablero de damas. Las piedras así colocadas mitigan los cambios de temperatura pronunciados que se suceden de día y de noche, protegen el suelo de la erosión producida por la lluvia y evitan la evaporación excesiva de la humedad durante el día. Esta forma de cultivo ha sido “inventada” independientemente por distintos pueblos agricultores en lugares como la Isla de Pascua, el desierto de Negev en Israel, los desiertos del suroeste de los EU, y partes secas de Perú, China y Nueva Zelanda, entre otras (cf. Diamond: 92). La técnica, de acuerdo con Husserl, surge de una comprensión profunda de los fenómenos que vuelven necesaria esta forma de cultivo, que Diamond llama de “*lithic mulches*” (cf. Diamond: 92). Los creadores de este procedimiento agrícola tienen que haber comprendido la sutil correlación de factores que favorecen el crecimiento de sus semillas,

tales como la protección del suelo de la erosión y un adecuado mantenimiento de la humedad y el calor de la tierra. Pero una vez inventada, esta técnica oculta o escamotea a aquellos que la utilizan el tipo de imagen del mundo, o visión del mundo de la vida, que hace posible la creación de esta ingeniosa técnica de cultivo.

La intuición básica de la fenomenología es que toda técnica y toda acotación de un dominio básico de objeto, que da origen a una teoría o a un dominio de objetos de conocimiento, requiere abandonar ese contexto de lo obvio, de lo que se comprende ya, la dimensión que da vida, justamente, que da paso a la creatividad de la empresa científica. Blumenberg dirá que la fenomenología busca devolver la vista al científico que ha olvidado la transformación del mundo de la vida que requirió la constitución de cualquier saber teórico (*cf.* Blumenberg: 53). El escamoteo de lo vivido y comprendido que introduce la técnica tiene lugar, ante todo, al interior de una teoría. También cualquier procedimiento de formalización, incluidas las matemáticas, introduce una pérdida de sentido fundamental:

La tecnificación es una 'transformación de una configuración de sentido originariamente viva', convertida en 'método', el cual se puede seguir luego prodigando sin el acompañamiento de su 'sentido de fundamentación primigenia', habiendo abandonado el 'desarrollo de sentido', que no quiere ya dejar entrever, dándose por satisfecho con la pura función (VI, 57-59). (Blumenberg: 55)

II. Racionalidad y cambios de perspectiva

Por esa razón, la fenomenología como estilo de fundamentación de la validez de nuestra visión del mundo es susceptible de las críticas a las que puede someterse todo intento de fundamentación metafísica. Podemos preguntarnos, por ejemplo, si el empobrecimiento que supone la intervención científico-técnica sobre el mundo de la vida puede ser evitado de algún modo, de modo que se pueda ganar un acceso a una visión no restringida por el método y, por lo tanto, más "genuina" o racionalmente válida.

La filosofía alemana del s. XX, la fenomenología, pero también, en particular, la Escuela de Frankfurt y Jürgen Habermas, han interpretado, e intentado resolver, este "olvido" del "ser verdadero" o genuino que se oculta tras un mero "método", con la ayuda del contraste entre los conceptos kantianos de entendimiento y razón. La razón, según esto, a diferencia del simple entendimiento, presentaría al objeto abierto a un horizonte de aspectos posibles que se extiende tanto infinitamente en la historia como en el medio de la comunidad de los hablantes.

Habermas, en efecto, hace uso de la noción fenomenológica de imagen del mundo o mundo de la vida como punto de partida en la constitución de una epistemología de amplio espectro o de una noción de la razón que no quede reducida sólo a la búsqueda de criterios racionales para la verificación de enunciados referidos al mundo objetivo y sólo a éste. Como ya se ha señalado, la noción de mundo de la vida permite sugerir, como ha insistido Habermas, que es posible hablar de racionalidad cuando examinamos la índole de nuestras relaciones con otros seres humanos y con nuestra propia subjetividad o vida interior. Aquí también, dice Habermas, es posible preguntarse sobre la validez del tipo de interacción que establecemos con otros y con nuestras propias necesidades interiores. De esta manera, nos podemos interrogar sobre la validez de sistemas de normas morales o por la validez de los sistemas políticos, pero también sobre la validez de alguna de nuestras convicciones más profundas sobre nosotros mismos. Es decir, podemos preguntarnos si tiene sentido seguir abrigando algunas de nuestras actitudes más personales, o si no es hora ya de abrirnos o comprender de otro modo nuestras necesidades o nuestra vida interior. Pero la pregunta es, entonces, ¿cómo se da este paso de una noción ontológica a una concepción de la razón humana? O, dicho de otro modo, colocar el acento en la razón humana, ¿nos resuelve los problemas planteados por el estilo de indagación de la fenomenología?

En *La teoría de la acción comunicativa*, Habermas expone el paso del concepto ontológico de mundo de la vida a una concepción de la racionalidad abierta al escrutinio crítico de nuestras convicciones respecto del mundo objetivo a través del análisis del concepto de mundo de la vida en términos de una *teoría de la constitución de la experiencia*. Esta forma de concebir la comprensión del mundo puede remontarse ya a Kant, por supuesto, quien ya veía en la *Crítica de la Razón Pura* una manera de realizar el proyecto de la metafísica general. Pero en Habermas, que reinterpreta el modelo kantiano con la ayuda de la contemporánea filosofía del lenguaje y la sociología, se habla de la constitución del mundo como un resultado de los procesos cooperativos de interpretación por parte de sujetos socializados, en donde la cooperación debe ser entendida ante todo como comunicación entre individuos en vista a la constitución de un mundo de significados compartidos (cf. Habermas: 119).

Como objeto de un diálogo o una “negociación” de interpretaciones (en el sentido de que comunicarse con otra persona consiste en persuadirlo de que nuestro modo de ver las cosas es apropiado y en aceptar las sugerencias del otro hablante en la misma dirección), el mundo de la vida es el trasfondo intersubjetivamente compartido de la acción comunicativa (cf. Habermas: 119). En esta condición, comporta el acervo cultural de una comunidad, es decir, sus convicciones

respecto del mundo y, a la vez, ofrece la posibilidad de criticarlas y ponerlas en duda.

Esta concepción del mundo como trasfondo para la comunicación tiene la ventaja, de acuerdo con Habermas, en primer lugar, de liberar el concepto de mundo de sus implicaciones metafísicas, dado que es entendido como la totalidad de los enunciados verdaderos respecto de lo dado. En segundo lugar, la autocomprensión del mundo como acervo de interpretaciones permite ampliar lo que entendemos por lo verdadero o válido a convicciones morales o de carácter estético y espiritual. Es decir, mundo de la vida no será sólo el mundo de los objetos físicos, sino también el mundo de todas nuestras convicciones sobre el ser humano y el universo de representaciones sobre la realidad.

Tenemos, pues, aquí de nuevo la noción husserliana de horizonte. Pero en la concepción de Habermas, el horizonte de sentido está constituido realmente por nuestras interpretaciones del mundo lingüísticamente mediadas y carece de esa radicalidad ontológica que le atribuía Husserl a la intencionalidad de la conciencia trascendental. Esto tiene la ventaja de explicar de una cierta manera la posibilidad de cambiar nuestra perspectiva de las cosas en la medida en que ofrece un vehículo plausible para realizar esa transformación: el intercambio de argumentos en los procesos comunicativos, en donde problematizaríamos nuestras distintas convicciones al criticarnos o al intentarnos persuadir mutuamente. Ésta es igualmente la concepción del racionalismo crítico de Popper, para el cual la validez de un enunciado o de una teoría se decide en la situación de intercambio de argumentos y no expresa nada que pudiese ser, digamos así, ontologizado.

Habermas redefine el concepto fenomenológico de mundo de la vida como la posibilidad de criticar las interpretaciones lingüísticamente mediadas que constituyen para los hablantes sus distintas concepciones sobre la realidad. De esta manera, Habermas insiste en haber superado las limitaciones del concepto de mundo de la vida que derivan de su carácter ontológico (*cf.* Habermas: 121), que amplía para abarcar el horizonte de todos los enunciados considerados verdaderos o válidos respecto del mundo. Esto tiene la doble ventaja, primero, de ofrecer un fundamento a la reflexión racional de aquello que se cree y, segundo, de extender el rango de lo teórico hasta arropar, como ya hemos señalado, aspectos del conocimiento no tradicionalmente considerados susceptibles de crítica racional, tales como las ciencias humanas, los sistemas morales, las teorías políticas y los valores estéticos. Con ello, damos el paso que convierte la reflexión ontológica sobre el sentido del ser, que caracterizaba a la fenomenología, en campo de aplicación de una teoría de la racionalidad, y se cumple la aspiración habermasiana de reinterpretar

el problema de la constitución ontológica del mundo de la vida en términos de una teoría de la constitución de la experiencia. De esta manera, ahora podemos observar que la aparente hegemonía de las ciencias naturales como expresión del conocimiento por excelencia, no es más que la ilegítima colonización del entendimiento en áreas de la comprensión de la realidad que deben ser enfocadas por la unidad de la razón humana.

So far, so good. Pero, ¿resuelve esto aquel problema husserliano de la crisis de las ciencias europeas? ¿Podemos explicar con una teoría de la racionalidad *à la* Habermas los cambios de perspectiva en el conocimiento y los modos de prevenirlos o provocarlos? En otras palabras, ¿hemos explicado *qué significa* cambiar de perspectiva cuando comportamos una concepción del mundo, sea éste el mundo objetivo, social o subjetivo?

III. Los cambios de perspectiva como cambios de actitud

Bas Van Fraassen se pregunta si el renacimiento de la metafísica al interior de la filosofía analítica contemporánea ofrece verdaderas respuestas a estas preguntas. El problema que Van Fraassen ve aquí, y que nosotros también hemos observado en las páginas anteriores, es el de una suerte de deslizamiento en esquemas metafísicos o explicaciones de carácter ontológico, que oscurecen antes que poner de relieve cómo se producen los cambios de perspectiva en el conocimiento. Se trata de interrogarse sobre qué es lo que debe ser la filosofía y, en este sentido, Van Fraassen aboga por ver la filosofía como una "actitud existencial" (Van Fraassen: xviii) y no como lo oferta, que en todo caso sería fraudulenta, por metafísica, de una visión del mundo que explique cómo se comporta ese mundo a un nivel fundamental o básico. Su idea es que no necesitamos la metafísica o la ontología y seguramente tampoco una teoría de la racionalidad para entender lo que ya entendemos y hacer lo que ya hacemos. La metafísica sirve, más bien, para interpretar esa comprensión que ya tenemos. Lo que es un error es pensar, sin embargo, que si no entendemos la teoría metafísica que explicaría nuestras actitudes, entonces no entendemos nada, nada que valga la pena (*cf.* Van Fraassen: 3). La metafísica sólo propondría simulacros de realidad que no tendrían ninguna importancia y que serían impotentes para encarar las cuestiones verdaderamente significativas (*cf.* Van Fraassen: 4).

Las teorías científicas tienen la ventaja, frente a las teorías metafísicas, de que pueden ser cotejadas con la experiencia y revelarse verdaderas o falsas. La experiencia como criterio de verificación no comporta meramente la evidencia empírica, sino, ante todo, la coherencia de

lo aprendido con lo ya probado y ya sabido, incluyendo los valores morales y estéticos compartidos. De esta manera, para Van Fraassen, la metafísica bien entendida como reflexión de la ontología es, ante todo, la actitud que busca no construir un simulacro de lo que entendemos por mundo o por realidad, sino la tarea de reinterpretar, cada vez que sea necesario, lo que entendemos por realidad o por mundo. Si la reflexión ontológica comporta básicamente una actitud, entonces no es meramente un acervo de creencias. Aunque interpretar lo que entendemos por realidad implica creencias, la filosofía no puede reducirse a proponer tesis sobre el mundo. Es, insiste Van Fraassen, una actitud, un talante. Veremos cómo esta concepción no resulta inocua al planteamiento que nos ocupa aquí.

¿En qué consiste exactamente esa actitud de la que habla Van Fraassen? Pareciera tener en mente una concepción como la del racionalismo crítico de Popper, a saber, la *disposición*, que es básicamente de carácter práctico, es decir, ético o responsivo a valores, para confrontar las propias creencias con las opiniones de otros y para someter a prueba los argumentos que respaldan una teoría. Van Fraassen se refiere a una actitud empiricista que comporta compromisos, valores, fines de la acción argumentativa y una suerte de valentía al confrontar las propias hipótesis y explorar sus alcances y probables implicaciones (cf. Van Fraassen: 48). Por esta razón, incluso el materialismo o el naturalismo fiscalista más burdo se reducen solamente a una actitud: la actitud que elige identificar una determinada teoría física con la totalidad de lo real. O la actitud que eterniza en el tiempo una teoría concreta y se niega a someterla a la prueba de la experiencia. Así, ser un empirista como lo quiere Van Fraassen se parece no a adherir una tesis respecto del mundo, sino más bien sería similar, dice, a una conversión a una causa política, a una religión, a una ideología como el socialismo o el capitalismo (cf. Van Fraassen: 61).

Con esto, Van Fraassen rechaza también la ilusión de llegar a un acuerdo definitivo sobre los problemas que genera esta actitud. Las disputas filosóficas no pueden ser resueltas jamás. Sin embargo, la disputa racional es posible y la actitud de búsqueda de la verdad no reside en encontrar sistemas metafísicos que establezcan los fundamentos de lo que creemos de una vez por todas, sino en permanecer abiertos a la posibilidad de criticar racionalmente aquello en lo que creemos.

En cuanto a la posibilidad de pensar racionalmente los cambios en el conocimiento y en nuestras creencias y tener una concepción en donde dichos cambios sean inteligibles, nos movemos entre dos extremos. Por un lado, tendríamos una suerte de relativismo o escepticismo radical, dado que las revoluciones parecieran desmentir toda continuidad de la empresa científica y, por el otro, tendríamos

una concepción de los cambios como si fueran algo estrictamente gobernado por reglas de razonamiento (*cf.* Van Fraassen: 66). Van Fraassen señala, entonces, que esos cambios vienen como resultado de una decisión que apuesta por una teoría, marco conceptual o visión del mundo completamente nueva y que esa decisión no parece gobernada por la misma teoría que es superada (*cf.* Van Fraassen: 67).

Aunque las ideas de Van Fraassen carecen de la fuerza sistemática de los esquemas de Harman, Husserl y Habermas analizados más arriba, tienen la virtud de poner de relieve, como recordaba Thomas Kuhn en la conferencia citada al inicio de estas páginas, que es dudoso que los cambios de perspectiva estén gobernados por la racionalidad. Que los cambios radicales de perspectiva se producen es un hecho de las ciencias naturales que fascina a la epistemología del siglo XX y constituye aquello que hay que comprender si queremos dar plausibilidad a los procesos de persuasión que definen la reflexión de la racionalidad práctica en el mismo siglo. Pero que nuestras explicaciones filosóficas, bien sean ontológicas o racionales, pueden explicar cuáles son las leyes que gobiernan estos procesos, todavía no está claro.

Esta es la ventaja que una explicación tan vaga como la de Van Fraassen le lleva a la de Habermas. A la manera del modelo coherentista de Harman, en Habermas, cuando colapsa la eficacia práctica de una convicción respecto del mundo (de cualquiera de los tres mundos que constituyen el modelo de la racionalidad comunicativa, el mundo objetivo, social y subjetivo) tiene lugar un proceso reflexivo que obligaría, en teoría, a quienes se comunican, a problematizar discursivamente la verdad o la validez de esas convicciones. La misma idea ya aparecía en Heidegger, para el cual un ente se revela como digno de atención teórica sólo cuando se echa a perder, es decir, cuando pierde eficacia práctica. Pero es un hecho empírico que muchas convicciones tienen un carácter muy estable, incluso recalcitrante, de modo que la discusión crítica que imagina Habermas no se da en la vida real con la frecuencia que su propio modelo exigiría. Por esta razón, parece razonable suponer que la problematización de una manera de ver el mundo requiere más bien una disposición especial, un talante o sensibilidad particulares, para que pueda ser objeto de una transformación radical. Si es así, estaríamos hablando aquí de la misma curiosa epifanía que experimentó Kuhn cuando estudiaba y que describe en la conferencia de Padua y, por lo tanto, de una capacidad que ningún modelo ontológico o de la racionalidad parece explicar adecuadamente.

Popper decía que para estar dispuesto a someter a escrutinio crítico nuestras convicciones es necesario poseer una "fe irracional en la razón" (*cf.* Popper: cáp. 24). Así pues, la tentación es grande para decir que semejantes cambios de perspectiva son "irracionales".

Pero que no entren en nuestros modos habituales de comprender la racionalidad no significa que no exista una concepción de la racionalidad humana que pudiera explicarlos. De todos modos, se trataría aquí de una concepción muy particular de la razón, una en la que nuestras decisiones prácticas estarían vinculadas de modos bien intrincados con nuestras posturas teóricas, de modo que éstas últimas no estarían absolutamente determinadas por la realidad, por ese orden de "lo dado" que no tendría mucho que ver con posturas de tipo valorativo.

¿Nos ayudan en algo las ideas de Van Fraassen? Como veíamos, él tiene en mente algo mucho más complejo, pero más vago, que lo sugerido por los esquemas filosóficos analizados. Van Fraassen asoma que incluso una construcción teórica tiene la forma de una delicada obra de arte, en la que los puntos de vista innovadores y los giros inesperados son producto de un movimiento de la mente que está fuera del control consciente del individuo y que, sobre todo, no es legaliforme o susceptible de una propedéutica.

Bibliografía

- Blumenberg, H. *Las realidades en que vivimos*. Bozal, V. (trad.). Barcelona: Paidós. (1999).
- Diamond, J. *Collapse: How Societies Chose to Fail or Succeed*. New York: Viking Press. (2005).
- Habermas, J. *La teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus. (2002).
- Harman, G. *Change in View*. Boston: The Mit Press. (1986).
- Husserl, E. *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Ein Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Hamburg: Meiner. (1977).
- Kuhn, T. S. *La estructura de las revoluciones científicas*. México: Fondo de Cultura Económica. (1971).
- Popper, K. *The Open Society and its Enemies*. Princeton University Press. (1971).
- Weinberg, S. *Plantar cara*. Barcelona: Paidós. (2003).
- Van Fraassen, B. *The Empirical Stance*. New Heaven: Yale University Press. (2002).

Artículo recibido: 20 de Junio de 2007; aprobado: 20 de Julio de 2007