

LAS CONSECUENCIAS POLÍTICAS DEL MODELO CIENTÍFICO
MODERNO. UNA APROXIMACIÓN CRÍTICA DESDE LAS
EPISTEMOLOGÍAS DEL SUR

*THE POLITICAL CONSEQUENCES OF THE MODERN SCIENTIFIC MODEL.
A CRITICAL APPROACHMENT FROM THE EPISTEMOLOGIES OF THE SOUTH*

JULIO SILVA GARCÍA
julsilgar@gmail.com

Resumen

El objetivo principal del presente trabajo atiende al análisis de la construcción teórica, a lo largo de toda la modernidad, de un entramado epistemológico que adquiere la forma canónica de su método en el objetivismo científico fundamentado en “la teoría mecánica del conocimiento”. Siguiendo el cauce de razonamiento abierto por la filosofía de la representación, este artículo pretende reevaluar políticamente la objetividad científica de acuerdo con las asimetrías epistemológicas que despliega el monopolio científico de la verdad. Así, tratará de contribuir con ello a un examen crítico de la realidad cultural actual en términos de justicia y equidad epistémica.

Palabras claves: epistemología, representación, constructo científico, objetividad, verdad.

Abstract

The main aim of this article is the analysis of the theoretical construction of the epistemological framework that acquires, during the modern age, the traditional form of its own method, in the scientific objectivism, which is based of "mechanical theory of knowledge". However, according to the reasoning course opened up by the representation philosophy, this paper intends to politically reassess the scientific objectivism in accordance with the epistemological asymmetries unfolded by truth monopoly of the scientific speech. Thus, it will try to contribute to the critical examination of the current cultural reality in terms of epistemic justice and equity.

Key words: epistemology, representation, scientific construct, objectivity, truth

1. Introducción

Se ha venido urdiendo a lo largo de toda la modernidad, un entramado epistemológico que adquiere la forma canónica de su método en el objetivismo científico. El origen de este proceso se revela consecuencia de haber aceptado lo que ha sido denominado como “teoría mecánica del conocimiento”. Teoría que se fundamenta en la dicotomía entre sujeto y objeto pero que, siguiendo el cauce de razonamiento abierto por la filosofía de la representación, se muestra como resultado de la instauración del equívoco de la metáfora ocular en la elaboración conceptual de la mente humana y de los procedimientos que intervienen en ella. Esto trajo consigo el afianzamiento capital de la objetividad como rigor epistémico absoluto y, a su vez, convirtió al discurso científico en el nuevo monopolio de verdad que determina la legitimidad de todo conocimiento emitido.

Contemplando la idea de que el modelo de conocimiento científico responde a una configuración política que denota toda una estructura simbólica de poder, es pertinente agudizar la atención sobre los presupuestos originales que lo componen y que le dieron luz. Para ello, a través del desglose de las contribuciones centrales a la teoría clásica del conocimiento, centrado en el estudio en las dicotomías fundamentales que lo conforman, es de crucial importancia observar cuales son los presupuestos básicos que darán cabida a la objetividad como criterio absoluto de verdad. En un primer momento del análisis se atenderá a la configuración del “espacio mental” como rasgo distintivo de lo humano. Producto de la distinción primaria entre las nociones de material e inmaterial, universal y particular, que remiten a la metáfora ocular detectada por Rorty, la clasificación ontológica de la mente condicionará la imagen que de ella se forman tanto Descartes como Locke. La mente cartesiana y el objeto lockeano se revelan entonces, como resultado de haber aceptado para la de la elaboración teórica de los mecanismos del conocimiento, unos presupuestos dualistas que determinarán un modelo de conciencia unitario. En segundo lugar, las formulaciones apriorísticas elaboradas por Kant para describir el proceso según el cual es posible la acción constitutiva de la mente, harán de las representaciones el lugar donde indagar para hallar la verdad del objeto conocido. Esto provoca la mimetización de la filosofía con la epistemología y el afianzamiento de la presunción que requiere para la certeza de la representación,

el mayor grado de semejanza posible con el objeto representado. Esto conduce a la consolidación de la objetividad dentro del discurso científico moderno. Algo que a su vez, crea un marco autoreferencial que desplaza al ámbito de la superstición todo aquello que no se ajuste a sus propios criterios de verdad. Por tanto, desde la óptica que interpreta el conocimiento científico como un constructo autorregulado en cuanto objeto y método, el propósito final de este artículo pasa por examinar filosóficamente las disimetrías epistémicas que provoca.

Las consecuencias que se infieren son de una significativa transcendencia si se percibe que se ha levantado un bloqueo epistemológico, alrededor de otras áreas de la actividad humana con el objetivo de proliferar y perpetuar, ciertas realidades institucionales que cuidan de mantener el predominio de las formas de sociabilidad que imperan en las sociedades avanzadas. Por lo tanto, sirviéndose de las reflexiones aportada por las epistemologías del sur y las teorías de la decolonialidad, a lo largo del presente ensayo, se tratará de aportar unas claves interpretativas que favorezcan el examen crítico de los puntos claves del discurso científico moderno.

Las propuestas de las epistemologías del sur y las teorías de la decolonialidad, de la mano de autores como Boaventura de Sousa Santos (2010) entre otros, inauguran nuevas líneas de reflexión e imaginación política que, desde la reconsideración de los presupuestos epistemológicos básicos que se gestaron lo largo de la tradición cultural de occidente, pretenden reevaluar la matriz de poder colonial subyacente que pese a la larga tradición de pensamiento crítico que el continente europeo ha producido, se ha mantenido intacta hasta el momento. Esto conduce a considerar que las construcciones de la modernidad europea en el ámbito intelectual destinadas a la elaboración de una teoría eficaz del conocimiento, albergan dentro de sí el viejo binomio que distingue entre dominante y dominados. La configuración de un modelo epistémico hegemónico que encuentre en la integración y homogenización de los saberes perimetrales el motor de su modo de proceder permite, por un lado, la instauración de un modelo ontológico único que define la línea que demarca la legitimidad y falsedad de las diferentes practicas gnoseológicas y por otro, la predominancia de los arquetipos institucionales y académicos que lo soportan. Se instaura a lo largo de toda la modernidad occidental el imperativo del modelo de conocimiento científico como lógica que reordena las practicas investigativas

y que a su vez, contribuyen a la proliferación y expansión global de las formas de sociabilización dadas en las naciones occidentales.

2. Las dicotomías fundacionales de la teoría del conocimiento

Descartes contribuye a la constitución de una filosofía asentada en las bases de la teoría del conocimiento de los procesos mentales heredada por Locke, pero encontrará asidero posteriormente en Kant y la corriente neo-kantiana. Esta idea de la filosofía como teoría del conocimiento es lo que determina, ya en siglo XIX, la demarcación entre ciencia y filosofía. Locke había reconfigurado la mente cartesiana en el objeto material de una ciencia hecha a la medida del hombre con el fin de aprender más sobre todo aquello que podemos conocer, desde el examen minucioso del funcionamiento de la propia mente. Es necesario, por lo tanto, prestar atención a la trayectoria recorrida por la relación entre los conceptos cuerpo y mente, dentro del pensamiento occidental, para hallar el origen del carácter ontológico de la mente, sobre lo que será posible establecer la dicotomía inaugural de la concepción mecánica del conocimiento entre sujeto y objeto como fundamentos esta la nueva epistemología. Esta fue la herencia conceptual que permitió a Descartes establecer las reglas del conocimiento y el origen de la confusión de Locke. Así, resulta oportuno, para el objetivo que aquí se pretende alcanzar, observar la trayectoria que han recorrido estas suposiciones filosóficas centrales aludiendo al análisis que Rorty (1979) aporta al respecto.

La clasificación ontológica e inmaterial de la mente y los estados mentales ha sido asentada sobre los preceptos dualistas que la diferencia de los particulares espacio-temporales. Las líneas divisorias de categorización inmaterial de los universales, con respecto a una ontología natural, han provocado la identificación por un lado, de lo físico con lo espacio-temporal y lo mental con lo temporal, pero no con la espacialidad. La tendencia general de cualquier intuición filosófica primera es considerar cartesianamente que cualquier pensamiento o emoción experimentada pertenece al ámbito generalmente compartido de la “mentalidad” y que, además, puede perdurar con total independencia, tras la corrupción final del cuerpo.¹ Sin embargo, nos percatamos

¹ Según Rorty, no podemos intuir nada que pueda atravesar la división ontológica ente humano y divino, finito e infinito, universal y particular, como diferente de la ontología natural

de que únicamente es posible atribuir estados mentales a personas físicas localizadas en el espacio y el tiempo, los cuales conseguimos conocer, porque compartimos los mismos rasgos esenciales y las condiciones de enunciación de tales estados. El universal es captado entonces por la atención a lo particular, lo que demuestra que la pregunta por lo mental y la aceptación de su descripción es fruto de haber asimilado dos premisas cruciales que la determinan. Por un lado, un determinado juego lingüístico filosófico que remite continuamente a los preceptos dualistas de separación entre la mente y el cuerpo y, por otro, al dominio de un determinado vocabulario técnico que se aleja de las múltiples facetas de la realidad cotidiana (R. Rorty, 1979, p. 29). Es decir, no hubiera sido posible crear una definición sobre aquello que es “lo mental”, sin hacer referencia a criterios que tan solo aparecen en los libros de filosofía, tales como “intencionalidad” o “propiedad fenoménica”. Un análisis posterior de los pensamientos, imágenes y estados mentales, revela la problemática existente al tratar de relacionar la noción de “no material” que estos denotan, entendida como aquello que no es evidente a los sentidos de todos los que observan y que solo puede ser entendido dentro de un contexto más amplio, con el contenido rico en connotaciones filosóficas, de “inmaterialidad”. Supone simplemente atribuir una propiedad íntegramente intelectual a algo que nos es imposible explicar haciendo alusión a los elementos que lo componen. Parece que tan solo podemos llegar a comprender aquello de lo que tenemos unas nociones previas. Esto lo explica Rorty y argumenta que tan solo si conocemos el número suficiente de correlaciones neuronales, seremos capaces de ver realmente los pensamientos que tiene el propietario de ese cerebro, pero si carecemos de ese conocimiento previo, nuestra visión, no nos revelará nada semejante (R. Rorty, 1979, p. 33). Con ello se ejemplifica que sólo mediante las destrezas adquiridas en el dominio del bagaje filosófico que impregnan los conceptos se nos permite atribuir y distinguir categóricamente los estados mentales. En otras palabras, siguiendo las doctrinas lockeanas, tan solo podemos tener la certeza de aquello que ha sido codificado previamente por una idea. Legado del pensamiento cartesiano, para Locke, son las entidades invisibles que componen el pensamiento, lo que determina la posibilidad de visión.

de la misma manera que, tan solo nos es posible identificar los universales como categorías inmatrimales. R. Rorty (1979) p. 27

Puede observarse cómo se configura un nuevo dualismo al distinguir entre las imágenes o estados mentales y las correlaciones neuronales que los provocan. Sin embargo, no poseemos ninguna certeza para afirmar que los estados mentales sean entidades con existencia propia que flotan independientemente de las personas, de la misma manera que los universales existirían con independencia de los particulares. Hacerlo significaría universalizar los estados mentales a partir de diagnósticos particulares de determinados sujetos diferentes.² Mientras siempre que sea posible describir una sensación o un estado mental de una persona no hay razón alguna para establecer una diferencia epistémica entre la predicación de esa sensación junto con los informes extraídos sobre ella de cualquier otra cosa. Por lo que esto no debería conducirnos a constatar una brecha ontológica tal que asiente las bases de un dualismo insuperable. Aquello que en su momento fue definido como inmaterial se ha demostrado que es producto de la abstracción desde sensaciones particulares, las cuales devinieron generalizaciones universales y que, a su vez, son fácilmente reconocibles en la enunciación de sujetos individuales.

El problema mente - cuerpo queda disuelto al darnos cuenta de que fue instaurado debido a la confusión de Locke, a la hora de relacionar lo intencional con las propiedades fenoménicas como mecanismo en que las palabras reciben significados. Intentar pensar los adjetivos que atribuimos a los fenómenos como si fueran nombres le impide a Locke percatarse de que la aprehensión del fenómeno depende íntegramente de nuestra forma de hablar. Es concretamente el hecho de que, considerar los diferentes estados mentales como realidades absolutas que pueden ser descritas en función de sus contenidos diferentes y que a su vez, se expresan conforme a una determinada forma de hablar, aquello que conduce al equívoco de confundir la descripción enteramente particular de los mismos con la imagen mental entendida en términos universales. Esta confusión se situó en el origen de la teoría de la representación de Rorty. La hipostatización de los estados mentales a raíz de la distinción entre universal y particular dará pie a la configuración progresiva para la mente, de una “esencia de vidrio” en la que el objeto es representado (R. Rorty, 1979, p. 44). Análogo al modelo de la percepción sensorial se atribuye al espacio mental la capacidad de alcanzar

² Esta idea surge del interrogante que se le presenta a Rorty: ¿Cómo podemos estar seguros de que al hablar de ambas cosas – del estadio físico y el fenoménico del dolor- estamos hablando de lo mismo? R. Rorty (1979) p. 36

verdades generales. El lugar donde se dan las representaciones del objeto susceptible de un conocimiento superior a la inmediatez de la sensación particular.

Por lo tanto, si queremos alcanzar algún día un problema filosófico firme y perdurable, tenemos que aparcarnos el glosario de términos actualizados de la tradición filosófica y reflexionar sobre el vocabulario de los pensadores que nos movieron hacia las intuiciones que dieron lugar a dichos problemas. Dialogar con el pasado, revivir la historia del juego lingüístico que estamos jugando, para experimentar de nuevo las fuentes de nuestras propias intuiciones. El problema mente - cuerpo, se refiere únicamente a las nociones surgidas en diferentes momentos de la historia del pensamiento que han llegado a entrecruzarse produciendo una maraña de problemas entrelazados. (R. Rorty, 1979, p. 40). Es entonces como, dentro de este cauce de razonamiento, empieza a entreverse el nacimiento de una microestructura lingüística que condicionará la producción mecánica del saber en base a lo que viene fraguándose como la concepción mecánica del conocimiento. Microestructura que no solo establece “ficcionalmente” problemas filosóficos, sino que condiciona inextricablemente las condiciones de enunciación y producción de los saberes futuros, levantado a su vez, un muro de contención y división epistémica, que servirá para el establecimiento de un régimen de verdad unitario. Asunto que será tratado con detenimiento más adelante.

Ahora bien, otro de los depósitos más concurridos donde se han sedimentado y articulado los diferentes problemas filosóficos es aquel en el que se encuentra el dilema del conocimiento y la razón. Aspiración prefilosófica que se remonta a la afirmación griega de considerarnos –debido a la posibilidad de conocer incluso lo universal y lo eterno- diferentes de las “bestias perecederas”. Esto lo encontramos en la mayéutica socrática en donde el “alma” debe recordar el conocimiento previo de los conceptos universales, en el hilemorfismo aristotélico basado en la abstracción desde los elementales físicos, pasando por la teoría platónica del conocimiento de las ideas, hasta llegar al dualismo cartesiano o el “yo transcendental” kantiano. La certeza absoluta en el mundo interior humano, en el alma o la consciencia, es el continuo filosófico que ha impregnado gran parte de la producción intelectual de la antropología filosófica occidental. Así, gracias a la remisión retrospectiva hacia la historia intelectual de la mente, prestando atención a la prevalencia que han tenido los términos de separación del cuerpo, no espacialidad y comprensión de los universales, puede

comprenderse cómo ha sido posible la constitución de un discurso filosófico particular, lo que ha provocado en un primer momento, la identificación en el hombre de una vida interior diferente de su animalidad. Allí, se hallan mimetizadas, unas con otras, la razón, la conciencia y la mente. De nuevo, una esencia de vidrio en la que la naturaleza se refleja y hace posible el conocimiento, pero que paradójicamente, quizás debido a la terrenalidad que se trataba de obviar, toma su forma teórica en la descripción del mero acto de visión y convierte todos estos siglos de análisis en la transmisión de una metáfora ocular en la que es preciso detenerse.

3. El origen metafórico de la esencia intelectual humana

Cómo ha podido deducirse, el conocimiento de los conceptos universales convierte al ojo de la mente en el modelo inevitable de la forma superior de conocimiento. La abstracción, desde las nimiedades particulares hacia la generalización de verdades inmutables, describe el gesto que estableció la diferencia entre el ojo de la mente y la visión deficiente del ojo del cuerpo. Cuando se identifica nuestra superioridad sobre el resto de las especies, asentada en la constatación de la interioridad humana y su autoconciencia, nace la configuración actual de la mente consciente, que garantiza el conocimiento de aquello que va más allá de la tangibilidad de los sucesos aislados. Al igual que podemos reconocer y diferenciar los particulares, interiorizando las pequeñas características individuales que los distinguen, el ojo de la mente extrae el conocimiento de verdades generales mediante la asimilación de los universales. Metáfora ocular que, como ya habíamos percibido, obtuvo la fuerza suficiente para instaurarse dentro de la producción intelectual del conocimiento.³

Presupuesta en todo lo que se leía, la esencia intelectual humana toma su forma canónica con Platón y es modelada después por Aristóteles para verse

³ R. Rorty (1979) elabora el concepto de “metáfora ocular” tras percatarse de que, desde las nociones neoplatónicas del conocimiento basadas en la conexión directa con la divinidad por una parte, hasta las versiones de la abstracción inspiradas en el hilemorfismo aristotélico por otra, la respuesta de los filósofos occidentales a la pregunta del porqué de la singularidad del hombre ha sido durante dos milenios el alma inmaterial en cuanto ser capaz de la comprensión de los universales. La metáfora ocular primigenia retiene en la interioridad subjetiva del ser humano la posibilidad del conocimiento, definiendo asimismo, una forma singular de interioridad que ha de ser respetada para la aceptación y legitimidad del conocimiento emitido.

entremezclada posteriormente con el culto religioso europeo. Este dualismo entre el cuerpo y el alma, del que pudo servirse Descartes, se constata como producto del vocabulario de las traducciones específicas de la biblia. (R. Rorty, 1979, p. 49). Lo mismo sucede con el legado de los términos extraídos de metáforas oculares, que terminan condicionando la formulación teórica de los mecanismos cognitivos desde la época clásica hasta la modernidad. Asimismo, la concepción del conocimiento hilemórfico aristotélico - que se basa en la identificación entre el sujeto y el objeto mediante la interiorización de las formas sustanciales extraídas de los particulares y almacenadas posteriormente en el entendimiento al mismo nivel que los primeros- toma como punto de partida las imágenes reflejadas en el espejo de la naturaleza. En su lugar, para Descartes, en la mente se dan representaciones de la realidad que han de ser examinadas por el ojo interior, para hallar algún tipo de señal que de testimonio de su fidelidad.⁴ Dispone así, un modelo representativo que precisa de la reconfiguración del término “pensamiento”, el cual queda definido como todo aquello que se encuentra en el espacio interior del sujeto, de la misma manera que lo hará cualquier otro tipo de sensación susceptible de ser analizada.

Gracias a este nuevo modelo de enunciación, Locke pudo utilizar el término *idea* refiriéndose a todo aquello que tiene que ver con el contenido de la mente humana, tanto lo intencional como en lo sensorial, distanciándose así de la tradición filosófica anterior. En el libro primero, de su obra *Ensayo sobre el entendimiento humano* (1980 [1690]), Locke dedica el primer capítulo a argumentar en contra del carácter innato de todo principio especulativo y muestra la necesidad de atender a la idea como principio motor del conocimiento. No había existido nunca ningún término dentro del campo de la filosofía y de las diferentes ramas del conocimiento, que fuese coextensivo con semejante concepto. Se había dado a luz a un nuevo espacio interior que será objeto de análisis e información. El escenario en el que se dan todos los aspectos relacionados con la mente y la posibilidad misma de su propia observación, separándose definitivamente de la tradición aristotélica anterior fundamentada en la distinción entre la razón, que comprende los universales, y el cuerpo, hogar de las sensaciones. Surge así una nueva disyunción basada en la conciencia como

⁴ Véase al respecto el contenido de la segunda meditación de las *Meditaciones metafísicas* (Peña Vidal, 1977, pp. 23-27), con el establecimiento de *cogito ergo sum* como la constatación de la propia existencia ante la duda.

piedra angular de la problemática epistemológica que se inicia en el siglo XVII. Si las disputas previas en torno a la mente, buscaban la irreductibilidad de la razón en cuanto comprensión de los universales, ahora girarán en torno a la conciencia como marca distintiva. Descartes, durante las *Meditaciones metafísicas* (1977 [1647]), descubre en la indubitabilidad de lo mental, la existencia de una vida interior de la que no puede dudarse. Así, el hecho de arrojar la duda a los exteriores de la conciencia, es el paso que permite que, a partir del siglo XVII, se empiece a enfocar la atención sobre “el velo de las ideas” que aparecen a la mente, como la nueva problemática central de la epistemología. Tal y como afirma Rorty (1979, pp.59- 61), la identificación entre pensar y conciencia como substancia, conduce inevitablemente a considerar que se trata de la consecuencia de los esencialismos enraizados en el lenguaje por nuestros predecesores. Esto es, la imagen que se forma de la mente se ha ido configurando progresivamente mediante las maniobras verbales que barajan los términos ligeramente diferentes cada vez que aparecía la distinción entre cuerpo y mente, pero se mantiene, como hemos visto, una serie de conceptualizaciones clave, tales como su aislamiento y el de sus procedimientos, para su comprensión. Implica, que del mismo modo en que las verdades eternas y universales habían sido establecidas como criterio único para la confianza en la razón, ahora, dicha indubitabilidad, queda libre para ser aplicada como criterio para la existencia de lo mental y de la conciencia. No puede dudarse de la existencia de la conciencia, pero sí de las ideas en ella recogidas y por ello, deberán someterse a un proceso de análisis, para alcanzar la claridad y distinción necesaria para servir de conocimiento.

La redistribución cartesiana de la duda tiene como resultado la distinción venidera entre “la razón especial”, capaz de conseguir la certeza sobre nuestros estados internos o la mente en sí misma, y el resto de razones gnoseológicas que sirven de base para la verdad de cualquier otra cosa. Pareciera que, una vez superada la confusión entre la certeza de que algo existe y su naturaleza propia, el empirismo empezara a arrinconar al racionalismo. Hasta que finalmente, Locke con el concepto de *idea*, en sentido de “evidencia”, situará a la filosofía en el papel de disciplina que se centrará, de ahora en adelante, en la epistemología entendida como la búsqueda de la certeza. Se perseguirá el rigor interno en los términos físicos y matemáticos del campo científico, haciendo que la filosofía vaya alejándose progresivamente del resto de facetas de la vida.

4. La malinterpretación de Kant y el afianzamiento de la dicotomía sujeto y objeto.

Tras la renovación epistemológica llevada a cabo por Descartes, nace la epistemología como disciplina focalizada sobre el criterio de las representaciones internas y se sitúa la naturaleza como origen y límite del conocimiento humano. Pues si son los métodos que rigen las representaciones que la mente formula, aquello que debe analizarse en términos objetivos, entonces, las pautas de examen se encontrarán en el grado de semejanza con el objeto natural, al cual se le han de asignar los mismos criterios objetivos de aproximación. La mente cartesiana nos ofreció la posibilidad de adentrarnos en las representaciones internas, pero no fue sin la confusión de Locke - entre una explicación mecánica de las operaciones de nuestra mente y la fundamentación de nuestras pretensiones de conocimiento-, como para Rorty (1979, p. 135) podría haberse configurado semejante teoría del conocimiento.

El conocimiento de Locke solo puede serlo de las ideas que tienen su origen y fundamento en la experiencia, por lo que será necesario tratar de comprender los mecanismos mediante los cuales podemos pensar a través de dichas experiencias. Es debido a la sensación captada a través de los sentidos como originamos las ideas sobre las cuales reflexionamos para obtener otras más elaboradas. Se antoja indispensable observar las operaciones que realiza nuestra mente para percibir cuáles son sus capacidades y cuáles son sus limitaciones. Así, el objetivo último de la filosofía consistiría en establecer el origen y el valor del conocimiento. Y al postular que el tener una impresión sensitiva es en sí mismo un acto de conocimiento se cae en la trampa de aceptar que las condiciones fisiológicas posibilitan realmente el conocimiento y que son completamente fiables, en lugar de darse cuenta de que lo único que se está afirmando, y a su vez tratando de explicar, es la voluntad e inclinación misma ante lo que se desea conocer. De ahí, que Locke pensara que se podría fundamentar el conocimiento en una relación entre personas y objetos, y que tener una impresión, era en sí mismo conocer, más que un antecedente causal de aquello que se desea conocer (R. Rorty, 1979, p. 135). El papel que juega la impresión dentro de la teoría lockeana del conocimiento, consiste en hacer ciertas las verdades que se van a percibir.⁵

⁵ Durante el capítulo tercero del libro cuarto de su obra *Ensayo sobre el entendimiento*

Nada está más cerca de la mente que la mente misma. Es la *res cogitans* cartesiana, el origen y límite de su teoría, pues todo conocimiento corre a cargo del ojo que observa.

Para Locke era imprescindible una facultad que fuera consciente de las representaciones dentro de la explicación que había construido, por lo que mantuvo la comprensión del conocimiento de Aristóteles, como consistente en la aprehensión de un objeto por parte del alma. Las críticas que semejante modelo ha suscitado provinieron de numerosos flancos, pero Rorty (1979, pp. 139-141) se centra en aquellas que afirman que intenta reproducir, en toda la teoría del conocimiento, el modelo de la percepción sensorial. Esto produce una división en la que cualquier otra parte del cuerpo (la retina) puede tener la misma cualidad que un objeto externo, y la metáfora de que las personas pueden tener ideas generales sobre cualquier objeto que la mente trata de conocer. Con otras palabras, estas críticas se centran en que la elección de la percepción sensorial como modelo, y más específicamente, en las imágenes oculares que provocaron que tanto Aristóteles por un lado, como Locke por otro, traten de reducir el conocimiento entendido como creencia justificada y verdadera en forma de proposiciones, al conocimiento interpretado simplemente como “tener algo en mente” sin necesidad alguna de una formulación ulterior. Cabe preguntarse entonces, ¿cómo es posible que al afirmar por ejemplo, “aquel cuerpo se mueve”, hayamos tenido la posibilidad de entender la generalidad de la idea de “corporeidad” y del “movimiento” y yuxtaponerlos en el juicio?, ¿cómo ha llegado a nosotros la universalidad de ambos conceptos y cómo somos capaces de particularizarlos?⁶ Esto se traduce en que, de igual modo que Aristóteles no tenía un procedimiento exacto para relacionar la comprensión de los universales y la recepción de las formas en la mente con la emisión de juicio, tampoco lo tiene Locke a la hora de explicar la correlación interna entre la recepción de la impresión con la posterior elaboración de una proposición. Carece de mecanismo alguno para explicar los procedimientos mentales que se llevan a cabo en la elaboración reflexiva de aquello que denominó ideas complejas.

humano” 1980 [1690] es donde desarrolla la idea de que, a pesar de todas las limitaciones de nuestras representaciones y raciocinio, el conocimiento no va más allá de las ideas que de ahí se formulan.

⁶ Estas críticas las extrae Rorty de la teoría crítica al empirismo inglés del siglo XIX de Thomas Hill Green y de Thomas Reid en el siglo XVII.

Seguidamente, con la irrupción de Kant se asientan los cimientos sobre la presuposición básica de que es tan solo dentro del pensamiento, donde se pueden relacionar los conceptos. No puede existir enjuiciamiento alguno antes de la acción constitutiva de la mente. El objeto es siempre el resultado de una síntesis previa. Kant introdujo en la teoría del conocimiento la idea de que son los datos inmediatos presentados por la mente junto con la forma, elaboración o interpretación, aquello que constituye la actividad del pensamiento.⁷ Cabe destacar que la epistemología hasta el momento se encontraba centrada en las disputas racionalistas y empiristas sobre la legitimidad epistemológica del constructo teórico, fundamentalmente en cuanto a los supuestos componentes que conformaban los juicios. Kant permanece todavía dentro del marco de referencia de la mente cartesiana y del objeto lockeano. Es más, la explicación de la constitución transcendental del conocimiento depende totalmente de la idea de Descartes y Locke, según la cual existe un funcionamiento que rige el espacio interior, en el que el filósofo alemán sitúa los “a priori puros” que posibilitan el conocimiento. Ello requiere de una síntesis que haga aparecer a la conciencia, porque la diversidad de las representaciones singulares no podrán ser catalogadas como tal, hasta que la comprensión haya utilizado los conceptos para compendiarla. Por eso el “yo” pienso acompaña a todas mis representaciones. Y la pregunta que se infiere es inevitable: ¿Cómo podemos utilizar como premisa la afirmación de que la sensibilidad nos ofrece la diversidad, si no nos es posible tener un conocimiento preconceptual de ella?, y por ende, ¿cómo obtenemos nuestra información sobre las intuiciones antes de la síntesis? Para Rorty (1979, pp. 146-147) las definiciones de intuición y concepto, sólo tienen sentido dentro del ámbito contextual de la teoría general que aspira a explicar algo. Y, al mismo tiempo, se fundan sobre las presuposiciones cartesianas de que las verdades sobre los objetos constituidos son más inteligibles, y que de algún modo, tenemos acceso a la actividad definatoria que constituye al objeto. Sin embargo, las formulaciones teóricas postuladas en el espacio interior sobre cómo se desarrolla el conocimiento, no son más reales que esas mismas entidades en el exterior. Pero a pesar de ello, Kant fue el primero en concebir los fundamentos epistemológicos de la lingüisticidad del conocimiento,

⁷ Véase al respecto de la formulación de Kant de los principios sintéticos del entendimiento, “La axiomática de la intuición” en la obra de Justus Hartnack *La teoría del conocimiento de Kant* (1997) Ediciones Cátedra, Madrid.

formada por juicios o proposiciones, y emplea un gran esfuerzo en tratar de hallar las normas que la mente se había impuesto en lugar de limitarse a la remisión de las representaciones internas, claras y distintas. Pero aun así, no pudo liberarnos de la confusión de Locke al suponer que era necesaria la constitución de la naturaleza por parte de un sujeto cognoscente para la explicación de las definiciones causales que, a fin de cuentas, se establecen metafóricamente mediante los mecanismos de constitución y síntesis.⁸ Kant sigue siendo víctima de todo el revestimiento conceptual que remite una y otra vez, hacia al espejo de la mente y su esencia de vidrio.

5. El nacimiento de la teoría mecánica del conocimiento. La construcción de la objetividad como valor epistémico

Preso del discurso filosófico de la tradición, Kant atribuye a la filosofía la rigurosidad científica que la sitúa en el pedestal que le permite, en función de sus propios conceptos, términos y conexiones internas, juzgar las restantes áreas de la cultura. Kant y el movimiento que le precede se encargan de configurar una teoría del conocimiento basada en la problemática expuesta entre las representaciones formales o conceptos y las representaciones materiales o intuiciones, ambas, herederas de la división entre la mente y el cuerpo. Rorty se percata de que, al disponer que todo aquello sobre lo que se formulan nuestras enunciaciones proviene de todo aquello que la mente ha construido mediante la representación, se hizo posible que la epistemología se considerara como la ciencia de carácter básico, en cuanto agrupación de representaciones mentales, que son a su vez, lo único de lo que se puede dar cuenta exacta. Así, la filosofía, entendida como teoría del conocimiento de las representaciones privilegiadas culturalmente, condiciona los aspectos estructurales que influyen en la reagrupación de nuestras creencias culturales. Podría decirse que la epistemología se perfila como la búsqueda de estructuras inalterables, la cuales, a la vez que hacen de las diferentes ramas o espacios de una cultura lugares

8 La configuración de las relaciones causales que se nos presentan ante la experiencia mediante los procesos de síntesis o constitución se quedan a medio camino, dentro del cuadro teórico de Locke, para tratar de explicar el funcionamiento del conocimiento, por sustentarse sobre metáforas oculares.

interconectados y unidos, configuran las creencias entorno al conocimiento y la vida en función las representaciones destacadas dentro del conjunto cultural.

Las implicaciones que tiene esta definición de la epistemología son de vital importancia para el propósito que aquí nos atañe: arrojar luz sobre cómo la teoría mecánica del conocimiento instaurada en la modernidad consigue determinar un lenguaje científico que, progresivamente, ha ido adquiriendo formulaciones íntegramente fisicistas y objetivas, terminando por consolidar el valor de la objetividad como ideal último de la ciencia. La teoría del conocimiento queda sustentada sobre la dicótoma que la integración necesaria de representaciones establece entre el sujeto y el objeto. Las representación del objeto y las funciones mentales que la hacen posible, vienen a fundar el vínculo del conocimiento respecto a este binomio y las leyes fundamentales que lo avalan.

De acuerdo con la propuesta kantiana, la razón opera el ordenamiento del conocimiento sobre todo lo externo al pensamiento, a través de las leyes internas que la mente se da sí misma. Por su parte, el método cartesiano parte del rechazo de todas aquellas creencias que pueden ser puestas en duda. La duda metódica y el *cogito* que resiste su embate, son los principios que garantizan la certeza del juicio. Del mismo modo, el conocimiento para Locke se fundamenta en las ideas formuladas a través de la reflexión sobre la experiencia. A lo largo de la formulación de la teoría del conocimiento, las cualidades objetivas o primarias, aquellas que realmente poseen las cosas, a fin de cuentas, acaban definiéndose como efecto de ciertas combinaciones de la materia en la mente. La representación mental de las cualidades del mundo exterior, tales como los colores, los sonidos, sabores etc., por su parte, presentan un carácter subjetivo e individual. El sujeto que conoce aparece en última instancia como un individuo perceptivo que recibe pasivamente la información mediante la contemplación de su objeto de conocimiento. Es el objeto el que actúa directamente sobre el sujeto y los principios que se dan en la mente son aquello que lo constituye. La relación entre el sujeto y el objeto atiende a un “proceso mecánico” que se inicia con el mero acto perceptivo y culmina en la acción constitutiva del objeto por parte de las estructuras que se dan en el pensamiento. Al igual que para la física newtoniana la totalidad de los movimientos de los cuerpos celestes y los fenómenos terrestres podía ser explicados en clave de interrelación de fuerzas justificables en leyes matemáticas, universales e independientes del observador, el mismo prisma metodológico se adopta a la hora de interpretar el conocimiento. La interacción entre sujeto y objeto debe ser explicada de acuerdo

a una serie de principios causales totalmente objetivos. Una suerte de síntesis de los métodos de aproximación empirista y racionalistas a la realidad, donde tanto el mundo físico como el mental deben ser explicado en los mismos términos. Es más, la necesidad y la universalidad de los juicios sintéticos a priori en la construcción kantiana del conocimiento descansan en los principios de la física y la matemática de Newton. El mismo concepto newtoniano de espacio y tiempo es tomado por Kant en tanto que juicios a priori de la razón.

El acto de conocer acaba siendo constitutivo del objeto conocido. Conocer para nosotros es desobjetivizar tanto como sea posible (E. Viveiros de Castro .2008, p. 25) y, por tanto, el grado de intencionalidad que todo acto de conocimiento lleva implícito, ha de verse disminuido en términos proporcionales, al grado de objetividad o exactitud científica que su legitimidad requiere. Una buena descripción de la realidad es aquella que sea capaz de describir todo lo real presentado ante el espejo de la mente, en términos completamente objetivos.⁹ Sin embargo, todo ello es producto de la perpetuación en el tiempo de un discurso metafísico afianzado en el dualismo que termina por decantar el sentido de la verdad del lado del objeto. Lo observamos en los análisis de Rorty sobre la filosofía de Wittgenstein, Dewey y Heidegger cuando afirma que nos encontramos ante la trasmisión a lo largo de toda la tradición filosófica de un glosario de términos, conceptos e intuiciones, que han colaborado conjuntamente para eternizar un modelo afianzado en la dicotomía entre sujeto y objeto. Más en concreto, el giro lingüístico al que Rorty alude en referencia a estos autores, quiere decir en rasgos generales, que el lenguaje se ha desatado del enclave único de la razón, abandonando la función clásica referencial que previamente se le había otorgado, para alzarse como el portador de la lógica que posibilita el conocimiento. La realidad queda configurada bajo las estructuras que se despliegan en el lenguaje y si en términos de Heidegger (2000 [1949]), somos un ser de sentido, un ser de lenguaje y lo propio del lenguaje no es otra cosa que significar, entonces siguiendo a Wittgenstein (2002 [1953], p. 39), nos damos cuenta de que este se convierte en el contexto regulatorio que, una vez deja de verse limitado por su mera función comunicativa, pasa a ser la forma

⁹ Parafraseando a Rorty, podríamos decir que es de creencia general que toda ciencia –incluso las ciencias sociales– debe reflejarse en el espejo de la física (1979, p.150).

misma mediante la cual se estructuran los modos de vida de los sujetos capaces del habla.

No es de extrañar que Kant resuelva al final de la *Critica de la Razón Pura* que se hayan establecidos todos los principios de una metafísica futura.¹⁰ Pues, en el fondo, las categorías dualistas que componen la teoría mecánica del conocimiento y acaban instaurando la objetividad como valor hegemónico dentro del discurso científico moderno (particular/universal, cuerpo/mente y sujeto/objeto.), son soportadas por toda una configuración conceptual que, en el orden del lenguaje, condicionan los modos de aproximación a la realidad y las supuestas estructuras que la conforman. Rorty encontró en el equívoco de la metáfora ocular el elemento alrededor del cual se articula la totalidad de la teoría epistemológica moderna. Pero la grandeza de su acierto radica en haber diagnosticado la posibilidad de despliegue de una microestructura conceptual que condiciona la producción del saber por medio de la transmisión de una voluntad de poder sutilmente definida.

6. El valor objetivo del discurso científico. Primera línea de demarcación epistémica.

A pesar de que me resulta imposible realizar una exposición más detallada sobre las diversas reformulaciones que el giro lingüístico ha tomado por diferentes autores dentro de las distintas ramas de la filosofía, creo que con este pequeño esbozo queda claro cuáles son las consecuencias que se infieren para el análisis de la configuración del lenguaje científico, cimentado sobre la teoría mecánica del conocimiento. Teoría que, como ha sido descrita arriba, busca en la interiorización del espacio objetivo exterior, mediante la comprensión de los mecanismos que intervienen en el acto de aprehensión del objeto, la facultad que la defina como fuente esencial del conocimiento. La única forma probable de alcanzar la verdad sobre lo que habita fuera de la conciencia, es tratar hallarla sin ningún tipo de intencionalidad residual del sujeto que conoce y que pueda depositarse sobre el objeto a conocer. Lógica que, paralelamente, se implanta a la hora de tratar de comprender cuáles son las funciones que intervienen en el acto cognitivo. Algo que ha conducido, incluso, al intento de objetivar al sujeto

¹⁰ Véase al respecto el texto de I. Kant (1787 [1999]) *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*.

mismo de conocimiento, llegando al punto de gran apogeo hoy en día con el descubrimiento de la neurociencia. Todas las polémicas suscitadas en torno al estudio de la fiabilidad de los estados mentales, respecto de la relación que existe entre la verdad de su enunciación y su correspondencia con las conexiones neuronales, llevan impregnadas en sí, como fondo común, la aceptación de esta lógica objetivista. Esta lógica puede ser observada con mayor claridad si se consigue entender que incluso, a pesar de la distancia temporal entre ambas posiciones, la disyunción –proposición-cerebro- no se halla mucho más alejada de aquella establecida entre intuiciones y conceptos. Los procedimientos neuronales que hacen posible la actividad cerebral juegan el mismo papel que tienen los principios sintéticos puros para la filosofía kantiana, a la hora de hallar un respaldo a la verdad del juicio emitido. A este nivel, esos procedimientos neuronales, son la base material, la respuesta a la intención de tratar de hallar para legitimidad de la proposición emitida, un fundamento sólido, objetivo y aislado de cualquier contagio intencional del sujeto que estudia.

Siguiendo a Eduardo Viveiros de Castro (2008), todo dualismo parece ser una forma de administrar lo uno. Y si ha habido una intuición intelectual predominante que haya recorrido el pensamiento occidental es la idea de que existe un Uno, único, absoluto y esencial que origina, a la par que explica, la diversidad de la experiencia. Entender el dualismo como un modo de tratamiento de las cosas, más que una manera de asignar una distribución real de las mismas (E. Viveiros de Castro, 2008, p. 146), puede ayudar a comprender que el objetivismo del lenguaje científico parte de responder a la transformación inacabada de los términos que componen el discurso filosófico y es el resultado de tratar de hallar dentro del objeto externo, lo absoluto y esencial donde se encuentra reducida la interpretación de la representación escogida. El espejo, entre otras cosas, delimita el contorno de aquello que refleja, y el hecho de haber establecido toda la teoría del conocimiento en base a las leyes que gobiernan las representaciones mentales ha facilitado que, en lugar apuntar hacia dinámicas vivas y multireferenciales, el rigor epistémico se haya congelado en los métodos del objetivismo cientificista. Es como si se tratase de hallar el núcleo último, pétreo y férreo de los objetos mediante un proceso de desdinamización de la realidad. Se ha configurado a lo largo de toda la tradición de la filosofía del conocimiento, un impulso interno que busca en la realidad de las cosas, la estaticidad aparente que aportan las propias condiciones de visión. Limitadas como se encuentran, ante lo tangible de la sensación primaria, estas condiciones

nos impiden dirigir la mirada hacia los demás factores que intervienen en la constitución legítima de aquello que se observa. Quizás, esta sea otra de las consecuencias epistemológicas de las metáforas oculares que han determinado la mayor parte de nuestras convicciones filosóficas.

7. El discurso científico y el monopolio de la verdad.

A través de la configuración de toda una teoría epistémica, asentada sobre las bases concretas que han conformado toda esta serie de dicotomías y metáforas, las formulaciones íntegramente fisicistas y objetivas han acabado implantándose dentro del lenguaje. Separadas de otras posibles concepciones dinámicas o animistas, han logrado consolidar el valor de la objetividad como ideal último de la ciencia moderna. Así, fue el desarrollo de una teoría del conocimiento lo que permitió la progresiva modelación ontológica del constructo científico como sistema integrador de conocimientos. Algo que permite a esta nueva ciencia – que para el siglo XX se considera apartada de la filosofía- juzgar en función de sus propios conceptos, definiciones y relaciones internas, las restantes esferas de una cultura y todo lo exterior a ella. Pero para esto, tenemos que matizar, en primer lugar, que con el viraje de los siglos, debe haberse compuesto política y socialmente un modelo cultural, en el que la producción de las verdades científicas tomen la forma de la versión definitiva del criterio que permita ejercer una función evaluadora sobre las restantes áreas de ella misma. Y en segundo lugar, que simultáneamente, la valoración desarrollada por la ciencia sobre la cultura determina, en función de los mecanismos y patrones aceptados dentro su mismo corpus teórico, son los puntos referenciales que delimitan la explicación del examen realizado a dicha cultura. En pocas palabras, es la ciencia la que establece mediante sus propios métodos cómo y de qué manera una cultura debe observarse a sí misma y a todo lo que le rodea.

Sin embargo, con el progresivo desarrollo de la sociedad global, las dimensiones que alcanzan los universalismos difieren enormemente de las antiguas connotaciones que, por ejemplo, podían tener dentro de la teoría del conocimiento aristotélico. Los particularismos, entendidos como producto o entidades culturales aisladas, pueden reforzarse y extender su influencia alrededor del globo anteponiendo sus prerrogativas sobre aquellos otros que se constatan endémicos. Esto sucede según una escala en que las determinadas realidades sociales, de las que dichas entidades provienen, prefiguran la

propagación de unos sobre otros.¹¹ Así es como la ciencia, que en sus inicios podía llegar a entenderse como un localismo, en el sentido en el que nace dentro de un paradigma europeo, conformado especialmente por las controversias intelectuales en torno al problema del conocimiento, ha llegado a afianzarse como el canon global que establece el criterio del saber y el conocimiento. Siguiendo a Boaventura de Sousa Santos (2010), esto podría denominarse “monocultura del saber”, pues ha creado un marco autorreferencial que desplaza al ámbito de la superstición y la creencia, todo aquello que no se ajuste a los criterios que definen el rigor del conocimiento. El modelo integrador del dispositivo científico europeo, puede constatarse ahora como un modelo totalizador que instaura un régimen de verdad, erigido sobre la invisibilidad de otras formas de conocimientos las cuales relega como interpretaciones inconmensurables e irrelevantes.¹²

El objeto de conocimiento ha quedado enteramente definido y condicionado por el método utilizado para su aproximación. Sin embargo, esta configuración del mismo no hubiese sido posible sin el afianzamiento de una serie de conceptos, que dispusieran de antemano las formas y los procedimientos sistemáticos del acto de conocer. Es decir, que ha sido a través de la instauración de los modelos conceptuales derivados de la objetividad –como criterios necesarios para la legitimidad de la actividad cognitiva- dentro de los discursos implantados en las primeras teorías epistemológicas, como se han asentado las bases actuales del método de proceder científico. Como si del nacimiento de una microestructura se tratara, que despliega su funcionamiento completamente independientemente de ningún sujeto que la interpele, se ha configurado un tejido conceptual dentro del organismo científico que transfiere transgeneracionalmente, de manera heterogénea dentro de los distintos saberes, las formulaciones ya establecidas como condición indispensable para un conocimiento legítimo. Puede servir para aclarar este punto, tratar de pensar si

¹¹ Esto es lo que Boaventura de Sousa Santos (2010) denomina “lógica de las escalas dominantes” cuando elabora su “sociología de las ausencias” para tratar de demostrar, que grosso modo, aquello que no existe es porque ha sido producido como no existente.

¹² Estas son las exposiciones sobre la “monocultura del saber” a propósito del panóptico científico de M.Foucault (2011, pp. 215-22). En este sentido, las relaciones de poder que se vislumbran tras los saberes que lo conforman son aquellas formulaciones abstractas que articulan códigos de disciplinabilidad y constituyen el carácter hegemónico del objetivismo científico, en cuanto a la legitimación del conocimiento.

podría ser posible, después de la aceptación simbólica del sistema métrico internacional en todas sus formas y variantes,- pues por todos es sabido que, la metrología anglosajona utiliza un modelo diferente de unidades-, tratar de elaborar una teoría lícita que obviase por completo los designios de semejante imperativo. Seguramente sería rechazada inmediatamente por la mayoría de los códigos que rigen las instituciones que fijan la trayectoria del conocimiento. Por lo que es inevitable no ver cómo discurre en el interior de esta aleación conceptual, disimuladamente, una voluntad política que fija una división casi imperceptible entre la verdad pronunciable fehacientemente y la enunciación ignorante. Las condiciones de enunciación se hallan establecidas antes incluso de poder llegar hablar. Es por ello que Locke no tuvo la oportunidad de llevar su teoría del conocimiento más allá de lo que la mente cartesiana había prefigurado. Pues ambos comparten en el interior de sus elucubraciones, sin ni siquiera intuirlo, los mismos orígenes y límites conceptuales. El lenguaje con el que interpretamos los conceptos de los que se sirve y que para muchos albergaba las estructuras en las que la realidad quedaba interpretada, lleva dentro de sí una gramática de poder que responde en todos los espacios y todos los tiempos, a todas y cada una de las manifestaciones fácticas de sí mismo.

8. Conclusiones preliminares: claves de interpretación para un análisis cultural

Asentado sobre los códigos que se despliegan de la teoría de la representación, el modelo de conocimiento científico ha conseguido extender su influencia sobre casi la totalidad del resto de la producción intelectual humana. El objetivismo mecanicista, el fisicismo y el rigor matemático en todas sus versiones han predominado indudablemente, desde principios siglo XX, como los valores ejemplares de la cultura científica de investigación. Esto ha provocado que, en términos de las realidades institucionales, la filosofía acepte el mismo “modus operandis” que preside las técnicas de investigación científicas y se halle obligada, entre otras cosas, a definir campos de estudios o especialidades tanto más delimitados entre sí, cuanto más avanzaban diametralmente las diferentes ciencias sociales. La antigua conexión entre disciplinas como las ciencias naturales, el derecho, la filosofía, la teología y la medicina, bajo el principio regulador del bien común, se ha visto disuelta por la intrusión en cada una de ellas, de un lenguaje que, a nivel institucional orienta las prácticas investigativas en los términos anteriormente señalados.

Si a principios del siglo XIX, con la consumación de Revolución Industrial, puede empezar a hablarse de la separación definitiva entre ciencia y filosofía, donde esta última sigue su curso en la especialización dentro del campo epistemológico tras la irrupción de Kant, es porque es causa y consecuencia de un nuevo proceso de transformación social surgido de las múltiples demandas de un nuevo mundo industrializado. Uno de los tantos requerimientos de la nueva sociedad de carácter urbano, mecanizada y mercantil, fue la especialización de la esfera social e intelectual en todos los niveles para responder a las exigencias que surgían en este nuevo contexto. Se ha venido urdiendo, a lo largo de los últimos siglos, un proceso de sociabilización del que hoy somos herederos. Si para Kant fue imposible no delimitar un campo de estudio concreto para la filosofía, ahora, la filosofía contemporánea no hay podido evitar ser embebida de un discurso científico que determina no sólo las pautas que especifican sus éxitos académico, sino también, el rigor de sus preocupaciones especializadas. La delimitación epistemológica de la filosofía llevada a cabo por Kant y su posterior sistematización académica en función de parámetros objetivos, responden a dos factores determinantes relacionados entre sí. Por un lado, la conformación gradual de todo un marco conceptual que determina la forma de aproximación a un objeto de estudio y por otro, el contexto sociocultural en el que dicho estudio se sitúa. La reinterpretación kantiana de la metafísica occidental en función del análisis de los límites y las fuentes del conocimiento es fruto, tanto del repertorio terminológico que dio lugar a la mente cartesiana y al objeto lockeano, como de las exigencias de especialización que se derivan de un mundo en vías de industrialización. A su vez, la articulación e incursión del lenguaje mecanicista dentro de las diferentes realidades institucionales transcurre paralelamente a la proliferación de las sociedades capitalistas, culminando con el afianzamiento del objetivismo del discurso científico en la actualidad.

En el transcurso de todo este proceso que encuentra su punto álgido en la mundialización, se demuestran una serie de disimetrías de vital importancia para comprender los patrones que han subordinado las relaciones humanas a escala global. Como habíamos observado a lo largo del apartado número dos, el intento por identificar los procedimientos que se dan en el acto de conocimiento de un objeto representado se acabó definiendo toda una teoría singular sobre la interioridad humana que compendia, identificados entre sí, todo lo relativo a la razón, el alma y la conciencia. Esto fue posible gracias al despliegue de un

equivoco en el orden del lenguaje que establecido sobre los principios de las metáforas oculares, propició el afianzamiento del objetivismo científico como modelo de verdad predominante. La voluntad política que se inscribe tras el proceso de construcción de todo este entramado epistemológico se denota como mayor facilidad si tenemos en cuenta dos consideraciones fundamentales que se autoimplican, dentro de unas líneas que favorezcan el análisis de la relación que existe entre las distintas esferas culturales.

En primer lugar, la configuración unitaria de un modelo de conciencia como rasgo distintivo de “lo humano”, permite al mismo tiempo efectuar otra línea de demarcación epistémica que, coincidiendo con la dicotomía gnoseológica fundacional entre sujeto y objeto, determina quienes son aquellos capaces de conocimiento y quienes son objetos del mismo. En el orden del primero, si la conciencia queda perfectamente delineada bajo la configuración de todo un espacio interior homogéneo en el que es posible un conocimiento verdadero, también lo hace la categoría de persona diseñada desde los inicios del derecho moderno. Atendiendo a la idea de “estado de naturaleza” como hipótesis metodológica que articula casi todo el conjunto de las teorías contractualistas, nos percatamos que sirve para significar que grupos humanos se hayan del lado civilizado del poder político, del estado civil y del derecho, y cuáles no. El primer atisbo de luz que se vislumbra sobre la legislación internacional, en cuanto principio organizativo, se encuentra marcado por el estigma colonial que deja a millones de seres humanos, sin posibilidad alguna de escapar a la creación de una sociedad civil (B. de Sousa Santos, 2010, p. 34).¹³ Este paradigma ontológico, nacido de los condicionantes contextuales propios de las naciones europeas, sitúa al resto de los pueblos de la tierra en una supuesta situación de retraso evolutivo, que tal y como Pierre Clastres detecta en su célebre texto de 1974, *La sociedad contra el estado*, queda marcada por la carencia y el carácter inacabamiento ontológico, a todos los niveles.

Ciertos pretendidos universales son en realidad entidades particulares exclusivos de una cultura dominante (B. de Sousa Santos, 2010, p. 25). El concepto

¹³ La concepción del estado de naturaleza, agrupa diferentes connotaciones en las diferentes teorías del contrato elaboradas por Hobbes, Rousseau, Locke y Montesquieu. No es nuestro objetivo hacer una revisión más exhaustiva de ella pero, para más información sobre la interpretación que aquí nos compete véase: Sousa Santos de Boaventura, (1978). *The law of the oppressed: the construction of legality in pasargada law*. (Referencia online en bibliografía).

de civilización, por tanto, se revela como otro particularismo europeo extendido a escala global, producto en último estadio de la racionalidad monocultural del conocimiento científico.¹⁴ Y al mismo tiempo, descubre una lógica unidireccional que halla en las categorías referentes a la modernización, desarrollo o progreso, el estatuto que permite al método científico, en su tarea omniabarcante, articular todo el abanico integrado de saberes dentro de su corpus teórico en torno a una perspectiva teleológica. Es decir, si la verdad se encuentra del lado de la zona avanzada, lo importante de su configuración estructural es que revierta en el crecimiento y expansión de las formas de vida dominantes y sus modelos institucionales, para contribuir con ello, a la eternización en el tiempo de los discursos que le otorgaron su carácter hegemónico. La concepción lineal del tiempo para la historia de la ciencia puede entenderse entonces, mediante esta vía de razonamiento, como el resultado de haber perpetuado, en el horizonte de sus investigaciones, todo un discurso desarrollista, que en último término, responde a la índole del contexto histórico-cultural que la vio nacer.

Esto nos conduce a la segunda consideración que pronosticábamos anteriormente. Esta vez en el orden del objeto, en “el mundo natural”, del cual proviene todo el instrumental necesario para los contenidos de las representaciones mentales. Todo lo exterior al sujeto que interpreta se convierte en un lugar de recursos disponibles para el desarrollo de todas las actividades que su voluntad dispone. No es arbitrario que se haya escogido el estudio de Rorty sobre la teoría de la representación para un acercamiento a estas cuestiones. Como se argumentaba en la segunda mitad del apartado anterior, el conocimiento del objeto quedaba determinado por la configuración que le otorga el método utilizado para su aproximación pero, al mismo tiempo, entraña la conducta que permite ejercer una acción dominante sobre él. De acuerdo con la teoría mecánica del conocimiento, consideramos la totalidad del mundo como “objeto” donde se depositan y hacia donde se dirigen casi la totalidad de las actividades que se derivan de nuestra actividad interpretativa. Por lo que si entendemos la economía como el dispositivo de gestión global de los recursos, y por lo tanto, como otro de los medios definitorios de los estilos de sociabilidad que imperan a escala planetaria, podemos comprender que el modelo de filosofía

14 Véase en referencia a la “lógica de escala dominantes”: Sousa Santos de Boaventura, *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Tricle ediciones. Montevideo, Universidad de la república. 2010, pp. 22-25.

política que la soporta aparece como resultado de haber aceptado como universal, otro particularismo más surgido de los condicionantes culturales de las sociedades avanzadas y del predominio del rigor científico como criterio de verdad. Sin embargo, la coyuntura ecológica actual, la cual cuestiona inexorablemente la política económica seguida desde hace ya más de dos siglos, demuestra no sólo su carácter instrumentalmente acabado, sino también, la necesidad de revaluación de las relaciones que la originaron. Este ha sido la finalidad práctica del artículo, tratar de ofrecer, desde un análisis del entramado epistemológico configurado a lo largo del “proyecto moderno”, una serie de pautas que favorezcan el examen de los presupuestos esenciales sobre el que se asienta el arquetipo cultural de las sociedades avanzadas, en términos de justicia y equidad epistémica.

BIBLIOGRAFÍA

- Clastres, P. (1978) *La sociedad contra el estado*. Caracas: Monte Avila Editores.
- Descartes, R. (1997 [1647]) *Meditaciones metafísicas*. Madrid: Ediciones Alfaguara.
- Foucault, M. (2012). *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*. 1º Ed. Madrid: Siglo Veintiuno Editores.
- Harnat, J. (1997). *La teoría del conocimiento de Kant*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Heidegger, M. (2000) *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Kant, I. (1999 [1787]). *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*. 1º Ed. Madrid, Istmo Editorial
- Locke, J. (1980 [1690]) *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Madrid: Edición de Rabade, S. y García, M. Editora Nacional.
- Rorty, R. (1979) *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. 6º Ed. Madrid: Editorial Catedra.
- Sousa Santos, de B. (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Tricle ediciones. Montevideo: Universidad de la república.
- Sousa Santos de B.. (1978). *The law of the oppressed: the construction of legality in pasargada law*. Recuperado online de:
<https://globalsocialtheory.org/thinkers/santos-boaventura-de-sousa/?print=pdf>
- Viveiros de Castro, E. (2008). *La mirada del jaguar. Introducción al pensamiento amerindio*. 1º Ed. Tinta limón. Buenos Aires.
- Wittgenstein, L. (2002) *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Editorial Crítica.