

# El principio de externalidad y el desprestigio de la experiencia

[The principle of “external” knowledge and the discredit of experience]

[O princípio da externalidade e/o descrédito da experiência]

---

*Juan Ignacio Blanco Ilari*

## Resumen

El presente trabajo muestra la difícil relación que el conocimiento objetivante tiene con la experiencia del sentido común. Articula el paradigma objetivista (como conocimiento “externo”) y muestra una paradoja (la paradoja del cambio de objeto) estructuralmente adherida al patrón de cognitivismo. Así, procura argumentar en favor de un pluralismo de perspectivas sin jerarquización de una de ellas. Es decir, intenta devolverle a la experiencia el lugar que ha perdido en el canon del conocimiento. Para ello, desarrolla la tensión que se da entre conocimiento interno-conocimiento externo y muestra el alcance y los límites del segundo.

*Palabras clave:* Externalidad - objetivismo - paradoja - experiencia - comprensión

## Abstract

The present work shows the difficult relationship that objectifying knowledge has with the experience of common sense. Articulates the objectivist paradigm (such as “external” knowledge) and shows a paradox (the paradox of change the subject) adhered to the pattern of cognitivism. In this way, it tries to argue for a pluralism of views without hierarchy of one. That is, trying to restore experience to the place lost in the canon of knowledge. To this end, the tension between internal knowledge-external knowledge is developed and shows the scope and limits of the second.

*Keywords:* External Knowledge - Objectivism - Paradox - Experience - Understanding

## Resumo

O presente trabalho mostra a difícil relação que, objetivando o conhecimento, tem com a experiência do senso comum. Articula o paradigma objetivista (como o conhecimento “externo”) e mostra um paradoxo (o paradoxo da mudança de objeto) estruturalmente aderido ao padrão do cognitivismo. Assim procura argumentar em favor dum pluralismo de perspectivas, sem hierarquia de alguma de elas. Ou seja, tentando devolver à experiência o

lugar perdido no cânone do conhecimento. Para isso, desenvolve a tensão que existe entre o conhecimento interno-o conhecimento externo e mostra o alcance e os limites do segundo.

*Palavras chave:* Externalidade - objetivismo - paradoxo - experiência - compreensão

## Introducción

El objetivo de este trabajo es articular lo que considero una de las aporías centrales de la filosofía. Soy consciente de cuán difícil es hablar de “la filosofía”, porque dentro de este campo se ubican cosas muy diferentes. Creo que, cuando se trata de la filosofía ni siquiera la metáfora de las *family resemblances* es de mucha ayuda. Evito posibles malentendidos aclarando que cuando hablo de filosofía entiendo, en general, un tipo de pensamiento que se define por la actitud que toma frente al mundo (más que por sus contenidos conceptuales sustantivos). Esa actitud distintiva, que abre el espacio del pensar, ha sido tomada por una larga tradición (de la que somos herederos irrenunciables) como un valor epistémico cuyas bondades excede lo meramente cognitivo (para extenderse hacia lo ético, político, religioso, estético, psicológico, etc.). Este valor, surgido de la nueva disposición ante las cosas, se ha ido desarrollando a lo largo de los siglos y se ha vestido con diferentes máscaras, la última y más radical, como afirma Heidegger, se llama “ciencia”. Así, filósofos y científicos se encaraman detrás de este modo de presentarse ante las cosas que tiene un efecto innegable en el modo en que las cosas se muestran. Este efecto constituye el eje de la aporía.<sup>1</sup>

La aporía que quiero sobrevolar tiene un costado puramente conceptual y otro algo más existencial. Lo conceptual señala que aquello que se considera el mejor conocimiento que se puede lograr sobre una determinada cosa termina indefectiblemente siendo un conocimiento de otra cosa. Es decir, si se aplica lo que se ha cristalizado como el mejor modo de conocer sobre una determinada realidad, esa realidad se verá metamorfoseada por el mismo procedimiento cognitivo. Es un lugar común, después de Hegel, afirmar que el pensamiento no deja intacto lo pensado. Pero, esto no quita que haya un modo de pensar que “clarifique” lo pensado (mostrando aristas que se pueden reconocer como pertenecientes a aquello) y otro que lo distorsione.

Su variante existencial es algo más dramática. Muestra que, el modo de relación que viene exigido por el conocimiento más acabado lleva a avances innegables pero termina eliminando del mundo aquello que lo hace vivible.

<sup>1</sup> Desde luego esta filosofía no constituye toda la filosofía. Se trata, más bien, de un modo filosófico que se ha consagrado como “el modo”. También es cierto que, la denuncia de esta filosofía es filosofía. Por lo tanto, desde la filosofía se muestran las características paradójicas de la filosofía.

La tesis goza de un destacado abolengo, Weber asociaba los procesos de racionalización al “desencantamiento del mundo” y Nietzsche veía en el ideal de emancipación y dominio una de las formas más dañosas de nihilismo.

En resumen, lo que la tradición ha consagrado como “la razón”, “el conocimiento” exhibe evidentes fortalezas y oculta desalentadoras debilidades. La tarea del otro tipo de pensar filosófico consiste en develar lo que ha quedado oculto tras las virtudes del conocer. En este trabajo me centraré en el aspecto conceptual, aunque lo existencial seguramente será circundado.

### **El discurso filosófico y el principio de externalidad**

El acto inaugural que da comienzo al pensar filosófico es una despedida, o mejor un abandono. Hay un tipo de pensar que obliga, por definición, a alejarse de aquello que ha constituido el medio de la propia existencia. Aún sin saber hacia adónde conducirá, el abandono tiene la forma de una ruptura.

En la ruptura, el pensar (al menos en sentido filosófico, que no es, desde luego, exclusivo de los filósofos) genera las condiciones de su propia aparición estableciendo el lugar desde el cual podrá ejercer su tarea. Dichas condiciones pueden comenzar a articularse por medio de la metáfora topográfica “dentro-fuera”; en efecto, el pensar filosófico se juega por entero en una externalidad que ella misma abre. Para conocer hay que ponerse “fuera de juego”.

Esta externalidad ha quedado simbólicamente expresada en la imagen fundante de la filosofía. Platón describe al filósofo como aquel que logra irse de su mundo natural y encaramarse hacia las alturas de la *episteme*. Esa huída liberadora ha dejado a algunos “dentro” y ha ungido a los que, al menos por unos momentos, se colocan “fuera” como los que ostentan el verdadero “saber”.<sup>2</sup> La metáfora “dentro-fuera” es reforzada por la metáfora: “arriba-abajo”. Arriba yacen los que han logrado deshacerse del yugo de las sombras, los que han visto la verdad y ahora quieren comunicarla a los desdichados ciudadanos de la caverna. Un aire aristocrático invade al pensador. Ahora está por encima de los “esclavos” que siguen sometidos al mundo de las ilusiones, mundo en el que, por otra parte, todos viven cotidianamente.

Una de las cosas que la alegoría de la caverna ha estipulado para el quehacer filosófico es la necesidad de desatender a la experiencia tal como se

<sup>2</sup> Cfr. Platón, *República* (Barcelona: Planeta, 1993), Libro VII.

presenta a nuestros sentidos, de suspender nuestra confianza cotidiana en el mundo circundante para poder acceder al reino de lo inteligible, de las “causas” y “fundamentos” de todo lo que es. Así se corona a la contemplación como la actitud que hay que adoptar para llegar al conocimiento más elevado.

Para conocer hay que sacudir las certezas cotidianas, quitarle a la operatividad habitual la mecanización y cristalización que le son propias. La “liberación por el conocimiento” presupone que el modo cotidiano y habitual con que nos relacionamos con el mundo es un modo defectuoso, coactivo, que no logra percibir la “verdadera esencia del ser”. Por lo tanto, hay que sacudir esa modorra natural del vivir corriente para poder aprehender la verdadera realidad.

Arendt expresa con agudeza el contraste que surge entre los dos “modos de estar” (tipos de vida): la *vita activa*, por un lado, ocupada en el trato con las cosas tal como se presentan en la experiencia, y la *vita contemplativa*, por otro, despreocupada de las necesidades e inquietudes cotidianas se retira del mundo para someterlo a un cuidadoso escrutinio.<sup>3</sup> El resultado de ese escrutinio declara que las cosas del trato diario no se bastan a sí mismas, requieren un principio explicativo que las trascienda. Esta es una característica que quiero subrayar y que se deriva de la tendencia, congénita del conocer, a extraviarse del mundo ambiente. La dinámica misma del aprehender epistémico me obliga a correr la mirada del objeto que había suscitado la pregunta (llamémosle por ahora “objeto de conocimiento”) para ponerla en otro objeto (llamado “fundamento”, “razón de ser”, “principio explicativo”, “causa”, etc.). Algo provoca una pregunta, dispara el asombro, o la duda, y genera la necesidad de conocerlo, comprenderlo. Cuando me lanzo a la comprensión encuentro que ahora estoy enfocando algo que no es aquello, es otra cosa, más importante, esencial y definitoria si se quiere, pero otra cosa. La contemplación pronto pierde de vista el objeto originario sobre el que recaía la pregunta, para remitirse al fundamento.

Entonces, por muy paradójico que suene, se puede afirmar que para perder el interés en algo lo mejor es tratar de conocerlo, pues, cuando inicie el proceso cognitivo pasará a segundo lugar, y el interés quedará adherido a la causa, fundamento y/o principio explicativo.

Si en el vivir cotidiano estamos entregados a las cosas de las que nos preocupamos, en la contemplación, por el contrario, nos “des-vivimos” para

<sup>3</sup> La articulación de la *vita activa* (en sus tres modalidades: labor, trabajo, acción) es uno de los ejes que vertebran la importante obra de Hannah Arendt, *La Condición Humana* (Barcelona: Paidós, 1998).

pensar sobre lo que hacemos cuando hacemos lo que hacemos. En otras palabras,

para descubrir si algo es auténticamente, el filósofo debe abandonar el mundo de las apariencias donde se siente natural y originariamente en casa, como hizo Parménides cuando fue transportado hacia arriba, más allá de las puertas de la noche y el día, hasta el camino divino que se extendía, “bien alejado por cierto de la ruta trillada por los hombres”.<sup>4</sup>

Se ve así surgir un tercer dualismo que articula el campo del pensar: “auténtico ser-mera apariencia”. Los tres binomios (adentro-afuera, arriba-abajo, realidad-apariencia) trabajan en forma sinérgica, se requieren mutuamente, y circularmente definen el espacio lógico de la episteme.

El mismo Platón advierte el trauma que significa para el prisionero deshacerse de sus grilletes. La externalidad a la que hay que dirigirse presupone un corte con el mundo de los vivos; y abandonar el mundo de los vivos no es otra cosa que morir. Por ello mismo, en el *Fedón*, Platón solía utilizar la figura de la muerte para describir a la tarea filosófica. Ante el asombro que expresan sus amigos frente a la tranquilidad con que Sócrates espera su fin, el sabio les recuerda que la filosofía es una práctica de la muerte, pues las verdades más elevadas no son de este mundo, no están infectadas de la contingencia y finitud de la materialidad. La divisa que se ha ido cristalizando desde entonces es que lo verdadero no cambia y deplora lo sensible.

Pero resulta que los mortales habitan en el modo de la materialidad y la historicidad. De ahí que el pensamiento pueda ser visto como un desalojo, una carta de extradición por la que son expulsados de su lugar. La promesa de liberación que contenía el pensamiento se permuta por una experiencia de arrancamiento del hogar, una mudanza hacia una tierra inhóspita.

La idea de que la verdad, entendida como lo que se percibe en la externalidad, es invivible, ha sido retomada por muchos autores, en los últimos años. Arendt ha vuelto a pensar lo que significa para la pluralidad de los hombres el sacudimiento del “conocer” consagrado por la tradición filosófica. No se puede, enfatiza la autora, permanecer en el lugar propuesto por el conocer durante mucho tiempo. Retornar a la profundidad de la caverna, al mundo de la experiencia común es algo inexorable que, tarde o temprano sucede. Las necesidades e intereses cotidianos devuelven al mundo de la apariencia.

Queda por preguntar en qué condiciones vuelve el exiliado al mundo de la vida, cómo afrontará ese mundo una vez que ha visto lo que vio allí afuera.

<sup>4</sup> Hannah Arendt, *La Vida del Espíritu* (Buenos Aires: Paidós, 2002), 47.

Como era de esperar, en el lenguaje arendtiano se advierte la presencia de Heidegger. Heidegger subraya que comprender es estar en el mundo en la forma de la participación comprometida. Estamos inmersos en nuestras preocupaciones e intereses, en medio de las cosas con las que tratamos cotidianamente. Estas cosas ya nos han sido dadas antes de que “pensemos” sobre ellas. El pensamiento se ejerce sobre algo que, de una u otra manera nos es familiar.

Heidegger utiliza el concepto de “habitar” para develar el modo en que estamos en el mundo de las apariencias. El habitar connota un espacio de descanso y familiaridad donde el sentido (es decir, la disposición de las cosas, el ritmo de los sucesos, los rostros y sus tonos) se hace carne por misma la co-habitación.

El gran problema que para la mirada objetivante/externalista tiene el existencial *In-der-Welt-sein* [ser en el mundo] es que implica un tipo de conocimiento inexternalizable metodológicamente. Se trata de un saber que no puede ser puesto en un conjunto de reglas algorítmicas tales que, cualquiera que las siga, llegará a la misma percepción o creencia. En este sentido, la justificación de ese saber es práctica, no teórica. Es un “saber-hacer” no expresable en términos de “saber qué”.<sup>5</sup>

Por ello, que el ser-ahí esté en el mundo no se equipara a que un objeto esté dentro de otro. No se debe caer en la trampa de una espacialidad cortada al ras del principio de externalidad.

Si el “estar-en” tiene tan poco que ver con un estar espacial de lo uno en lo otro es porque originariamente el “*in*” no significaba en absoluto una relación espacial del tipo señalado. “*In*” procede de *innan*, e *innan* quiere decir vivir, *habitare*; y “*an*” significa: estoy acostumbrado a, familiarizado con, atiendo, suelo hacer algo, el *colo* latino

<sup>5</sup> La comprensión que se adquiere por el hecho de habitar el mundo se puede equiparar con la adquisición de una habilidad operativa (y por lo tanto no-conceptual). Se trata de un proceso de socialización en el que las razones pueden jugar un papel, siempre limitado, durante el aprendizaje. Pero una vez que la comprensión se ha tornado un hábito adquirido (vale recordar que la palabra hábito viene de habitar) entonces, la decisión y la acción no se juega en el espacio de las razones/conceptos/reglas, etc. Un buen ejemplo para ver la torpeza e innecesariedad de las razones/conceptos/reglas en la reproducción de un “saber” es la habilidad para andar en bicicleta, o para llevar adelante una conversación. Si usted quiere “explicar” (dar el método) cómo hacer para “andar en bicicleta” (o llevar adelante una conversación) se encontrará dando reglas generales, vagas (“haga equilibrio mientras pedalea”) y redundantes. En este contexto, Hubert Dreyfus afirma: “la fenomenología sugiere que, aunque muchas formas de pericia pasan por un nivel en el que son necesarias razones para la acción, después de mucha experiencia comprometida el aprendiz desarrolla una manera de compromiso en el que las razones no desempeñan ningún papel (...) Por lo general, en vez de confiarse a las reglas y a los estándares antes de tomar una decisión o justificar sus decisiones, el experto responde de manera inmediata a la situación concreta presente” (David Pérez Chico y Luisa Paz Rodríguez Suárez, eds., *Explicar y Comprender* (Murcia: Plaza Valez, 2011), 212.

en el sentido del *habito* y el *diligo*. Vivir, aquí también tomado en cuanto atender, soler hacer algo con familiaridad, confianza, *Sein-bei*.<sup>6</sup>

Ahora bien, el *modus operandi* del pensar externalizante impele a dejar ese mundo, a retirarse de la *praxis* para poder “dar con la verdad”. Por el pensamiento somos sacudidos fuera de la funcionalidad habitual, somos echados de nuestro hábitat y llevados a un mundo extraño. El error que, según algunos, ya se advierte en esta primera movida del pensar; consiste en creer que, para poder aclararnos lo que sucede aquí (abajo) hay que colocarse allí (arriba), porque desde allí veremos mejor lo de aquí. Pero, en muchas ocasiones, lo que vemos allí es irrelevante para lo que experimentamos aquí. No hace falta irse para poder conocer, hay un conocimiento interno, inmanente al mundo. El pensar hace de la suspicacia el principio metodológico central:

El pensamiento (...) socavó la confianza del sentido común en la realidad, y su error consistió en creer que podía aclarar la duda insistiendo en retirarse por completo del mundo, expulsando de sus pensamientos toda realidad mundana y concentrándose solo en la propia actividad de pensar (...). Pero el pensamiento no puede ni demostrar ni refutar el sentimiento de realidad que emerge del sexto sentido, que, quizá por esta razón, los franceses denominan *le bon sens*, el buen sentido.<sup>7</sup>

La extrañeza de la “verdad” queda cristalizada en la creación discursiva de ideolectos cada vez más excluyentes. La “realidad” que se oculta tras las apariencias se expresa en un lenguaje especial, hiper-tecnificado, cuyo código solo puede ser manejado por aquellos que se han atrevido a deshacerse del lenguaje natural. En el espacio abierto por la externalidad se habla un lenguaje privado, un idioma especial cada vez más alejado del lenguaje de los simples mortales. Lo que la ciencia ha logrado demostrar es, para los que viven en la “actitud natural”, literalmente indecible. “La dificultad reside en el hecho de que las verdades del moderno mundo científico, si bien pueden demostrarse en fórmulas matemáticas y comprobarse tecnológicamente, ya no se prestan a la normal expresión del discurso y del pensamiento”.<sup>8</sup>

Una desconfianza casi despreiativa constituye la disposición anímica que la externalidad del pensar tiene con la participación del vivir. El desprestigio se deja traslucir en el conato corrosivo de la reflexión. Pensar es, de alguna manera, conmovér, destruir. La destrucción puede tener un origen bajo, casi imperceptible. El hecho del preguntar filosófico por los fundamentos de algo esconde una pretensión normativa sobre lo que constituye un fundamento aceptable que nada tiene que ver con lo que se considera una

<sup>6</sup> Martín Heidegger, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo* (Madrid: Alianza, 2006), 198-199.

<sup>7</sup> Hannah, *La Vida del Espíritu*, 77.

<sup>8</sup> Hannah, *La Condición Humana*, 15.

justificación aceptable en el vivir cotidiano. Esta es una movida esperable en quien ya ha estado en la externalidad del saber objetivante. Allí afuera el fundamento debe medirse con la vara de una certeza autodada, de la exactitud probatoria, del lenguaje desambiguado, claro y unívoco. Pero resulta que en el mundo cotidiano ese criterio no se satisface nunca (o prácticamente nunca); una vez que se constata que lo de “aquí” no se adecua a los criterios establecidos “allí”, se declara al conocimiento común provinciano, atolondrado y por lo tanto infundando.

La “sospecha” es, entonces, el modo de relación que media *prima facie* entre la mirada del observador y el mundo de las apariencias. La premisa que guía el “verdadero conocimiento” establece que, lo que se experimenta inmediata y regularmente es engañoso, esconde algo, no es como se piensa que es. Lo que antes parecía claro y distinto, ahora, ubicados ya fuera del mundo, parece dubitable y confuso. Algo se pierde al pensar, y se pierde definitivamente: “la pérdida del sentido común (...) le ocurre a cualquiera que reflexiona sobre algo”.<sup>9</sup> Lo que se pierde es la seguridad del mundo, la certeza que me une a mi ambiente.

Desde “afuera” lo que se vive dentro comienza a perder densidad. El primer paso del pensar, o mejor, el primer paso que pone al pensar como una posibilidad cierta, consiste en suspender (epojé) la validez de la experiencia. En esa puesta entre paréntesis, la magnitud de lo que se experimenta cuando se habita el mundo de la vida se hace cada vez más distante. La alegoría de la caverna sigue siendo un buen insumo, en ella queda claro que para conocer hay que alejarse de lo que se llama (erróneamente) realidad. Mientras me alejo de algo (para adquirir una “mejor perspectiva”) ese algo se va haciendo cada vez más pequeño. Transformar lo grande en pequeño es también obra de la alquimia epistémica. La experiencia queda nuevamente agraviada.

Como decía anteriormente, el principio de externalidad declara que, lo que experimentamos mientras estamos inmersos en la *praxis* cotidiana, lo que, desde la operatividad habitual aparece como verdadero es, en realidad, ilusorio. La forma de advertir el truco consiste en dar un paso al costado. Mientras sigamos atados a la carne, a nuestra condición terrestre, seguiremos presa del engaño. Hay que quebrar la familiaridad con la que nos movemos comúnmente.

Heidegger describe con precisión el momento de “ruptura”. Algo se despragmatiza, deja de cumplir con su finalidad natural y recién ahí reparamos en ello. Mientras la “cosa” (*pragma*) cumplía su papel, no era “tema” para no-

<sup>9</sup> Hannah, *La Vida del Espíritu*, 77.

sotros, no era objeto de ninguna representación. La representación es el producto de una previa fricción con el ser. Una vez rota su funcionalidad “nos percatamos” de la cosa al separarla del contexto de sentido. Esta separación del todo de remisiones significativas es otro modo de la externalidad.<sup>10</sup>

Entonces, al “afuera” instaurado por el pensar llegamos desvinculándonos de las cosas tal como se nos ofrecen a la mirada y comercio diario. Un sujeto desvinculado es aquel que está llamado a hacer de todas las cosas objetos de conocimiento teórico, es decir, a establecer como patrón relacional la “observación descomprometida”.<sup>11</sup> Todo un esfuerzo de des-subjetivación es requerido para poder habitar en el extranjero. Una vez instalado el principio de exterioridad, era solo cuestión de tiempo para que se produzca la escisión dentro del mismo sujeto: “sujeto de la experiencia era el sentido común, presente en cada individuo (...), mientras que sujeto de la ciencia es el *nous* o intelecto agente, que está separado de la experiencia, ‘impasible’ y ‘divino’”.<sup>12</sup>

Se tiene así un sujeto que habita el mundo del sentido común. Ese mundo tiene una determinada ontología, ontología que es negada por el sujeto que habita en la externalidad. El desajuste de perspectivas se replica ahora al interior del sujeto. El sujeto “epistémico” declara que, lo que experimenta el sujeto empírico (atado a los grilletes de su condición terrestre) es sencillamente falso.

Si bien la desconfianza hacia lo que la experiencia revela ya estaba implícita en los orígenes del pensamiento filosófico, en la modernidad esta actitud se radicaliza, y la fisura entre el ámbito del pensar y el ámbito de la vida cotidiana se hace cada vez más grande, más irremontable y, en ocasiones, más dramática.

<sup>10</sup> Cfr. Martín Heidegger, *Ser y Tiempo* (Buenos Aires: Planeta, 1993), pág. 16, 86-90.

<sup>11</sup> Taylor consigna a la revolución cartesiana como la consagración del ideal del sujeto desvinculado, esta noción se manifiesta “en el dualismo clásico, donde el sujeto se aleja incluso de su cuerpo, al que es capaz de observar como un objeto, pero pervive más allá del dualismo en la exigencia contemporánea de una ciencia neutral y objetivadora de la vida y la acción humana” (Charles Taylor, *Argumentos Filosóficos* [Barcelona: Paidós, 1997], 27).

<sup>12</sup> Giorgio Agamben, *Infancia e Historia* (Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2007), 15. La superación de la contingencia, adherida a la experiencia cotidiana, está detrás de la coronación de la *episteme* durante la modernidad, según Jay, “Para Bacon y Descartes (...) el universo tolemaico había perdido definitivamente toda vigencia, y la “experiencia” geocéntrica basada en el sentido común que le había conferido plausibilidad fue desechada a favor de una comprensión más verdadera del cosmos, una comprensión que procuraba superar la perspectiva finita del sujeto humano contingente” (Martín Jay, *Cantos de Experiencia* [Buenos Aires: Paidós, 2009], 44).

Una de las cosas que la ciencia descubre en aquel período es que algunas de las propiedades que nuestra experiencia nos muestra en los objetos, en realidad no están allí sino que son instaladas por el sujeto de experiencia. Según nuestra percepción, el color es una característica que está adherida a los objetos. Por ello, nuestro lenguaje coloquial predica el azul de la mesa (“la mesa es azul”). Sin embargo, desde la distancia que habilita la episteme, advertimos que las cosas no tienen color, que el azul no está en la mesa.

Es importante para esta forma de pensar que ciertas propiedades familiares de la mesa, su tamaño, forma y lugar, sean propiedades reales, descriptibles, por ejemplo, en el lenguaje de la geometría analítica de Descartes. Otras propiedades, sin embargo, las así llamadas propiedades secundarias, de las cuales el color es un ejemplo clave, no son tratadas como propiedades reales en el mismo sentido. De ninguna propiedad actualmente ejemplificada (no disposicional) por ese enjambre de moléculas (o por esa región espacio-temporal), reconocida en la física matemática, puede decirse que sea lo todos nosotros llamamos su *color*.<sup>13</sup>

La diferenciación entre cualidades primarias y cualidades secundarias es nodal para todo el pensamiento moderno y contemporáneo. Una vez establecida la distinción, muchas de nuestras experiencias corrieron la misma suerte que el color. La belleza, el bien, lo sagrado, pasaron a formar parte del conjunto de las propiedades secundarias. La secundariedad es ya índice de su escasa realidad. Es decir, la distinción establece propiedades que son inherentes a la cosa, que le pertenecen por derecho propio, que existen con total independencia del sujeto de experiencia, y por ello gozan del mayor grado de realidad. A estas características accedemos cuando adoptamos la mirada externalista-científica. Las cualidades secundarias, en cambio, no son propiedades “de las cosas”, sino que forman parte del patrimonio del sujeto de experiencia. La distinción “cualidades primarias-cualidades secundarias” está acompañada lógicamente por la distinción “en sí-para nosotros”. Las cosas tienen un modo de ser en sí, independientemente de cómo se nos aparecen. La distinción establece la norma de lo que cuenta como ontológicamente verdadero.

Ahora bien, la diferenciación solo se hizo cuando nos colocamos más allá de la experiencia. Una vez que se descubre el mecanismo, parece que la experiencia sumergida en el mundo ambiente tiene la inocencia del niño. La ingenuidad de los que habitan bajo la condición terrestre consiste en tomar lo dado tal como se da, y presuponer en el objeto lo que en realidad es de su autoría.

<sup>13</sup> Hilary Putnam, *Las mil caras del realismo* (Barcelona: Paidós, 1994), 44.

Tenemos, así, dos perspectivas. La mirada del sujeto comprometido en la praxis vital, cotidiana, y la mirada del sujeto desvinculado. Este bi-perspectivismo ha conducido la historia del pensamiento epistémico en su difícil relación con el pensamiento común. Una vez establecido el principio de externalidad la colisión entre *episteme* y *doxa* se hace transversal, “la historia de la filosofía (...) se convierte en el escenario de una guerra intestina entre el sentido común humano (...) y la facultad del pensamiento y la necesidad de la razón, que empuja al ser humano a retirarse durante largos períodos”.<sup>14</sup>

### La metamorfosis del referente

La situación tiene un tono inquietante. Como señala Nagel, hemos adquirido la habilidad de mirar al mundo en que vivimos en términos objetivos, es decir, desde afuera (que en realidad es “ningún lugar”), y hemos advertido que, lo que vemos desde afuera muchas veces “desmiente lo que advertimos desde dentro”.<sup>15</sup>

Sin embargo, el bi-perspectivismo (mirada externa-mirada interna) se agrieta y comienza a quebrarse. Deviene en una aporía que lo obliga a rehacerse *so pena* de caer en el sinsentido. Podemos llamarla “aporía del cambio de objeto”. Veamos de qué se trata.

Al pensamiento epistémico le es fundamental preservar la identidad del objeto analizado en relación con el objeto experimentado desde el interior de la caverna. Es decir, el pensar pretende estar articulando, aclarando, desmintiendo, explicando, algo. Ese objeto se toma del vivir cotidiano. El amor, la verdad, el bien, la percepción, etc., etc. Se trata del momento de “fijación del *explanandum*”, es decir, sobre qué pensará el pensar.

Para ello necesita realizar un prolijo trabajo de traducción que permita pasar de una región a otra sin pérdida semántica relevante. El cambio de perspectiva presupone una variación en el trato que se tiene con la cosa (utilizada-pensada). Esta variación, a su vez, conlleva una crisis que tiene alcance ontológico. Lo que antes aparecía con tales o cuales características esenciales (en el sentido de definitorias de la experiencia) ahora posee otras. Así, lo

<sup>14</sup> Arendt, *La Vida del Espíritu*, 103.

<sup>15</sup> Su influyente texto, *Una mirada desde ningún lugar*, es una paciente búsqueda de armonización entre la mirada objetiva y la mirada del participante. En efecto, el problema que atraviesa todo el libro es “how to combine the perspective of a particular person inside the world with an objective view of that same world, the person and his view point included. It is a problem that faces every creature with de impulse and capacity to transcend its particular point of view and to conceive of the world as a whole” (Nagel Thomas, *The View from Nowhere* [Oxford: Oxford University Press, 1986], 3).

que se conmociona es la *mismidad* del objeto sometido a dos perspectivas de análisis diferentes, heterogéneas e irreductibles. Por ello es común que, lo que comienza queriendo ser un trabajo de “traducción”, termine siendo un trabajo de “sustitución velada”.

Lo que la aporía subraya es que al *modus* externalista le es estructural provocar un cambio sustancial del objeto de referencia. El pensamiento tiene un conato eliminacionista toda vez que demuestra que en el mundo “no hay colores, ni sabores, ni belleza, ni sagrado, ni brujas, ni mesas, etc.”. La muerte del objeto debe traducirse en la proposición de una nueva ontología, de un nuevo mobiliario del mundo. Un posible trabajo de traducción diría, por ejemplo, que si bien no hay brujas, lo que hay son “viejas feas con verrugas en la nariz que mezclan cosas en una marmita con la esperanza de provocar determinados efectos mágicos” que, de alguna manera, son ontológicamente equivalentes con lo que, desde otro universo lingüístico llamamos “brujas”. Ahora bien, el que se ha colocado afuera de nuestras prácticas cotidianas deberá esforzarse por mostrar que la pretendida equivalencia entre lo que desde el punto de vista comprometido se llaman “brujas” y lo que desde el punto de vista objetivo se presentan como “viejas feas...” es tal, es decir, debería mostrar la posibilidad de sustitución *salva veritate*.

En otras palabras, si quiere que advirtamos el carácter ilusorio de las cosas que pueblan el mundo de las sombras, debe identificar correctamente aquello sobre lo que ejercerá su capacidad conjuradora. Si en el sub-mundo creemos que hay brujas, y el pensar se propondrá mostrarnos lo iluso de esa creencia, entonces lo que intentará probar es que no hay “brujas”. Debe entonces cerciorarse de la correcta aprehensión del *explanandum*. Para ello utilizará la distinción “hecho-descripción del hecho” y tratará de demostrar que más allá de las valoraciones y descripciones que queramos hacer, hay un *hecho bruto* al cual podemos acceder en una mirada objetiva. Así, la postura objetivante trata de quitar de los objetos aquello que no les es inherente y quedarse con una descripción de lo que es *das Ding an sich*. Se asegura una descripción “neutral” que saca de la escena los elementos subjetivos.

La mirada externalista, en su forma naturalista, prefiere hablar de aquellas propiedades que no son intrínsecas a la cosa (y que nuestro lenguaje coloquial aplica acriticamente a las cosas), en términos de “proyección”. El proyeccionismo, en clara sintonía con la distinción cualidades primarias-cualidades secundarias, afirma que las cosas (en general) se componen de elementos esenciales, definitorios y elementos accesorios, puestos por el sujeto de experiencia. Así, lo que hay que hacer, para dar con la verdadera constitución de la cosa, es tomar las características de la cosa y restarle las que son

proyectadas desde afuera. Pero debe hacer esto resguardando la “equivalencia” descriptiva entre los dos enfoques *so pena* de perder fuerza vinculante. En otras palabras, el proyeccionismo naturalista supone, por ejemplo, que se pueden “ofrecer descripciones no valorativas que sean extensivamente equivalentes a cada uno de nuestros términos de valor”.<sup>16</sup>

La fantasía que habilita el principio de externalidad es la fantasía cartesiana de una descripción pura, es decir, de una descripción realizada por el sujeto epistémico, sin contaminación del sujeto empírico. Nuevamente, esta descripción está llamada a dejar de lado algunas cosas que, nosotros, cavernarios, no podemos soslayar sin sentir que hemos perdido algo fundamental. “Bueno” y “justo”, por tomar dos ejemplos centrales para nuestra auto-comprensión como agentes encarnados, no son propiedades del universo tomado sin relación alguna con los seres humanos y sus vidas. Es decir, no aparecen en una concepción absoluta de la realidad. Decir esto es decir que “bueno-justo” no son parte del mundo tal como lo enfoca la mirada externa del observador.

Ahora, de esto no se puede inferir que no son reales (objetivas en el sentido de no relativas). “La tentación de dar este salto viene parcialmente dada por la vasta influencia que en la empresa de comprendernos a nosotros mismos ejercen los modelos de las ciencias naturales sobre las ciencias de la vida humana”.<sup>17</sup>

Una parte importante de la obra de Charles Taylor se caracteriza por el rechazo del naturalismo reduccionista, otra cara del externalismo. Sus argumentos son muchos y muy buenos, pero se arriesga una condensación en dos: (a) el naturalismo reduccionista es estéril, fútil cuando intenta articular y clarificar la experiencia encarnada; y (b) el naturalismo reduccionista no hace lo que cree hacer; no articula nuestra experiencia porque en realidad cambia el referente. Si bien son líneas argumentativas diferentes, entre ellas hay una obvia conexión categorial.

El reduccionismo se presenta como un intento de desenmascarar nuestra experiencia de sujetos encarnados. Uno de los ejemplos paradigmáticos en este contexto es el de la libertad, y todo el esquema conceptual de la moralidad que se sustenta en ella. Desde el punto de vista participativo/comprometido nos tratamos como si, en algunas circunstancias, actuásemos libremente. Strawson ha demostrado con pericia que este presupuesto es el eje que explica muchas de nuestras reacciones morales ante las personas (y

<sup>16</sup> Charles Taylor, *Fuentes del Yo* (Barcelona: Paidós, 1996), 70.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 72.

sus acciones). Precisamente, porque presupongo que actuaste libremente me puedo “indignar” contigo (o “alabarte” por tu acción). Pero, cuando emigramos del mundo para colocarnos en el exterior y

vemos a las personas y sus acciones (incluyéndonos a nosotros mismos y nuestras acciones) de una manera objetiva, como lo que son, es decir, como objetos y acontecimientos naturales que ocurren en el curso de la naturaleza, ya estén determinados causalmente o ya sean debidos al azar, el velo ilusorio de actitudes y reacciones morales que los cubre debe o debería desaparecer. Simplemente lo que ocurre en la naturaleza puede ser objeto de regocijo o de pesar, pero no de gratitud o de resentimiento, de aprobación moral o de culpa, ni de autoaprobación moral ni de rencor.<sup>18</sup>

El mismo Strawson afirma que esta dicotomía no puede zanjarse argumentativamente porque se trata de dos regiones categoriales inconmensurables. Esto quiere decir que el desacuerdo no está solo en lo temático (libertad vs. determinismo/azar) sino en los criterios que se utilizan para decretar la aceptabilidad o no de determinada tesis. Los intentos por defender la libertad de los embates escépticos-naturalistas son ineficaces porque son innecesarios.

Se toca aquí el nervio del argumento: hay determinados objetos y/o propiedades que solo hacen su aparición cuando nos colocamos en determinado “nivel descriptivo”. Es decir, es necesario ubicarse en determinado campo semántico, para que se abra una determinada ontología. Inclusive al nivel de la ciencia determinadas características/hechos/objetos están predeterminadas por el marco teórico al interior del cual adquieren realidad. Es sabido que la “solidez” es una propiedad que los objetos tienen en determinado nivel de descripción física, cuando abandonamos ese nivel y nos paramos en la física sub-atómica, los objetos dejan de ser sólidos y se transforman en una “nube de moléculas”.<sup>19</sup> En otras palabras, la ontología es subsidiaria (y solidaria) del trasfondo práctico-lingüístico que la abre.

<sup>18</sup> Peter Strawson, *Naturalismo y Escepticismo* (Madrid: Antonio Machado Libros, 2003), 80.

<sup>19</sup> En la práctica científica se advierten dos tendencias opuestas. Por un lado, la apuesta reduccionista es que muchos aspectos de la realidad pueden ser reconducidos explicativamente a elementos más simples. El punto de partida, por ejemplo, afirma que el mundo está constituido íntegramente por partículas físicas, y todo lo demás o es una ilusión (color, sabor), o es un rasgo superficial o superveniente (la solidez, la liquidez) que puede reducirse al comportamiento de moléculas. A esta tendencia se le puede contraponer el pluralismo descriptivo, según el cual “cualquier sistema complejo se puede describir de diferentes maneras. Así, por ejemplo, el motor de un automóvil puede caracterizarse en términos de su estructura molecular, de su forma física general, de sus partes componentes, etc.” (John Searle, *La mente, una breve introducción* [Bogotá: Norma, 2006], 95), siendo los niveles heterogéneos e irreducibles. Toda la cuestión surge en la posibilidad o imposibilidad de pasar de un nivel a otro sin pérdida significativa.

Con clara resonancia heideggeriana, Taylor recuerda que hay ciertas cosas que solo aparecen a la luz de determinados horizontes de significación, por lo que, eliminado el horizonte de inteligibilidad, queda eliminada *ipso facto* la cosa/acontecimiento que aquel hacía posible. La característica que expresamos con la palabra “solidario”, por ejemplo, no puede ser entendida fuera del contexto de uso de esa expresión. Es decir, no hay traducción posible a otro lenguaje (v.g. el de las neurociencias). Este tipo de términos solo puede ser articulado por otros términos del mismo juego o de juegos conexos. No hay comprensión desde afuera.

El objetivismo externalista, por el contrario, prepara su campo de operaciones desligando la cosa/acontecimiento del contexto que le da sentido y la mantiene viva. Al hacer eso, elimina el *explanandum* y lo cambia por otro. La externalidad, vía objetivismo, termina metamorfoseando la realidad sin reconocerlo.

Por ello, cuando esta configuración de la razón se posa sobre algún objeto lo modifica, lo transforma sustancialmente en otra cosa. Aquí se abre la cuña por donde se mete la crítica al enfoque hegemónico y omnímodo del pensamiento externo. *Lo que sucede en el paso de un enfoque a otro es la metamorfosis del objeto de referencia*. Si esto es así, entonces se debe concluir que, literalmente hablando, cuando habitamos en la externalidad estamos comerciando con otra ontología, observamos otro mundo.<sup>20</sup>

Existen ciertas cosas que generalmente son consideradas verdaderas a propósito de los objetos del estudio científico que no son válidas a propósito de otros objetos. Por lo tanto, no todos los objetos se prestan dócilmente al enfoque naturalista.<sup>21</sup> Mientras los enfoques permanezcan ajustados a su ámbito de competencia, no aparecen conflictos importantes (al menos no

<sup>20</sup> Kuhn ha demostrado que, cuando la revolución sacude los cimientos de un paradigma, los científicos comienzan a ver otro mundo, “es como si la comunidad profesional fuera transportada repentinamente a otro planeta, donde los objetos familiares se ven bajo una luz diferente y, además se les unen otros objetos desconocidos (...) los cambios de paradigma hacen que los científicos vean el mundo de investigación, que les es propio, de manera diferente (...) las demostraciones conocidas de un cambio de la forma (Gestalt) visual resultan muy sugestivas como prototipos elementales para esas transformaciones del mundo científico. Lo que antes de la revolución eran patos en el mundo del científico, se convierten en conejos después” (Thomas Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas* [México: FCE, 1999], 176).

<sup>21</sup> Taylor sintetiza el enfoque externalista/reduccionista en estas cuatro tesis: “1) el objeto de estudio se toma “absolutamente”, es decir, no por su significado para nosotros o para cualquier otro sujeto, sino por el suyo propio (‘objetivamente’). 2) El objeto es lo que es, independientemente de cualquier descripción o interpretación que de él ofrezca un sujeto cualquiera. 3) El principio sería posible captar el objeto en una descripción explícita. 4) En principio sería posible describir el objeto sin referencia a su entorno” (Taylor, *Las Fuentes del Yo*, 50).

necesariamente). El verdadero problema aparece cuando se ven violadas las reglas jurisdiccionales y uno de los universos simbólicos quiere apoderarse del otro. A esta acción de “apoderamiento” se la llama *reducción*, y puede llegar a ser (para el ámbito reducido) algo exasperante. Alain Fienkelkraut resume lo que el hombre común siente ante el avasallamiento a que se ve sometida su “experiencia” por parte del discurso externalista/objetivista de la siguiente manera:

ese lector se irrita al ver la experiencia humana encerrada en textos abstrusos y convertida, ¡colmo de desverguenza!, en un conocimiento esotérico, en una ocupación de especialistas. (...) Lo que el profano no perdona a los filósofos es el hecho de que éstos se adueñen de los problemas de todo el mundo, de que los profesionalicen, de que los oscurezcan y de que por fin los restituyan pero en un lenguaje del que queda excluido todo el mundo.<sup>22</sup>

En esta desavenencia entre regiones óptico-categoriales reaparece la extrañeza discursiva de la que hablaba más arriba. Lo que sucede es que la aparente traducción de un lenguaje a otro distorsiona a tal punto la terminología de partida que el significado de los conceptos centrales termina siendo sustituido por otros. El científico o filósofo toman los términos que circulan en el mundo de la vida y les otorgan un sentido especial, tan especial que solo él (y los suyos) comprenden. Este desequilibrio lingüístico es también muestra de la inconmensurabilidad de perspectivas. En su fallido debate con el neurocientífico Ricoeur advierte que el enunciado “yo pienso” es algo que todos comprendemos porque lo hemos experimentado, ahora “el cerebro piensa” es una catacrexis cuya literalización provoca un ruinoso error categorial.<sup>23</sup> ¿Tiene el mismo significado “pensar” aplicado al yo y aplicado al cerebro? Para no caer en el absurdo debemos mantener la tensión semántica que supone decir que “el cerebro piensa”. La metáfora suele ser un recurso

<sup>22</sup> Alain Fienkelkraut, *La Sabiduría del Amor* (Barcelona: Gedisa, 2008), 17.

<sup>23</sup> El texto reproduce una discusión entre el destacado neurocientífico Jean-Pierre Changeux y el consagrado filósofo Paul Ricoeur. Lo que se deja traslucir a lo largo del texto es la imposibilidad de llegar a un acuerdo de fondo, imposibilidad generada por la discrepancia de enfoques sobre lo que se podría llamar “entidades últimas”, que conforman el referente básico de cada campo semántico. El científico instalado de entrada en el discurso del cuerpo-objeto (al cual se accede por observación y experimentación), el filósofo tratando de mostrar los límites de dicho nivel descriptivo, señalando la existencia de un cuerpo vivenciado más que observado. Iniciado el debate, Ricoeur hace la siguiente confesión programática. “Mi tesis es que los discursos sostenidos en uno y otro ámbito proceden de dos perspectivas heterogéneas, es decir, no reducibles la una a la otra, ni derivable una de otra. En un discurso se trata de neuronas, de conexiones neuronales, de un sistema neuronal, en el otro se habla de conocimiento, de acción, de sentimientos, es decir, de actos o de estados caracterizados por intenciones, motivaciones, valores. Combatiré, pues, lo que denomino desde ahora una amalgama semántica, y que veo resumida en la fórmula, digna de un oxímoron: ‘El cerebro piensa’” (Jean-Pierre Changeux y Paul Ricoeur, *Lo que nos hace pensar* [Barcelona: Península, 1999], 22).

heurístico muy nutritivo, pero una dieta mal llevada también puede provocar serios trastornos. En otras palabras, cuando la metáfora muere se literaliza, y al hacerlo provoca el absurdo crudo y duro.

Que las perspectivas del participante y del observador son inconmensurables significa que no hay un lenguaje común en el que puedan encontrarse. Cuando la instancia externa toma como punto de partida el lenguaje natural para llevarlo a un metalenguaje corre con el *onus probandi* en el trabajo traslaticio. Es el “investigador puro” (el científico-filósofo-observador) quien debe mostrar la consistencia del pasaje de un lenguaje a otro. Los hablantes del lenguaje natural solo pueden aceptar o no la traducción propuesta.

Wittgenstein solía identificar el origen de los problemas filosóficos en el desarreglo semántico. En la filosofía, decía, el lenguaje se encuentra de vacaciones.<sup>24</sup> El carácter lúdico y desestructurado del lenguaje en vacaciones puede ser muy atractivo. Lo dañoso (y por demás desalentador) es suponer que el período laboral es igual al período vacacional. Así, muchas de las desavenencias entre participante y observador se solucionan señalando la diferencia semántica.

Para graficar esto, Stroud propone el siguiente ejemplo:

Supóngase que alguien da una noticia sumamente sorprendente acerca de que no existe ni un solo médico en la ciudad de Nueva York. Ciertamente parece que esto va en contra de algo que todos considerábamos verdadero. Sería realmente asombroso si no hubiera ningún médico en una ciudad de este tamaño. En el momento en que preguntásemos cómo se hizo este extraordinario descubrimiento, y por cuánto tiempo ha prevalecido esta situación, supóngase que descubrimos que el portador de esta sorprendente noticia dice que es verdadera porque, según él explica, lo que él entiende por “médico” es una persona que tiene un grado en medicina y puede curar cualquier enfermedad concebible en menos de dos minutos. No estaremos ya sorprendidos por su anuncio, ni pensaremos que contradice algo que todos considerábamos saber que era verdadero. Nos parece bastante creíble que no haya ninguno en toda la ciudad que cumpla todas las condiciones de esta peculiar “redefinición” de “médico”. Una vez que lo entendemos como se suponía había que entenderlo, no hay nada asombroso en la noticia excepto quizá la forma en que fue expresada. No niega lo que a primera vista pudiera aparentemente negar y no significa ninguna amenaza para nuestra creencia original de que existen miles y miles de médicos en Nueva York.<sup>25</sup>

Zanjar la cuestión terminológica es ponerse de acuerdo sobre el referente (“nosotros no llamamos médico a eso”). Solo de esta manera podemos acor-

<sup>24</sup> Cfr. Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones Filosóficas* (Barcelona: Altaya, 1999), pág. 132.

<sup>25</sup> Barry Stroud, *El escepticismo filosófico y su significación* (México: FCE, 1991), 42-43.

dar que es verdad que en Nueva York no hay personas que tengan el grado de médicos y puedan curar cualquier enfermedad en menos de dos minutos.

Para llegar a un acercamiento de la aporía que quiero señalar, imaginemos que lo que nuestro interlocutor en realidad quiere que comprendamos es que “lo que nosotros llamamos médico” *es en realidad eso que él nos está definiendo*. La irritación de la que habla Fienkelkraut aparece cuando “el observador” quiere que redefinamos nuestra experiencia a la luz de lo percibido en la exterioridad. Lo que el participante en las prácticas cotidianas le quiere hacer entender al observador desinteresado y objetivo es que muchas de las características que su descripción elimina no son accidentales, son por el contrario, constitutivas del objeto de experiencia.

Cambio de referente significa que nosotros no podríamos identificar determinadas cosas/sucesos/experiencias sin la utilización de una determinada terminología. Por ejemplo, nuestro lenguaje valorativo no se elabora como la expresión de nuestras reacciones ante determinadas características del mundo que podrían identificarse en términos neutros. No es que hay un hecho que recibe dos posibles descripciones, y que podríamos, por lo tanto, intercambiar *salva veritate*. Lo que hay son dos descripciones heterogéneas que se refieren a diferentes cosas. El valor no es un agregado al hecho bruto, neutro.

## Conclusión

He querido circundar una característica estructural del conocer tal como se ha ido consolidando a través de la historia. Desde su aparición en Grecia hasta su radicalización en la modernidad científica, el “principio de externalidad” se ha apoderado del saber y ha ido echando a los suburbios culturales otras formas simbólico-discursivas. La autoridad epistémica que ostenta hoy la ciencia es innegable y total. El modo cognitivo que subyace a la operatividad científica es el actual lecho de Procusto que señala los márgenes de aquello que es digno de ser conocido porque es lo único que es verdaderamente cognoscible. Lo que no entra dentro del canon es degradado cognitivamente y expulsado al reino de la apariencia, mera subjetividad.

Pero la ciencia precipita una característica que define el conocer como salto fuera de la experiencia: lo que aparece en el horizonte del conocimiento es que la experiencia es engañosa, ilusoria, mentirosa. Muchos argumentos vienen en apoyo de esta desalentadora tesis. El descubrimiento de las cualidades primarias y secundarias es solo uno de esos argumentos. Las

cosas no tienen olor, sabor ni color. Una vez descubierto el carácter ilusorio de la experiencia, debemos tender una sospecha generalizada.

La ciencia moderna nace con una desconfianza sin precedentes en relación a la experiencia tal como era tradicionalmente entendida (...). De la mirada en el *perspicillum* de Galileo no surgirán fidelidad y fe en la experiencia, sino la duda de Descartes y su célebre hipótesis de un demonio cuya única ocupación consiste en engañar nuestros sentidos. La certificación científica de la experiencia que se efectúa en el experimento (...) responde a esa pérdida de certeza que desplaza la experiencia lo más afuera posible del hombre: a los instrumentos y a los números.<sup>26</sup>

En el experimento, el científico adopta el lugar del observador distante, neutral. Se dispone a crear las condiciones iniciales, a manejar las diferentes variables para lograr un resultado.

Sin embargo, la fuerza de la experiencia es difícil de contrarrestar. Para los que vivimos en el mundo de las apariencias, pedir pruebas de lo que la experiencia muestra que es una evidencia es propio de un desquiciado. El discurso que se teje en la externalidad es un discurso alienado. La ciencia, momento radical de la *episteme*, objetiva, y al objetivar nos regala una imagen de un mundo inhabitable.

La ciencia manipula las cosas y renuncia a habitarlas. Construye modelos internos de ellas y, operando sobre esos índices o variables las transformaciones que permite su definición, se confronta solo de lejos con el mundo actual. La ciencia es, siempre lo ha sido, ese pensamiento admirablemente activo, ingenioso, desenvuelto, esa resolución previa de tratar todo como “objeto en general” esto es, a la vez como si no fuera nada para nosotros y se encontrara no obstante predestinado a nuestros artificios.<sup>27</sup>

La ciencia trata las cosas como “objetos”, como si estuviesen desprovistos de todo valor, interés o cualidad relevante para el sujeto. Pero las cosas nunca se presentan así en nuestro campo de experiencia. Nosotros no nos topamos con “meras cosas”. En uno de sus escritos de juventud Heidegger toma el ejemplo de la “cátedra” con la que él, y sus alumnos, se relacionaban a diario. Su vivencia de la cátedra no era la vivencia de un rectángulo de madera sólido. Por el contrario, la cátedra se abría como tal dentro de un mundo (universidad) en el que las interrelaciones de sentido conformaban la ontología de las mal llamadas cosas. Es decir, la vivencia de la cátedra dependía del horizonte de sentido previo que podemos llamar “vida universitaria”. Ahora bien, si por un gran esfuerzo, Heidegger lograba ver en la cátedra un mero objeto de madera, le quedaba la sensación de que, en realidad, no estaba frente a otra descripción de la cátedra, sino ante la emergencia de un

<sup>26</sup> Agamben, *Infancia e Historia*, 14.

<sup>27</sup> Maurice Merleau-Ponty, *El ojo y el espíritu* (Madrid: Trotta, 2003), 17.

nuevo objeto intencional iluminado al calor de un nuevo horizonte de sentido. Hablando a sus alumnos dice:

Ustedes entran como siempre en el aula a la hora acostumbrada y van a su puesto de costumbre. Retengan con firmeza esta vivencia de “ver su puesto”, o, si lo prefieren, pueden ustedes compartir mi propia experiencia: entro en el aula y veo la cátedra. Prescindimos de una formulación lingüística de la vivencia. ¿Qué “veo”? ¿Superficies marrones que se cortan en ángulo recto? No, veo otra cosa, ¿veo una caja, más exactamente una caja pequeña colocada sobre otra más grande? De ningún modo. Yo veo la cátedra desde la que debo hablar, ustedes ven la cátedra desde la cual se les habla, en la que yo he hablado ya. En la vivencia pura no se da ningún nexo de fundamentación como suele decirse. Esto es, no es que yo vea primero superficies marrones que se entrecortan, y que luego que se me presentan como caja, después como pupitre, y más tarde como pupitre académico, como cátedra, de tal manera que yo pegara en la caja las propiedades de la cátedra como si se tratara de una etiqueta.<sup>28</sup>

De allí que la actitud que define a este período del pensamiento heideggeriano sea una actitud “conservacionista” impulsada por la necesidad de mantener a resguardo la experiencia originaria de las fauces del pensamiento objetivante.

Lo que se deja ver en el fondo de este problema es que hay ciertas reglas de sentido que abren el espacio de determinadas experiencias. Tomando una terminología prestada, podría decir que esas reglas no regulan el espacio lógico sino que lo abren, son, en ese sentido, *a priori*. Ahora bien, cuando esas reglas constitutivas cambian, entonces cambia el tenor de la experiencia.<sup>29</sup>

Supongamos que llamamos “sentido común” a aquel que expresa la experiencia cotidiana. El sentido común nos indica que esta mesa que está delante de mí es real y que puedo apoyar cosas en ella. Esto es lo que cree el hombre de a pie.

El hombre de la calle, nos recuerda Eddington, ve una mesa como algo sólido, es decir *principalmente* como materia sólida. Sin embargo, la física ha descubierto que la mesa es, en su mayor parte, espacio vacío, (...). Una reacción ante este estado de

<sup>28</sup> Martin Heidegger, *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo* (Barcelona: Herder, 2005), 85-86. Se puede poner otro ejemplo en esta misma línea: si el castellano es la lengua materna, entonces frente a una palabra castellana no se puede ver “simples garabatos”. Para poder ver simples garabatos se tiene que hacer un gran esfuerzo de alejamiento de la experiencia. El test es muy simple, escribo la palabra “casa” en un papel, pregunto a hablantes competentes del castellano que “ven allí”; constataré que todos, o casi todos, dirán “la palabra casa”, algunos quizá digan “una palabra castellana”, pero ninguno dirá “un garabato”. Ahora, si se toman personas que no tienen ni idea del castellano, lo que verán son simples grafismos, garabatos, líneas.

<sup>29</sup> John Searle distingue entre reglas que se limitan a regular formas de conducta existentes anteriormente a la aparición de la regla (reglas regulativas), y reglas que constituyen nuevas formas de conducta (reglas constitutivas). Para un análisis más detallado, cfr: John Searle, *Actos de Habla* (Barcelona: Planeta de Agostini, 1994), 42 y ss.

cosas (...) consiste en negar rotundamente que haya mesas tales como normalmente las concebimos. (...). La concepción que tiene el sentido común acerca de objetos materiales corrientes (...) es simplemente falsa *desde cierto punto de vista*.<sup>30</sup>

Buena parte del problema consiste en mantener la perspectiva del observador contenida en sus propios límites. Es decir, no permitirle arrogarse el monopolio del saber, pero esto es una tarea ardua, pues nuestro ADN cultural está atravesado por un modelo de conocimiento que consagra la objetividad y relega lo que no puede ser advertido desde “afuera”.

Sin embargo, el sentido común ha tenido tenaces defensores desde la misma aparición de la nueva actitud cognitiva (que llamamos episteme). Estos abogados del sentido común han intentado hacer justicia a la experiencia cotidiana, evidente, directa y originaria; han invertido la inversión y han interrogado al interrogante. Desoyendo los cantos de sirena le han solicitado al “conocedor”, al que ha “cortado las amarras del engaño” que le pruebe por qué la necesidad de una prueba que nadie exige, por qué responder una pregunta que nadie plantea. Esas pruebas y esas preguntas pueden ser un juego interesante desde cierto punto de vista, puede ser algo que hacemos en el período vacacional. Pero deben quedar allí, y no ser trasplantadas aquí. Hay una violencia discursiva en la tendencia a “liberar” a aquel que no se siente esclavo de nada.

Es menester recordar la regla metodológica con que Aristóteles abre la *Ética a Nicómaco*. Juzgar los rendimientos de un campo discursivo con los criterios de otro campo conforma un error categorial, un absurdo de consecuencias dañosas. Una “prueba de fe” no es una “prueba matemática”. El hombre sensato reconoce esta diferencia. “Es propio del hombre instruido buscar la exactitud en cada materia en la medida en que la admite la naturaleza del asunto; evidentemente, tan absurdo sería aceptar que un matemático empleara la persuasión como exigir de un retórico demostraciones”.<sup>31</sup>

Tal vez, el primer signo de insensatez esté en esta primera tendencia a la extrapolación.

Podría decirse que los defectos y errores que más han expuesto a la filosofía (...) al desprecio y ridículo del hombre sensato, se han debido principalmente a que los defensores de esta filosofía (...) han tratado de extender su jurisdicción más allá de sus fronteras legítimas, y de cuestionar los dictados del sentido común. Pero éstos niegan dicha jurisdicción, desdeñan el juicio de la razón y reniegan de su autoridad; ni piden su ayuda, ni temen sus ataques. En esta competición desigual entre el sentido común y la filosofía, la última lleva siempre las de perder (...) el sentido común ni

<sup>30</sup> Putnam, *Las mil caras del realismo*, 41. Agregado en cursivas por el autor de este artículo.

<sup>31</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco* (Madrid: Gredos, 1985), 131.

depende de la filosofía, ni requiere su ayuda. Pero, por otro lado, la filosofía (...) no tiene otra raíz que los principios del sentido común, crece de ellos y se alimenta de ellos. Al cortarle esta raíz su honor se degrada, se le seca la savia, muere y se pudre.<sup>32</sup>

Juan Ignacio Blanco Ilari  
Universidad Católica de Argentina/UNGS-CONICET  
E-mail: juan\_blanco2001ar@hotmail.com

Recibido: 09/03/2015  
Aceptado: 15/06/2015

---

<sup>32</sup> Thomas Reid, *Investigación sobre la mente humana según los principios del sentido común* (Madrid: Trotta. 2004), 76.