

CONTEXTO CRÍTICO Y EXPERIENCIA.

Una aproximación epistemológica.

Silvia Maeso*

silviamaes@fibertel.com.ar

Resumen

En este trabajo se propone contribuir a la problemática epistemológica referida a los ya tradicionales contextos de justificación, descubrimiento y —en algunos autores, de aplicación— en los cuales se desenvuelve el conocimiento científico, con la consideración de otro contexto de mayor importancia aún para pensar filosóficamente la ciencia, el *contexto crítico*. Esto implica un adecuado desarrollo de la reflexión sobre los supuestos científicos, que en muchos casos asumen el papel de verdaderos *paradogmas*, neologismo que parafrasea el término “paradigma” para expresar el papel obnubilador de ciertas ideas y prácticas acríticamente aceptadas. Entre ellas y de modo particular, se explora la noción de “experiencia” y su empleo por la ciencia. Su sentido exige reflexionar más allá de la tradicional significación de “receptividad pasiva” por parte de un sujeto, lo cual supone, desde el punto de vista del contexto crítico, un proceso de “construcción de la experiencia” en el que las creencias cumplen un importante papel, que permita sostener el carácter abierto del conocimiento científico y de todo conocimiento fundado. Se aclara entonces la exigencia metodológica del llamado *contexto crítico* —especialmente en ciencias sociales— que, como un estado de alerta constante, conduzca al examen atento y permanente de los supuestos, frecuentemente de naturaleza metafísica, los cuales no por inevitables deben ser irreflexivamente aceptados.

Palabras clave: *contextos científicos – contexto crítico - paradigma*

Abstract

This work attempts to contribute to the epistemological problematic of the already traditional scientific knowledge contexts of *justification*, *discovering* and –in some authors– of *application*, taking into account another context even more significant to think science philosophically, the “*critical context*”. This implies a suitable development of reflection on scientific assumptions, which, in many cases, take the role of real *paradigms*, neologism that describes the effect of confusion that certain ideas and practices uncritically accepted originate. Among those ideas and practices, the notion of “experience” and its uses by science is specifically explored. Its sense requires to cogitate beyond the traditional meaning of “passive receptivity” of an individual. From the “*critical context*” point of view, this supposes a process of “construction of the experience” –in which beliefs play an important role– that allows maintaining the “open” character of scientific knowledge and any founded knowledge. Thus, it is understood the methodological demand of the so-called “*critical context*” –especially in social sciences– that, as a constant alert status, leads to a careful and constant evaluation of the assumptions, usually of metaphysical nature, which should not be accepted with any reflection even if they are unavoidable.

Keywords: *scientific contexts – critical context - paradigm*

* Prof. en Filosofía, UBA y Docente CBC, UBA.

1. Introducción

Desde la publicación de la conocida obra escrita por Hans Reichenbach, *Experiencia y predicción*,¹ a principios del siglo XX, es tradicional la distinción entre distintos ámbitos en los que se desarrolla el conocimiento científico y la discusión epistemológica acerca de él. Se trata de los contextos de descubrimiento y justificación de las teorías científicas, a los cuales se agrega —según algunos autores²— el contexto de aplicación. Este último tiene que ver con la discusión sobre la utilidad, beneficio o perjuicio del uso del conocimiento científico en el plano práctico.

Por otra parte, esta breve introducción al tema que nos ocupa merece una reflexión sobre el término “contexto”, la cual será útil para comprender la perspectiva desde la cual se pretende abordar la problemática científico-epistemológica. Si asumimos un punto de vista interpretativo, que exceda el marco de los tradicionales enfoques científicistas, podremos acceder a una visión más profunda sobre la problemática de los contextos científicos. En una primera aproximación, la palabra “contexto” hace referencia a aquello que está “con” el texto, como la trama conceptual en la cual una afirmación— por ejemplo— puede y debe expresarse. Decimos “debe expresarse” porque, precisamente, esa trama es quien permite captar todo su *sentido*.

Análogamente, si se intenta aquí una visión filosófica del proceder científico, hemos de encararlo desde la perspectiva de los ámbitos en los que se desenvuelve. Haremos especial hincapié en otro de ellos, que hemos llamado *contexto crítico*³ y en el que nos ubicaremos para descubrir el sentido de ciertos conceptos aceptados, a veces, sin la suficiente criticidad. No obstante, no dejamos de señalar a la vez la profunda interdependencia que, desde nuestro punto de vista, existe entre todos los contextos. La empresa científica —como toda empresa humana— es una, aunque con múltiples facetas desde las cuales puede ser interpretada.

2. Criterio de demarcación y búsqueda del sentido

Al plantear —como hemos hecho en las líneas precedentes— una “visión filosófica del proceder científico”, hemos supuesto una distinción entre ambos tipos de saber, el científico y el filosófico. Se trata de lo que Popper llamó “problema de la demarcación: encontrar un criterio que nos permita distinguir entre las ciencias empíricas, por un lado, y los sistemas ‘metafísicos’, por otro”.⁴ O, como él mismo dice: “el problema kantiano de los límites del conocimiento científico” en su polémica con el inductivismo del famoso Círculo de Viena y Ludwig Wittgenstein en *Tractatus logico philosophicus*.⁵

Convengamos en que cualquier criterio de demarcación que pueda concebirse no debería ser pensado a partir de una exclusión ideológica, esto es, de la valoración previa y acrítica de un conocimiento respecto de otro, sino atender a la naturaleza propia de cada saber. Del mismo modo, aunque con menores implicancias ontológico-existenciales, una discusión acerca del carácter veritativo de las hipótesis científicas no está capacitada para juzgar el sentido o sin sentido de enunciados que se formulan en el contexto de intereses y procedimientos de conocimientos diferentes; los cuales, por otra parte y con cierta legitimidad, buscan también garantizar una cierta comprensión de la realidad.

¹ Reichenbach, H., *Experiencia y predicción*, México, FCE, 1953.

² Klimovsky, G., *Las desventuras del pensamiento científico*, Buenos Aires, A-Z Editores, 1994, p. 30.

³ Dei, D., “Paradigmas y paradogmas en las ciencias sociales”, en *Revista electrónica de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Chile, “La Cuerda Floja”*, n° 10, enero de 1998; Ver también, *Pensar y hacer en investigación*, volumen 2, Buenos Aires, Docencia, 2002, pp. 624-630.

⁴ Popper, K., *La lógica de la investigación científica*, Madrid, Tecnos, 1973, p. 34.

⁵ Wittgenstein, L., *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid, Alianza, 1985.

Ciertamente, no puede descalificarse la atribución de significatividad de un enunciado porque aparece como absurdo desde el punto de vista de la propia racionalidad. Esto sería negar el espíritu de la ciencia misma. La grandeza de Immanuel Kant es haber visto esta diferencia y buscar, precisamente, una fundamentación de la metafísica sobre otras bases que le parecieran más adecuadas. Por eso vale aclarar que el *metafísico* criterio de verificación del empirismo o positivismo lógico, que se arrogaba la decisión sobre la falta de sentido (verificación) de los enunciados metafísicos, demostró ser epistemológicamente inconsistente e ideológicamente interesado. Precisamente Karl Popper, quien no presume de metafísico, afirma:

Pero si con las expresiones ‘absurdo’ o ‘carente de sentido’ no queremos expresar otra cosa, por definición, que ‘no perteneciente a la ciencia empírica’, en tal caso, la caracterización de la metafísica como un absurdo carente de sentido será trivial: pues la metafísica se define normalmente como no empírica [...] los positivistas, en sus ansias de aniquilar la metafísica, aniquilan juntamente con ella la ciencia natural. Pues tampoco las leyes científicas pueden reducirse lógicamente a enunciados elementales de experiencia. [Y concluye] [...] en lugar de descartar radicalmente la metafísica de las ciencias empíricas, el positivismo lleva a una invasión del campo científico por aquélla.⁶

La crítica popperiana a la verificación positivista tiene como eje conceptual la distinción entre “criterio de demarcación” y “criterio de *sentido*”. Según Wittgenstein, se logra encontrar el criterio para diferenciar proposiciones científicas de proposiciones metafísicas gracias a la idea de *sentido*. Una proposición con sentido o significado es aquella que puede reducirse a enunciados singulares de observación. Si esto no ocurre, es un *absurdo*, una proposición *metafísica*. Aquí radica el error —según Popper— en identificar la búsqueda del sentido de una proposición, con el criterio que permita distinguir la ciencia de la metafísica. Al adoptar el criterio de falsabilidad, hace “una propuesta para un acuerdo o convención” que permite eliminar —según sus propias palabras— “el dogma del significado o del sentido”. Está planteando, entonces, la *posibilidad* de que los enunciados sean refutados, “si son susceptibles de ser sometidos a contraste (de acuerdo con una ‘decisión metodológica’)”. En otros términos, “los enunciados nos transmiten información acerca del mundo si son capaces de chocar con la experiencia”.⁷ Es decir que lo “empírico” para Popper es lo falsable.

Por otra parte, él mismo se encarga de aseverar que la propuesta del criterio de falsabilidad no significa afirmar:

[...] la carencia de sentido de la metafísica, la cual ha sido la fuente de que han brotado las teorías de las ciencias empíricas.⁸

[...] así como ha habido ideas metafísicas que han puesto una barrera al avance de la ciencia, han existido otras —tal el atomismo especulativo— que la han ayudado [...] me siento inclinado a pensar que la investigación científica es imposible sin fe en algunas ideas de una índole puramente especulativa: fe desprovista enteramente de garantías desde el punto de vista de la ciencia, y que —en esa misma medida— es ‘metafísica’.⁹

El término “metafísico” aquí aparece como sinónimo de “no empírico”, “no *dado* a la experiencia”; lo cual no significa absurdo. Antes bien al contrario, esos conceptos no empíricos dan sentido a la búsqueda del conocimiento científico, entendido como conocimiento empírico. Con esto

⁶ Idem, p. 35-37.

⁷ Idem, p. 291.

⁸ Idem, p. 292.

⁹ Idem, p. 38.

Popper está diciéndonos que, en definitiva, el problema del sentido no se identifica con lo empíricamente dado. Afirmarlo es un prejuicio metafísico en el que cae el positivismo. Es un prejuicio, por ser afirmado sin crítica previa y es metafísico porque, precisamente, atribuye todo el *sentido* de las proposiciones a su carácter empírico. En síntesis, para Popper como para nosotros, las cuestiones metafísicas vienen a ser preguntas por el sentido. Pero no le compete a él ni formularlas ni responderlas, solamente diferenciarlas de la problemática científica gracias al criterio de demarcación.

3. *Los paradogmas y el proceder científico*

Los positivistas han buscado permanentemente el sentido de las proposiciones y lo han ubicado en la experiencia. Pero, paradójicamente, no se han preguntado ni por el sentido ni por la experiencia misma. El concepto “experiencia”, entendido como “receptividad pasiva”, permanece como un supuesto aceptado de suyo al usar el término “metafísico” con el significado de “no empírico” o “no contrastable”. Ahora bien, acceder al análisis del sentido de este término será tarea, precisamente, de una reflexión interpretativa que, desde un contexto *crítico*, pueda develar presupuestos provenientes de marcos conceptuales que por estar “excesivamente implícitos” —si se nos permite la expresión—, pasan a convertirse en verdaderos *paradogmas*.

La expresión *paradogma* fue acuñada por Daniel Dei¹⁰ como una paráfrasis del término “paradigma”, para designar la situación en la cual el paradigma se institucionaliza y puede llegar a adquirir valor de verdad incuestionable e implícita, disminuyendo las perspectivas cognoscitivas a una sola, la de las experiencias “bien probadas dentro de parámetros preestablecidos”. Se plantea entonces la noción de paradigma como el “paraguas” que impide el acceso a la crítica de los supuestos y se constituye como “modelo de imposición arbitraria de sentidos”, es decir como un *paradogma*. Dei define los *paradogmas* del siguiente modo:

Las racionalizaciones simuladas de una apuesta de poder mediada por la imposición de sentido de una ‘verdad’ que oculta su esencial carácter conjetural.

Precisamente, el ideal de ciencia universal, neutral, objetiva, sin condicionamientos históricos y sin necesidad de revisar sus supuestos, que nació en la modernidad como crítica hacia posturas dogmáticas terminó convirtiéndose en otro dogma. O mejor dicho, en un *para-dogma*, un verdadero “corset” conceptual exento de, y trascendente a, toda crítica o examen racional. Y, en el caso de las ciencias sociales, el carácter paradogmático se ve acentuado porque el marco teórico en que se sitúa el investigador y los consecuentes criterios de selección de los problemas suponen, como afirma Dei, “creencias y decisiones de sentido acerca de lo que el hombre es”¹¹, las cuales en muchos casos no alcanzan ni a ser entrevistadas por el pensamiento fundamentador o crítico.

4. *El papel de la creencia*

Espíritus agudamente críticos como el de David Hume ya fueron capaces de descubrir el papel de conceptos que hubieron de pasar inadvertidos en muchos casos a lo largo de la historia del pensamiento, tal es el caso de la creencia en un hecho. Afirmar Hume respecto de ella: “parece haber

¹⁰ Dei, D., *Pensar y hacer en investigación*, Buenos Aires, Docencia, 2002.

¹¹ *Ibidem*

sido uno de los más grandes misterios en filosofía, aunque nadie haya siquiera sospechado que hubiese alguna dificultad en explicarlo”.¹²

La creencia para Hume es un “sentimiento o manera de concebir”, es el modo como el espíritu siente las ideas. Identifica este sentimiento con la “fuerza o vivacidad o constancia superiores” con la que se sienten las ideas a las cuales se *asiente*.¹³ En otros términos, la creencia viene a ser el sentimiento que otorga carácter de *real* a aquello que el espíritu conoce, en la medida en que “hace que las realidades sean más presentes a nosotros que las ficciones”. Es el sentimiento que fija las ideas del juicio en el espíritu y “las convierte en los principios rectores de todas nuestras acciones”.¹⁴

A pesar de que confiesa: “es imposible explicar perfectamente este sentimiento”, le otorga una especialísima importancia, en cuanto de él depende, en definitiva, qué sea considerado real. El agudo espíritu crítico propio en su pensamiento le permite descubrir la importancia de la creencia, tanto para hacer posible el conocimiento y comprender la situación del hombre en el mundo; como también para reconocer las dificultades y límites que descubre en su precisa explicación. Por otra parte, creemos que Hume parte de considerar implícitamente a la experiencia como pura receptividad; sin embargo, desde el momento en que habla del modo en que se *sienten* las ideas a las cuales se *asiente*, estaría superando su propio punto de partida. Esto es así porque, en última instancia, la impresión de *realidad* termina conteniendo un elemento subjetivo que da sentido efectivo a lo que es conocido como “dado” a la experiencia, es decir, un sentimiento.

Otro pensador que adjudica un valor equiparable al que otorga Hume a la creencia es José Ortega y Gasset, quien al diferenciar idea de creencia, afirma que la en la creencia se está, en cambio la idea se tiene y se sostiene. Las creencias son “ideas *en* que nos encontramos, que parecen estar ahí ya antes de que nos ocupemos en pensar”. Pero nos sostienen como el sustrato en el que vivimos y nos movemos. Más precisamente, las creencias *son* nuestra realidad, pues con ellas contamos, queramos o no”, a modo de “implicaciones latentes en nuestra vida intelectual”, ellas “nos ponen delante lo que para nosotros es la realidad misma”.¹⁵

Con nuestras creencias estamos inseparablemente unidos. Para Ortega lo evidente no es necesariamente real porque no entra en el ámbito de nuestras creencias, no nos resulta real porque no creemos en ello. Qué sea lo real, entonces, depende de, o se identifica con, la creencia misma. De ahí que no tengamos creencias, sino que *estemos en* ellas, como lo expresa la expresión popular “estar en la creencia”. Para él, nuestra realidad tiene el carácter de aquello con que nos topamos y con que contamos —queramos o no—, él dice “realidad es la contravoluntad”, en el sentido de que es lo que se nos impone, lo cual nos hablaría del carácter “dado” de lo que es real. Sin embargo, algo se nos impone como real en la medida en que creemos en ello, es nuestra creencia la que está fundando lo dado en cuanto dado. He aquí una estrecha correspondencia entre lo dado y aquello que hace que lo dado se dé. En consecuencia, en la interrelación misma se constituye el carácter de lo real.

Es habitual comprender la *experiencia* como aquello en lo cual *creemos* sin más, que nos pone en contacto con lo real, es decir nos pone en presencia de lo que las cosas son, tal cual son. Por eso parecen inapelables esos “datos” sensibles a los que aluden —en general— las corrientes científicas como contenidos irrefutablemente objetivos, sin pensar siquiera en la posibilidad de que el mismo concepto de experiencia pueda ser puesto bajo la crítica racional, precisamente por representar un supuesto asumido sin crítica previa. En este sentido, David Hume da muestras de un genuino espíritu

¹² Hume D., *Tratado de la Naturaleza Humana*, Buenos Aires, Paidós, 1974, p. 166.

¹³ Idem, p. 167.

¹⁴ Idem, p. 168.

¹⁵ Oortega y Gasset, J., *Ideas y creencias*, Madrid, Revista de Occidente, 1940, p. 27.

crítico al reconocer las limitaciones que encuentra en cuanto a la probabilidad del conocimiento empírico y también en cuanto a la posibilidad de explicar ese sentimiento que llama “creencia”.

Pero Ortega va aún más lejos, toma la creencia como un “fenómeno vital” y, al distinguir entre “pensar en una cosa y contar con ella”, precisa la noción de “creencia” como aquel supuesto en el que nunca pensamos pero que interviene y condiciona siempre nuestro comportamiento, tal como —por ejemplo— la suposición de que las cosas existen. Efectivamente, oponiéndose a toda postura intelectualista, atribuye a las que denomina “implicaciones latentes en nuestra actividad intelectual”, la “máxima eficacia sobre nuestro comportamiento”. De manera que si queremos aclarar la vida de un hombre o de una época, debemos analizar las creencias más o menos expresas con las que cuenta, no las ideas que tiene. Esto es lo que Ortega llama “construir la historia, esclarecer la vida desde su subsuelo”.¹⁶

Análogamente, creemos que considerar la ciencia desde el llamado “contexto crítico” supone tener siempre presente, desde una perspectiva epistemológica, la necesidad de examinar el papel de aquellas suposiciones implícitas que, a veces por excesivamente implícitas, pueden llegar a convertirse en verdaderos impedimentos para el pensamiento genuinamente creativo, pueden llegar a convertirse en auténticos *paradogmas*. La conciencia siempre alerta acerca de esa tendencia *paradigmatizar* nuestras creencias, puede ser el único modo de evitar caer en la acrítica adhesión a verdades entendidas como completamente universales, neutrales y objetivas. Tal es el sentido de revisar el concepto de “experiencia” concebido a partir de lo que es “simplemente dado”. ¿Cómo se hace posible que algo sea “dado”? Al plantear aquí la pregunta por el sentido de la experiencia, estamos preguntando por el sentido de la pregunta científica y, en definitiva, por el sentido de la pregunta por el orden del mundo.

5. *Experiencia y criticidad*

En las páginas precedentes hemos recurrido al pensamiento de David Hume precisamente por encontrar ya en él, aún dentro del marco del empirismo, lo que podríamos denominar “una visión crítica de la experiencia”. En el *Tratado de la Naturaleza Humana* pueden distinguirse tres sentidos del concepto de *experiencia*: 1) lo inmediatamente *dado* desde fuera del sujeto (con un origen inexplicable); 2) la fuerza o vivacidad con que se *siente* lo dado y, por último, 3) aquello que se constituye como conocimiento, que de algún modo se *construye* gracias a la creencia (sentimiento de asentimiento) y gracias a la costumbre.

Este tercer sentido del término experiencia implica algo que se va conformando en y desde el sujeto, pero siempre a partir de y con lo *dado*. Sería algo así como un “ir y venir” de la creencia a lo dado y de lo dado a la creencia. Ahora bien, ¿podría interpretarse, quizás, ese “ir y venir” sobre la base del gadameriano concepto de “fusión de horizontes”, para poder llegar a la comprensión del sentido de la experiencia? A la luz de la conciencia de la historia efectiva, la experiencia se iría constituyendo a sí misma sobre la base de aquel sentimiento que *asiente* a lo percibido, da fuerza a lo recordado como propio y permite proyectarse a un futuro: suponer que las mismas causas seguirán produciendo los mismos efectos. ¿Podría estar en germen la historicidad de la conciencia en el análisis humeano de la experiencia? Y, a su vez, ¿qué alcance antropológico podría tener esta interpretación para la problemática científica y metafísica?

Si convenimos en esto, estaríamos entonces en condiciones de plantear el proceso de incorporación reflexiva de lo dado por el cual se va conformando la experiencia, la cual es entendida

¹⁶ Idem, p. 22.

como horizonte de sentido históricamente situado de la ciencia y del conocimiento en general. Ahora bien, ese movimiento de apropiación del dato debe ser contenido y supervisado gracias a la conciencia de la criticidad del proceso, de modo en que no llegue a convertirse en un *paradogma* o verdad única e irrefutable. He aquí el lugar que asignamos al que hemos llamado “contexto crítico” en el que debe desenvolverse el conocimiento científico en general y el de las ciencias sociales en especial. La reflexión acerca de ese horizonte de sentido adquiere la validez del conocimiento filosófico como fundante y esclarecedor de prejuicios imposibles de evitar, pero siempre pasibles de ser puestos bajo la mirada del examen racional.

Bibliografía

- DEI, H. Daniel, “Paradigmas y *paradogmas* en las ciencias sociales”, en *Revista electrónica de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Chile, “La Cuerda Floja”*, n° 10, enero de 1998. Esta conferencia pronunciada en 1997 fue incluida en su versión completa en el volumen 2 de DEI, H. Daniel (ed.), *Pensar y hacer en investigación*, Buenos Aires, Docencia, 2002.
- HUME, David, *Tratado de la Naturaleza Humana*, Buenos Aires, Paidós, 1974.
- KLIMOVSKY, Gregorio, *Las desventuras del pensamiento científico*, Buenos Aires, A-Z Editores, 1994.
- ORTEGA Y GASSET, José, *Ideas y creencias*, Madrid, Revista de Occidente, 1940.
- POPPER, Karl, *La lógica de la investigación científica*, Madrid, Tecnos, 1973.
- REICHENBACH, Hans, *Experiencia y predicción*, México, FCE, 1953.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, *Tractatus Logico Philosophicus*, México, Siglo XXI, 1973.