

Vinculación y alteridad. Apuntes sobre filosofía de la ciencia

Resumen

En muchos sentidos, aún somos prisioneros de una imagen, como sostenía Wittgenstein. Charles Taylor cree que la hidra de la tradición epistemológica hegemoniza nuestras autocomprensiones. En este artículo se aborda la cuestión del realismo y el antirrealismo en el ámbito de la filosofía de la ciencia. Exploramos la concepción de Taylor de la ciencia como un proyecto involucrado, en último término, en la búsqueda de una realidad absoluta, basada en el dato de alteridad manifiesta en nuestra experiencia de radical vinculación con el mundo.

Palabras clave: Filosofía de la ciencia, Epistemología, Realismo, Antirrealismo, Revolución científica, teleología, mecanicismo, Charles Taylor

Entailment and Otherness: Notes about Philosophy of Science

Abstract

In many ways, we are still prisoners of an image, as Wittgenstein argued. Charles Taylor believes the hydra of epistemological tradition is still hegemonic in our self-understandings. This article addresses the issue of realism and anti-realism in the field of philosophy of science. Taylor explores the concept of science as a project involved, ultimately, in the search for an absolute reality, based on the data of otherness manifest in our experience of radical entailment with the world.

Key Words: Philosophy of Science, Epistemology, Realism, Anti-realism, Scientific Revolution, Teleology, mechanismism, Charles Taylor

Autor

Juan Manuel Cincunegui. Licenciado y Doctor en Filosofía, Universitat Ramon Llull, Barcelona, España.

Profesor de Filosofía Social, Facultad de Filosofía y Teología de San Miguel, Universidad del Salvador.

I

Comencemos estableciendo en trazos gruesos los elementos básicos de la llamada “Revolución científica”. Esto nos permitirá abordar subsecuentemente algunos aspectos filosóficos que resultan cruciales para nuestra argumentación.

Lo primero es articular una definición con la cual podamos trabajar. Para ello, veamos cómo se explican tradicionalmente estos eventos históricos.¹

Se dice que la Revolución científica se refiere a un conjunto de cambios históricos en el pensamiento y en las creencias, en la sociedad y en sus organizaciones sociales, que se desplegó en Europa entre 1550 y 1700. Las dos figuras cardinales de esa evolución fueron (1) Nicolás Copérnico e (2) Issac Newton. El primero introdujo una visión heliocéntrica del cosmos. El segundo propuso una serie de leyes universales y la visión de un universo mecánico.

Ahora bien, los especialistas actualmente no están completamente de acuerdo con esta periodización. Hay quienes sostienen que la “Revolución científica” fue más breve (excluyendo a Copérnico, por ejemplo, de sus descripciones), mientras otros, extienden el período hasta incluir a los llamados “newtonianos ilustrados”. Sea como sea, los historiadores concuerdan que la descripción tradicional se basa en la creencia de que el corazón de la transformación que se operó en aquella época comenzó en la cosmología y la astronomía, y luego se extendió a la física, además de producir paralelismos en la anatomía y la fisiología.

Por otro lado, muchos son los que argumentan que estos cambios que se produjeron en el ámbito de la filosofía natural, en el ámbito de la ciencia, trajeron consigo importantes transformaciones en la ontología y esto, a su vez, derivó en un cambio en la epistemología, es decir, el modo en el cual se justificaban las pretensiones de verdad. En breve, si en el siglo XVI se creía que el mundo estaba compuesto por cuatro cualidades (derivadas de la

¹ HATCH (1999)

concepción aristotélica de los cuatro elementos), los contemporáneos educados de Newton creían que el mundo estaba compuesto por átomos o corpúsculos. Por otro lado, los contemporáneos de Newton creían que la tierra se movía y habían dejado de creer que existían cosas como la posesión demoníaca, etc. Finalmente, a diferencia de la concepción aristotélico-tomista de la verdad, los contemporáneos de Newton creían que el conocimiento no debía estar basado en modo alguno en la autoridad, sino en la experiencia individual.

No vamos a referirnos a la cuestión en estas páginas, pero debemos ser conscientes que el trabajo historiográfico respecto a la revolución científica se ha complejizado. Actualmente se enfatizan la sub-periodización que incluiría: (1) la revolución copernicana; (2) la revolución galileana; (3) la revolución kepleriana; (4) la síntesis cartesiana; (5) la revolución newtoniana; y (6) la síntesis newtoniana.

En breve: esta periodización histórica se refiere a los desarrollos o movimientos europeos que se sucedieron durante 75 o 185 años (dependiendo de las diferentes descripciones) que involucraron cambios conceptuales, culturales, sociales e institucionales, en nuestra relación con la naturaleza, el conocimiento y la creencia. Uno de los postulados tradicionales nos dice que la Revolución científica se refiere a una serie de cambios ocurridos a partir de la afirmación de Copérnico que la tierra se mueve. Esta afirmación, claramente, va en contra de la tradición de los antiguos establecida en las universidades y en la iglesia oficial. Copérnico sostiene que la tierra no está fija ni estacionaria en el centro del cosmos (es decir, no es geocéntrico ni geo-estático), sino que rota en su propio eje cada día y alrededor del sol cada año.

A partir de la afirmación relativamente simple de Copérnico, se produjeron una serie compleja de nuevos desarrollos cuyo objetivo era justificar su visión y reemplazar las creencias antiguas. Retrospectivamente podemos afirmar que la afirmación copernicana necesitaba ser acompañada por: (i) nuevas observaciones astronómicas, las cuales fueron realizadas por Tycho Brahe; (ii) modificaciones teóricas con respecto a las órbitas planetarias y sus movimientos, las cuales fueron establecidas por Kepler; (iii) nuevas teorías del movimiento para acomodar el movimiento de la tierra, que desplegaron Galileo, Descartes y Newton. Este último unió el cielo y la tierra, al unir los cuerpos celeste y

terrestre bajo un mismo conjunto de leyes universales. Newton inventó el universo, y desplazó el cosmos aristotélico. Esta es la perspectiva de Alexandre Koyré.

Según este filósofo de la ciencia, la síntesis newtoniana implica un giro desde un cosmos cerrado, finito, jerárquico, cualitativo, hacia un universo infinito, homogéneo y cuantitativo. En este sentido, todas las cosas se han vuelto una: una materia, un conjunto de leyes, un único espacio, un solo tipo de tiempo. Todo es siempre y en todos lados lo mismo: espacio, tiempo, materia y causalidad. Es decir: Universo.

Por otro lado, esta transformación cosmológica da lugar a una modificación que nos lleva de un universo orgánico, a una imagen mecánica del mundo. Es decir: el mundo moderno como máquina.

Ahora bien, de acuerdo con la versión estándar, no sólo el mundo natural se ve completamente reconceptualizado, también la naturaleza del conocimiento humano, lo cual trae consigo nuevas cuestiones en lo que respecta a Dios, la naturaleza y el hombre. De allí surge la imagen del universo entendido como mecanismo de relojería. En este contexto, Dios ha sido exiliado del mundo de los humanos (más allá de la frontera espacial), al origen del tiempo. Lo cual trae aparejado una nueva concepción religiosa que nos lleva: (1) del teísmo, a (2) al Deísmo, y de allí (3) al agnosticismo y finalmente al ateísmo.

En breve: se trata de una profunda y perdurable mutación que llevó a algunos historiadores a considerar a la ciencia como sinónimo de “moderno” y “occidental”. Esta concepción se encuentra actualmente en crisis.

II

En este apartado vamos a referirnos a algunas de las mutaciones que trajo consigo la revolución científica. En primer lugar, vamos a referirnos a la mutación filosófica que implicó. Lo más importante: con la revolución científica, la filosofía dejó de entenderse a sí misma como el estudio del ser. Le fueron asignados otros objetivos: resolver cuestiones metodológicas y epistemológicas. La revolución estableció una nueva distribución de tareas en el edificio del saber. La ciencia necesitaba subsumir a la filosofía y para ello reasignó sus prioridades. Esta mutación tuvo enormes consecuencias en todos los ámbitos de la cultura.

Comencemos prestando atención entonces a los rasgos esenciales de la revolución científica. Porque si queremos entender la revolución del siglo XVII necesitamos entender los cambios en la manera de concebir las ciencias naturales y el modo en el cual estos cambios transformaron nuestra manera de habitar el mundo. El viraje fundamental se da con el abandono de la imagen aristotélico-tomista del cosmos, que fue suplantada por la imagen de un universo sin jerarquías, abierto e infinito. Esto traerá importantes implicaciones teológicas y antropológicas, por un lado, y por el otro, implicaciones políticas y éticas.

(1)

La diferencia entre estos dos paradigmas podemos plantearla contrastando la manera de entender el cosmos antiguo y el universo moderno. Cuando nos referimos al *cosmos* esto incluye la totalidad de la existencia. Una suerte de totalidad ordenada (significativa desde el punto de vista humano), caracterizada por ser un orden jerárquico en el cual encontramos diversos niveles del ser. En lo más alto de esa jerarquía encontramos a Dios. Por otro lado, esta noción de cosmos se encuentra trabada por una comprensión histórica que se articula a partir de la tradición bíblica. Nuestra situación humana no sólo se define en el contexto cosmológico, sino que el cosmos tiene una historia, y nosotros somos parte de esa historia.

En la noción moderna del universo, en cambio, encontramos un orden de leyes naturales. El universo fluye en un tiempo secular. El universo es lo ilimitado (estamos en un planeta, dentro de un sistema solar, dentro de una Galaxia entre innumerables otras galaxias). Por otro lado, a diferencia del origen bíblico, la noción moderna consiste en una concepción evolutiva. No siempre estuvimos aquí los humanos, aparecimos en algún momento, en algún lugar, etc.²

(2)

Además, podemos contrastar dos maneras de entender el tiempo:

² TAYLOR (2007)

1. Por un lado, tenemos una noción de tiempo ordinario que fluye en un campo de tiempos superiores (en la eternidad).

2. Por el otro, tenemos el tiempo espacializado que Walter Benjamin caracterizó como “homogéneo y vacío”.

En la visión premoderna del tiempo encontramos la noción de “eternidad”, un campo de tiempo superior que ordena, reúne, puntualiza el tiempo ordinario (el *saeculum*: siglo, era). Esta distinción entre tiempo y eternidad es correlativa a la distinción entre lo espiritual y lo mundano (temporal). El tiempo mundano, temporal, es aquel en el cual una cosa sigue a la siguiente. El tiempo espiritual o superior introduce incongruencias, reordena lo secular. Veamos algunos ejemplos de esa temporalidad superior:

- Para Platón, lo real está fuera del tiempo. El tiempo es la imagen móvil de la eternidad y por lo tanto es menos real, porque lo real reside en el reino de las ideas.
- En el cristianismo encontramos una concepción del mundo como creación de Dios. En este mundo la encarnación y la crucifixión ocurren en el tiempo.
- Para San Agustín, la eternidad es entendida como reunión o congregación del tiempo. En las *Confesiones* leemos además que existe un tiempo existencial. No existe una instancia puntual como en Aristóteles. El momento es la reunión de lo pasado, lo presente y lo futuro. En el tiempo ordinario hay una suerte de dispersión, de distensión, de pérdida de unidad.
- En la Edad Media, encontramos tres clases de tiempos superiores:
 - La eternidad platónica (una suerte de perfecta inmovilidad).
 - La eternidad de Dios (congregación de los tiempos).
 - El tiempo inmemorial del origen (tiempo fundacional) que puede ser recuperado a través del ritual.

De este modo, encontramos una distinción entre dos dimensiones: (1) la dimensión vertical, que consiste en los tiempos superiores y (2) el tiempo ordinario. Esto es evidente en la concepción de los dos cuerpos del rey que describió Kantorowicz: cuerpo sagrado y

cuerpo ordinario. Por otro lado, encontramos la antigua noción de que el reino se funda en un tiempo de los orígenes, un tiempo inmemorial. Y en la noción de la cristiandad, que supone a la Iglesia como eternidad de Dios.

En cambio, la visión moderna, como señala Walter Benjamin, es la del tiempo como un espacio homogéneo y vacío. Se trata de un tiempo “contenedor” y en ese sentido indiferente a su contenido (especialización del tiempo). En contraste, piénsese en la noción de “lugar” en la cosmovisión antigua y medieval. El lugar es identificado por lo que hay allí. Desde el punto de vista cosmológico, el tiempo es para nosotros homogéneo y vacío.

(3)

En tercer lugar, es posible distinguir dos paradigmas de la naturaleza. Por un lado tenemos el paradigma teleológico aristotélico. Los principios explicativos formales en el reino de lo sensible se articulaban a partir de una noción de cambio que distinguía dos tipos: (1) los cambios naturales, que formaban parte del patrón de desarrollo normal. Es decir, que respondían a una tendencia intrínseca que buscaba la realización de un *telos* determinado; y (2) los cambios accidentales, que se explicaban de manera mecanicista a partir de cierta noción de antecedente eficiente como interferencia a un estado de cosas determinado.

Una explicación de este tipo sólo era comprensible contra el trasfondo de una cosmología en la cual el cosmos aparecía como un orden significativo. Eso implicaba una noción holista de la ciencia que describiera el orden natural de tal modo que permitiera diferenciar: (a) los estados de cosas que pertenecen a dicho orden porque encuentran un lugar en el diseño del cosmos; y (b) los estados de cosas producidos de manera azarosa.

Por el contrario, un ejemplo paradigmático del modelo mecanicista moderno, lo encontramos en la concepción del orden cosmológico. Aquí el sistema se concibe como una totalidad, pero en vista de la naturaleza interdependiente auto-subsistente. Mientras que en el orden antiguo la significación o sentido del orden era la manifestación de una idea. La cual, a su vez, sólo resultaba inteligible contra el trasfondo de totalidad de orden, en el orden moderno, la significación o “naturaleza” de la cosa son los factores y fuerzas que la

hacen funcionar como tal, lo cual significa que esta no puede ser concebida independientemente de sus particularidades.³

(4)

Otro aspecto decisivo es el lugar que se le concede al pensamiento en ambos modelos. En cuanto a la visión antigua, las cosas son entendidas como una localidad del *logos*. En contraposición, en la visión moderna, se rechaza el orden cósmico significativo que excluye toda posibilidad que el pensamiento ocurra excepto como actividad mental.

La nueva cosmología nos ofrece la oportunidad, inconcebible en el modelo anterior, de aspirar a una comprensión de nosotros mismos sobre la base de una abstracción de nuestra existencia respecto al resto del universo. Como explicar Charles Taylor, esta última versión de nosotros mismos nos resulta tan normal que apenas podemos imaginar una alternativa.⁴

Conclusión

La revolución científica trajo consigo una mutación en el principio de inteligibilidad (de explicación) que consistió en el abandono de la explicación teleológica a favor de una explicación mecanicista que, hipotéticamente, resultaría exhaustiva respecto al funcionamiento de la naturaleza una vez que sus leyes mecánicas fueran formalizadas. La visión moderna es la de una ciencia de la naturaleza homogénea en la cual todas las diferencias se aplican a partir de las mismas variables antecedentes.⁵

A diferencia de lo que ocurría con el modelo aristotélico (el cual distinguía dos principios de movimiento), el modelo pos-galileano no necesita asumir en su tarea explicativa ningún estado final privilegiado. No necesita establecer dirección natural alguna en el desarrollo del sistema debido a que asume una postura neutra respecto al mismo. La

³ TAYLOR (1985), p. 256.

⁴ *Ibíd.*, p. 257.

⁵ TAYLOR (1964), p. 25.

visión moderna es la de una ciencia de la naturaleza homogénea en la cual todas las diferencias se explican a partir de las variables causales.

De esto se sigue que, para la nueva ciencia, bastan las explicaciones mecanicistas, en detrimento de las teleológicas, echando por tierra con ello todo el criterio de asimetría ontológica entre estados finales y estados de cosas contingentes, lo cual, por su parte, traerá consigo una expansión de la investigación empírica sobre los estados privilegiados que habían permanecido “protegidos” debido al lugar constitutivo que ocupaban en la explicación del orden significativo.

III

Por lo tanto, habiendo subsumido las explicaciones teleológicas bajo las mecánicas, cabe considerar el modo en el cual éstas modifican las nociones de evidencia y objetividad.

La noción de evidencia en el modelo moderno se establece sobre la base de unidades discretas de información que se caracterizan por el hecho de que resultan identificables independientemente de las conexiones que tengan con cualquier otra unidad de información.

Por otro lado, los estándares atomistas que acompañan el nuevo ideal de objetividad encuentran expresión en la distinción entre cualidades primarias y secundarias. Este ideal refleja otra característica del modelo. Se trata de la objetividad que promueve la nueva ciencia, que requiere una perspectiva en la cual se haya erradicado la mediación del sujeto a favor de la neutralidad absoluta.⁶

Los sujetos, sin embargo, proyectan elementos de su propia subjetividad sobre el mundo y, a continuación, aprehenden dichas proyecciones como si existieran de manera intrínseca en la naturaleza. La distinción clásica entre cualidades primarias y secundarias pretende erradicar las cualidades subjetivas que existen como meras experiencias para los sujetos conscientes, como es el caso del color. En línea de continuidad con esta refutación de existencia intrínseca de las apariencias mencionadas, los adherentes de esta perspectiva

⁶ NAGEL (1986)

juzgan los estados finales y los propósitos intrínsecos anunciados por la física aristotélica como ejemplos de proyecciones de diseño humano sobre la naturaleza.⁷

La conocida imagen del “desencantamiento del mundo” que se desprende de esta mutación *cosmovisional* puede entenderse como una liberación respecto a los propósitos finales y los valores morales intrínsecos. El mundo ha dejado de ser concebido como un orden cósmico con el cual el hombre está relacionado de manera esencial, a favor de una concepción de dominio neutro, contingente, sobre el cual puede establecerse una cartografía de correlaciones que permita la manipulación de dicho dominio con el fin de lograr los propósitos humanos.⁸

Esta mutación, cuyo requerimiento es la búsqueda de conocimiento desvinculado y objetivo, ha probado su eficacia en el terreno de las ciencias naturales. A esta objetividad absoluta acompañan otras dos características: el *representacionalismo* y el *fundacionalismo*.

Con respecto a la primera característica, se trata de una concepción del conocimiento en la que la verdad es concebida en dependencia del encaje que tienen las representaciones internas del sujeto y la realidad independiente a la cual representan. Este modelo representacional del conocimiento está acompañado de un conjunto de requisitos procedimentales que tienen la función de asegurar el uso adecuado de la mente y la ordenación correspondiente de los pensamientos. Para ello, la mente debe volverse sobre sí misma, con el propósito de monitorizar sus operaciones como método a priori de acceso al mundo exterior. Sin embargo, el fin último del conocimiento para este modelo no es contemplativo, sino que se basa en la consideración práctica que la comprensión de la naturaleza permite una reorganización del mundo, es decir, un empoderamiento del sujeto para realizar mejoras en las condiciones de vida corriente de la humanidad.

El *fundacionalismo*, por su parte, se caracteriza por el lugar primario que otorga a la epistemología en el árbol de la ciencia y el anhelo último que lo anima: disipar las mediaciones que oscurecen el hipotético dato bruto sobre el cual se pretende, eventualmente, construir el edificio de la ciencia.

⁷ SMITH (2002), p, 38.

⁸ TAYLOR (1975), p. 539.

IV

En lo que respecta al campo de las ciencias naturales el modelo ha probado ser efectivo. Sin embargo, la aspiración a la desvinculación, la objetivación y la neutralidad, junto con la concepción *representacionista*, *procedimentalista*, *instrumental* y *fundacionalista* que involucra dicho modelo, amenaza las ciencias humanas. La visión racionalista dominante de la modernidad ontologizó la metodología científica transformando la perspectiva desvinculada en una característica constitutiva de la propia mente. De esta manera, un tipo específico de conocimiento se convirtió en el modelo de todas las formas de conocimiento, un tipo particular de razón se convirtió en sinónimo de la razón misma, una actividad mental hegemonizó toda actividad intelectual.⁹

Entre las razones detrás de este paso cabe destacar la promesa implícita de reordenamiento del estado de cosas, el control instrumental, y cierta concepción ética que se encuentra entrelazada con una antropología fundada en este modo de conocimiento del mundo que ha resultado atractiva. Habitar un mundo desencantado significa que estamos en libertad para desarrollar nuestros propósitos independientemente de cualquier orden preestablecido, lo cual conlleva una noción de responsabilidad y autonomía asociada a este modo de entender el conocimiento.

V

Aunque resulta ineludible la crítica al naturalismo y la polémica generada con el propósito de liberar a las ciencias humanas de la colonización del modelo epistemológico, puede objetarse a esta argumentación que el tratamiento realizado hasta aquí acaba en un abismo infranqueable entre los dos tipos de ciencia: las naturales y humanas.

Sin embargo, si prestamos atención a la historia y variedad interna de las ciencias, no parece justificado un tratamiento homogéneo de las mismas. En este sentido, siguiendo la labor historiográfica reciente respecto a la evolución de las ciencias naturales, no parece admisible interpretar sus desarrollos como un mero despliegue unidireccional, sin tomar en consideración rupturas, vagabundeos y discontinuidades. Las más recientes teorizaciones

⁹ ABBEY (2000), p. 176.

en torno a la relevancia del observador en el estudio de la realidad subatómica que aborda la mecánica cuántica, por ejemplo, han traído consigo importantes complicaciones en lo que respecta al rol de la consciencia, poniendo implícitamente en cuestión la noción de desvinculación promovida por la física clásica.¹⁰

Las ciencias físicas, biológicas y humanas no sólo están sujetas a una transformación en su contenido, y al tipo de impacto que producen en la sociedad, sino también en lo que respecta a su carácter. Como las formas de vida, como las maneras de ser en el mundo, como los relatos acerca del modo en que las cosas son en el mundo, las ciencias son una construcción en el tiempo. Eso significa que las imágenes que de ellas nos hacemos, que la presentan como estables a todo lo largo de su curso y en toda la extensión de sus actividades sólo puede considerarse un mito.¹¹ Por lo tanto, la resistencia a la intrusión del modelo de las ciencias naturales en el dominio de las ciencias humanas resulta en una aceptación implícita de la convicción de que este modelo es unitario, bien definido históricamente e históricamente inmóvil. Mantener el modelo de investigación de estas ciencias alejadas de las cuestiones de significación es análogo a la explicación ofrecida en el siglo XIX para superar el conflicto religión versus ciencia, con el fin de asegurar que las ideas no invadan los terrenos que no les corresponden, aunque acaben produciendo simétricos modos de complacencia.

Aunque esta objeción es comprensible, podemos todavía justificar la crítica al naturalismo cuando la adoptamos para explicar, de manera general, los tránsitos originales que condujeron a la aceptación de las teorías científicas en cuanto tales. En este sentido, constatamos que a partir de la revolución galileana, las explicaciones mecanicistas de la naturaleza que abordan sus objetos de manera absoluta, tienden a ser más exitosas que las explicaciones teleológicas, hasta que las primeras se convierten en una norma dentro de la ciencia.

VI

¹⁰ GEERTZ (1994), p. 85.

¹¹ *Ibid*, p. 94.

Podría objetarse que la ciencia no sólo no adopta de manera monolítica una perspectiva de objetivación radical, sino que la misma pretensión de asumir dicha postura es una aspiración incoherente debido a que, como en cualquier otra investigación humana, la ciencia se encuentra caracterizada de modo ineludible por su perspectivismo. Una disciplina como la filosofía de la ciencia puede entenderse como una ilustración de la convicción de que el estudio de este ámbito de la cultura puede definirse a partir de un método especial, y una relación especial con la realidad.¹²

Desde el punto de vista del “irrealismo”, por lo tanto, la clave es renunciar a las pretensiones ontológicas a favor de una concepción baconiana y pragmática de la ciencia, es decir, abordar la cuestión atendiendo a los logros tecnológicos y culturales que nos permiten predecir y controlar nuestras circunstancias. En contraposición, existe un conjunto de tesis que intentan explicar el estatuto de las ciencias en función de su hipotética aproximación a una concepción absoluta del mundo.¹³

Intentemos, por lo tanto un camino medio. Ello implicaría, por un lado, comprometernos con la crítica fenomenológica al racionalismo y al empirismo, de donde se desprende que no podemos dar cuenta del modo de ser en sí de las cosas, independientemente del modo en el cual éstas resultan significativas en nuestra interacción encarnada con ellas. Al tiempo que concedemos un estatuto diferencial al proyecto de conocimiento científico.

Nuestras prácticas cotidianas nos dan acceso directo a nuestro mundo, y en este sentido, parecen bloquear el acceso a la realidad en sí hasta el punto que acaban convirtiendo en ininteligible la propia idea de acceso al universo tal como este hipotéticamente es en sí mismo. Desde esta perspectiva, parecería correcto afirmar que estamos confinados a lo que encontramos sobre la base de nuestras prácticas y, por lo tanto, no deberíamos pensar en la ciencia como un modo de descubrir proposiciones que correspondan a una realidad independiente.

Ahora bien, aunque estemos comprometidos con una noción de “coproducción” de nuestro mundo cotidiano en la línea de Heidegger o Merleau-Ponty, todavía es posible e incluso necesario, defender una visión realista respecto a la ciencia, si aceptamos que la

¹² RORTY (1991)

¹³ RORTY (1998)

distinción relativa *en sí – para sí* resulta inherente a nuestro proyecto de investigación. Es decir, no podemos ignorar esta distinción so pretexto de que nuestro ser-en-el-mundo bloquea cualquier acceso directo a la realidad, tenemos que lidiar con ella, aún cuando inicialmente pudiera parecer contradictorio pretender que (1) nuestras significaciones primordiales están conectadas de modo ineludible a la significación que tienen las cosas conectadas con nuestra existencia corporal en el mundo, y (2) la pretensión de que la significación de la ciencia sólo puede aprehenderse a partir de la noción de una realidad absolutamente independiente de cualquier relación respecto a nuestra corporalidad.

Una respuesta posible es que los seres humanos tienen la habilidad de imaginarse a sí mismos descentrándose del modo original de absorción. Pueden aprehender, de diferentes maneras y en diversos grados, a ver las cosas de manera desvinculada hasta el punto de concebir la posibilidad de emitir sentencias en términos universales, o desde una perspectiva “superior”. En Occidente, esta habilidad se manifiesta en la cultura científica que aspira a lograr, al menos nocionalmente, una visión desde ningún sitio. Es decir, describir las cosas desde un punto de vista absoluto. Lo importante es notar que este modo descentrado es en un sentido importante derivativo. El modo absorto, vinculado es anterior y omnipresente.¹⁴

Pero una respuesta de estas características aún concita interrogantes. ¿Podemos acaso prescindir de nuestro sentido corporal de la realidad, de nuestra experiencia espacio-temporal, y al mismo tiempo tener una ciencia de los movimientos de los objetos en un universo espacio-temporal?¹⁵

De un modo u otro, el debate en torno al realismo y el antirrealismo sólo tiene sentido en el contexto que provee la visión mediacional. Pierde el sentido cuando escapamos a esa construcción, como ocurre en el caso de Heidegger y Merleau-Ponty. Sin embargo, es posible, a partir de esta comprensión tomar dos senderos diversos. Por un lado, podemos concluir que no hay nada que podamos decir que haga a las proposiciones de la ciencia verdaderas, en contraposición con otras afirmaciones en torno a nuestras prácticas sociales, por ejemplo. Los dos tipos de proposiciones, en último término, afirman el modo de ser de las cosas, lo cual implica, en ambos casos, nuestro ineludible ser-en-el-mundo.

¹⁴ ABBEY (2004), págs. 64-5.

¹⁵ DREYFUS (2004)

Ahora bien, si concebimos nuestra aprehensión primordial de las cosas como ineludiblemente vinculada con nuestra corporalidad, de esto se sigue que dicho contacto se encuentra en un nivel de profundidad mayor que cualquier descripción o atribución de significado que podamos hacer de dicha realidad. La característica saliente de nuestra experiencia original es que el mundo aparece rodeándola por todos lados, el mundo es aquello donde se nos ofrecen cosas, es aquello que es a un mismo tiempo sostén de nuestra existencia, aunque amenaza continuamente con aniquilarnos: el mundo es aquello que nos permite hacer cosas, pero también aquello que se resiste a nuestra actividad. Es decir, el mundo nos condiciona, establece límites a nuestras habilidades. Y esto revela que además de nuestros propios poderes hay algo más allá. Pero esto no significa que hayamos alcanzado un nivel de mayor profundidad en nuestro contacto con la realidad. Más bien, hemos logrado una atribución paradójica de significación de algo que de algún modo excede nuestra atribución de significado.¹⁶

Sin embargo, mientras que en nuestro trato corriente con el mundo aquello que es hipotéticamente independiente se encuentra inextricablemente entretelado con nuestras propias capacidades, de tal modo que sólo puede ser comprendido como condición límite de nuestras actividades, la ciencia natural pretende revelar la estructura inteligible del mundo tal como éste es en sí mismo.

En este sentido, debemos reconocer que además del elemento primordial que revela nuestra experiencia perceptual, hay un dato de “alteridad” que no deberíamos pasar por alto. Nuestra habilidad para mantener el equilibrio en un campo vertical gravitacional, por ejemplo, o para trepar montañas, consiste en lograr una mejor sincronización con la estructura del universo para lidiar con el mismo. El universo nos restringe, premiándonos con una visión de las cosas en la medida de nuestra conformación a sus estructuras causales. El problema es que somos tan hábiles para enfrentar lo que son, que a menos que se produzca una perturbación pasamos por alto que debemos estar alineados con las restricciones de la naturaleza a fin de percibir. Nuestra habilidad, por lo tanto, nos pone en contacto con poderes causales de la naturaleza, no sólo con las incidencias brutas,

¹⁶ *Ibid.*

superando de este modo el abismo entre la influencia causal bruta sin sentido y nuestra percepción perceptual significativa del mundo.¹⁷

De este modo, la respuesta al desafío irrealista comienza argumentando de manera trascendental nuestra inherente condición encarnada, lo cual implica adoptar una visión de vinculación radical con el mundo que habitamos. La propia experiencia nos ofrece una justificación para el proyecto científico comprometido con la comprensión absoluta de lo real. La experiencia primordial que la fenomenología des-oculta nos ofrece un dato persistente de alteridad que nos exige la adopción de una actitud trascendente aún cuando todo parece indicar que el resultado acabará en una atribución negativa. Lo cual, bien mirado, no deja de ser una rotunda ganancia epistémica.

Bibliografía

- ABBEY, Ruth. *Charles Taylor*. Teddington: Acumen, 2000.
- DREYFUS, Hubert L. "Taylor's (Anti-) Epistemology." In *Charles Taylor*, edited by Ruth ABBEY. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- GEERTZ, Clifford. "Taylor and the natural sciences." In *Philosophy in an age of pluralism. The Philosophy of Charles Taylor in Question*, edited by James TULLY. New York: Cambridge University Press, 1994.
- HATCH, Robert A. *Introduction. The Scientific Revolution*. 1999.
<http://web.clas.ufl.edu/users/ufhatch/pages/03-Sci-Rev/SCI-REV-Home/index.htm> (accessed 2013 йил 30-enero).
- NAGEL, Thomas. *A view from Nowhere*. New York: Oxford University Press, 1986.
- RORTY, Richard. *Essays on Heidegger and Others*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- . *Truth and Progress*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- SMITH, Nicholas H. *Charles Taylor. Meaning, Morals and Modernity*. Cambridge U.K.: Polity, 2002.
- TAYLOR, Charles. *Hegel*. Cambridge M.A.: Cambridge University Press, 1975.
- . *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- . *The Explanation of Behaviour*. London : Routledge & Kegan , 1964.
- WALLACE, B. Alan. *Hidden Dimensions. The Unification of Physics and Consciousness*. New York: Columbia University Press, 2007.

¹⁷ *Ibid.*