

# Historiografía de la ciencia y logocentrismo

José Fernando García

En las líneas que siguen quisiera mostrar, en primer lugar, que la historiografía de la ciencia es un lugar privilegiado para hacer visible el concepto de razón logocéntrica, predominante hasta hace poco en el pensamiento occidental. En segundo término, que la llamada “revolución kuhniana” es un índice de que dicha razón comienza a batirse en retirada en la actualidad, lo que pone en cuestión la idea heideggeriana de la ciencia moderna como una realización cuya esencia es metafísica. Enseguida, me propongo sostener que no obstante lo anterior, autores contemporáneos tan importantes como Foucault y Habermas, que pretenden mantener posiciones no comprometidas con la metafísica, sustentan, el primero una concepción tradicional de la ciencia natural -aunque en su última obra haya atisbos de haberse movido de ese enfoque- y de la ciencia en general, el segundo. Espero que las ideas que voy a desarrollar a continuación exhiban que la transformación de la idea de ciencia inducida por la historiografía, con consecuencias tan profundas y amplias en nuestra cultura, es un buen ejemplo de cómo la colaboración de ésta y la filosofía pueden tener efectos sobre la historia.

Yendo contra toda la tradición, Kuhn afirma que si bien la observación y la experiencia ponen un límite a lo que es posible afirmar en la ciencia, éstas no pueden determinar, por sí mismas, qué teorías valida una comunidad científica en un momento determinado. *Siempre* -agrega Kuhn- un conjunto de contingencias históricas juega un papel en la formación del conocimiento sustentado por las comunidades científicas.<sup>1</sup> Es conocida la polémica que generó esta manera de ver la historia de la ciencia. Permítaseme centrarme en el debate Kuhn-Lakatos. Éste acusó a Kuhn de reducir la historia de la ciencia a “psicología de masas”, de entender la ciencia como una práctica irracional. Para Lakatos la ciencia tiene una historia interna, la cual puede obedecer a perspectivas diferentes, sea inductivista, falsacionista, convencionalista, etc., de acuerdo a las distintas definiciones normativas que se tenga de ella. La historia interna responde a una racionalidad puramente científica, se explica completamente por la lógica del descubrimiento científico, y solamente requiere ser completada por la historia externa cuando en ella se descubren residuos de irracionalidad. Por cierto, Kuhn protestó insistentemente contra dicha acusación y sostuvo inequívocamente que él entendía a la

---

1 *La estructura de las revoluciones científicas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1971.

ciencia como una empresa racional.<sup>2</sup> En verdad, la polémica permite ver que se trata de dos concepciones distintas de la racionalidad de la ciencia. Para Lakatos la ciencia es una práctica racional en la medida en que es capaz de aislarse del contexto histórico y tener una historia puramente interna. Toda relación con el contexto es una indicación de que han irrumpido elementos irracionales en la ciencia. Kuhn, a su vez, defiende un concepto de racionalidad científica siempre referida al contexto. Con él termina por hacerse explícito que la ciencia no es una práctica que pueda aislarse y, en ese sentido, es similar al resto de las prácticas humanas.

La idea de historia interna es subsidiaria del concepto de método, de una lógica de la investigación científica, un conjunto de preceptos o reglas, una suerte de algoritmo, cuya observación aseguraría la obtención de la verdad, un concepto que Kuhn no duda en calificar de “mito”.

El último Wittgenstein efectúa una crítica a la manera dominante de pensar el lenguaje en la filosofía occidental de acuerdo a la cual las palabras tienen significado porque designan algo. Dicha concepción parte del supuesto que hay primero objetos y posteriormente hacemos corresponder unos signos a dichos objetos, lo que se pasa por alto es que una explicación designativa solo significa para “quien ya sabe servirse de ella”. En la caracterización que hace del aprendizaje del lenguaje mediante la designación, San Agustín piensa como el si el niño no entendiese el lenguaje porque no es el propio pero ya tuviera un lenguaje. Wittgenstein muestra que el significado lingüístico es posible a partir de juegos de lenguaje que están inextricablemente unidos a formas de vida, esto es, a una praxis que permite abrir situaciones.<sup>3</sup> Una derivación de la postura de Wittgenstein, con vastas consecuencias, es que distinguir la verdad y la falsedad requiere de ese trasfondo, que pertenece a la esencia de la argumentación.<sup>4</sup> Winch hizo explícitas las consecuencias de esto: la inferencia es algo que no puede representarse como una fórmula lógica, deducir no implica solamente el aprendizaje de relaciones lógicas explícitas entre proposiciones, significa aprender a hacer algo que va más allá de los preceptos y que remite a la forma de vida en la cual éstos se aplican. Si es así, la lógica por sí misma no puede “agarrarte por el cuello” y hacer obligatoria una inferencia.<sup>5</sup>

En la obra de Kuhn la lógica, en general, así como la demostración y la proposición pierden el carácter descontextuado o desvinculado que exhiben en la concepción empírico-analítica. Kuhn sostiene que la historia de la ciencia transcurre a través de rupturas entre paradigmas, esto es, entre tradiciones coherentes de investigación basadas en un conjunto de supuestos, usos y prácticas, como creencias metafísicas, valores y ejemplos conocidos, que permiten hacer ciencia sin necesidad de estar discutiendo permanentemente sobre los fundamentos de la investigación y sobre esa base hacer lo que llama ciencia normal. La ciencia nor-

2 Imre Lakatos y Alan Musgrave (eds.), *La crítica y el desarrollo del conocimiento*, Ediciones Grijalbo, Barcelona, 1975.

3 *Investigaciones filosóficas*, Editorial Crítica, México, 1988.

4 *Sobre la certeza*, Gedisa, Barcelona, 2000.

5 *Ciencia social y filosofía*, Amorrortu, Buenos Aires, 1972. La frase alude al cuento de Lewis Carroll *Lo que la tortuga dijo a Aquiles*, citado por Winch.

mal examinada tanto históricamente como en el laboratorio se parece al intento de obligar a la naturaleza a que encaje dentro de los límites establecidos por el paradigma. Los fenómenos que no caen dentro de sus límites “ni siquiera se los ve”.

El punto que generó mayores polémicas en el planteamiento de Kuhn se refiere al carácter no compulsivo de la lógica y de la observación en la elección de teorías sin excluir, no obstante, que dichas elecciones sean argumentadas de acuerdo a razones. Para Kuhn no hay algo así como una pura racionalidad que pudiera prescindir de la interpretación de los criterios de cientificidad a partir de un contexto de tradiciones e historias. A partir de Kuhn la epistemología hace un giro desde la “lógica de la investigación”, donde todavía la ubica Popper, a la historia de la ciencia. Es más, autores como Rorty y Taylor asumen que la epistemología como disciplina filosófica nacida con Descartes ha llegado a su fin.<sup>6</sup>

El reconocimiento del carácter contextualizado de la ciencia conduce al “anarquismo metodológico”. Para Feyerabend, en efecto, no hay una sola regla por firmemente establecida que parezca que no haya sido quebrantada en la historia de la ciencia, y por la buena ciencia. No hay elementos que se den en toda investigación científica y no aparezcan en otros dominios. Frente a la objeción de que sin elementos comunes que sean propios del término ciencia, éste no tiene significado, Feyerabend replica que dicha argumentación supone una concepción de significado lingüístico criticado, entre otros, por el segundo Wittgenstein, aludiendo a la noción del concepto como “parecido de familia”.<sup>7</sup>

Mirando en perspectiva su obra, Kuhn dice que haciendo historia de la ciencia descubrió la hermenéutica, algo que los estudiantes aprenden en sus cursos introductorios. Y agrega que el descubrimiento de la hermenéutica en la historia hizo algo más que infundirle sentido a la historia: su efecto más decisivo fue el que ejerció sobre su concepción de la ciencia. La pregunta que cabe es ¿por qué éste es un descubrimiento tan tardío tratándose de la ciencia? ¿Por qué lo que es obvio en relación a la historia de otras prácticas institucionalizadas como la literatura, la filosofía, la música, las artes plásticas o la religión, no lo es respecto a la ciencia? Recordemos, por ejemplo, el siguiente pasaje de Hegel sobre la religión: “Sin embargo, es un hecho conocido que el sistema de la religión cristiana, en su estado actual, es producto del trabajo de varios siglos; que en esta determinación paulatina de los dogmas no fueron siempre conocimientos, moderación y racionalidad los motivos que guiaron a los Santos Padres; que ya en la aceptación de la religión cristiana el móvil no era solamente el amor a la verdad, sino que en la misma tuvieron su influencia motivos en parte muy mezclados, cálculos muy poco santos, pasiones muy impuras y, a veces, necesidades del espíritu a menudo fundadas en simple superstición. Por esto se nos concederá que es legítimo, para la explicación del proceso de formación de la religión cristiana, presumir qué circunstancias externas y espíritu de la época tuvieron su influencia sobre el desarrollo de su forma, y (aclarar) cuál es el propósito de la historia eclesiástica y, más específicamente, de la historia de los dogmas.”<sup>8</sup>

6 Richard Rorty, “De la epistemología a la hermenéutica”, en *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, 1983; Charles Taylor, “La superación de la epistemología”, en *Argumentos filosóficos*, Paidós, Barcelona, 1997.

7 Paul K. Feyerabend, *Tratado contra el método*, Tecnos, Madrid, 1992.

8 *Escritos de juventud*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, pág. 78.

El origen del “mito” al que se refiere Kuhn puede rastrearse hasta la antigüedad clásica. La idea de ciencia ha estado inseparablemente vinculada desde la antigüedad a la noción de prueba o demostración (o a su antónimo, la refutación). Demás está decir que estos términos tienen origen en la matemática. Como sabemos, para los griegos *episteme* era un conocimiento universal y necesario, lo que no podía ser de otro modo y la matemática la ciencia por excelencia. Establecer una prueba (o una refutación) es pretender el asentimiento obligatorio de cualquiera que sea capaz de seguirla. La modernidad persiste en esa idea y el método cartesiano explícitamente remite a las matemáticas. El giro subjetivo iniciado por la filosofía moderna agrega como característica de la ciencia la certeza: reglas ciertas y fáciles, dice Descartes, cuya rigurosa observación impide que jamás se tome lo verdadero por falso y permite aumentar la ciencia hasta donde sea posible.<sup>9</sup>

La obra de Heidegger permite ver cómo la ciencia matemática moderna se relaciona con la subjetividad y la búsqueda de certeza; en efecto, la certeza de la representación solamente puede asegurarse de antemano por la vía del cálculo. Heidegger permite ver también que ambos rasgos, la certeza y la capacidad de asegurar la verdad que posee el método suponen un sujeto y una razón con capacidad de aislarse y descontextualizarse, de ponerse en una posición solipsista y extramundana.<sup>10</sup>

Ahora bien, la destrucción de la epistemología, como parte de su programa de destrucción de la metafísica, -donde Heidegger circunscribe a la ciencia en sus posibilidades y de esa manera acota sus límites- se ajusta casi con exactitud a la idea de ciencia sostenida por Carnap y la filosofía empírico-analítica. El acuerdo básico entre Heidegger y la filosofía empírico-analítica se da en torno a que la ciencia moderna implica 1) la lógica como una disciplina autónoma, que se sostiene en sí misma; 2) la demostración como un procedimiento que no requiere de presupuestos; 3) que la proposición es una relación inmediata con su objeto; 4) que la verdad es la correspondencia o concordancia entre la proposición y los hechos; 5) la distinción entre proposiciones analíticas y proposiciones sintéticas; 6) la distinción teórico-observacional, que se traslapa con la distinción físico-no físico; 7) finalmente, la distinción sujeto-objeto y la concepción del conocimiento como una representación o descripción que el sujeto hace del objeto.<sup>11</sup>

9 “Reglas para la dirección del espíritu”, en *Descartes, Obras escogidas*, Editorial Charcas, Buenos Aires, 1980.

10 “La época de la imagen del mundo”, en *Caminos de bosque*, Alianza Editorial, Madrid, 1998.

11 La destrucción de la ontología correspondía a la segunda parte de *Ser y tiempo*, de acuerdo al plan original. Como es sabido, ésta nunca fue publicada. No obstante, hay esbozos de ella en obras posteriores, fundamentalmente, en *Problemas fundamentales de la fenomenología* (Editorial Trotta, Madrid, 2000), en *Kant y el problema de la metafísica* (Fondo de Cultura Económica, México, 1986), en *La pregunta por la cosa* (Editorial Memphis, Buenos Aires, 1992), y en artículo citado en la nota anterior. Las concepciones fundamentales del empirismo lógico se encuentran en la obra programática de Rudolf Carnap, *La construcción lógica del mundo* (Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1988). Aunque posteriormente los miembros del Círculo de Viena revisaron importantes aspectos de sus ideas originales, al término de su carrera (1961), Carnap refiriéndose a dicho texto escribió: “todavía hoy estoy de acuerdo con la posición filosófica en que se basa este libro. Esto vale sobre todo para el planteamiento del problema, así como para los rasgos esenciales del método usado” (*La construcción lógica del mundo*, op.cit., Prólogo a la segunda edición).

Es un mérito de Popper haber desplazado la objetividad de la ciencia de la sensación y su compromiso con la subjetividad, en que la ponían los empiristas lógicos, a la crítica de una comunidad científica.<sup>12</sup> En la misma línea Sellars derribó el “mito de lo dado”, en particular de los datos sensoriales. A su vez, Quine terminó con los “dos dogmas del empirismo”, la distinción entre proposiciones analíticas y sintéticas y el reduccionismo que le está asociado, esto es, la idea que tiene sentido hablar de confirmación o refutación de una proposición aisladamente.<sup>13</sup> Con posterioridad la filosofía post-empirista de la ciencia, primero, y la hermenéutica de las ciencias naturales, después, han continuado la crítica de cada una de las características de la ciencia reconocidas explícitamente tanto por Heidegger como por Carnap y el empirismo lógico, modificando radicalmente la idea y el lugar de la ciencia en nuestra cultura. Como resultado, la epistemología mantiene hoy una noción de ciencia como un conocimiento falible, aproximado, siempre revisable y no excluyente de otras formas de saber, al tiempo que la noción de método se ha debilitado hasta casi desaparecer en su acepción normativa. De allí que conceptos tales como certeza, fundamento, sujeto, progreso, verdad como concordancia, reputados como metafísicos, ya no tengan vigencia en el modo de entender la ciencia. Más aun, se da la paradoja que en este proceso no haya sido ajeno el pensamiento del propio Heidegger, a través de autores contemporáneos que defienden la idea de una hermenéutica de las ciencias naturales (Patrick Heelan, Joseph Kockelmans, Eugene T. Gendlin, entre otros) que explícitamente manifiesta su influencia. Dichos autores exhiben muy convincentemente el compromiso de la ciencia con el mundo de la vida, en todas sus etapas, superando así la tesis sobre el “olvido” de éste por parte de la ciencia (Husserl) y el “*Vorhandensein*” (Heidegger).<sup>14</sup> Queda, así, planteada la pregunta sobre la vigencia del esbozo que hace Heidegger de la ciencia como un saber atado inevitablemente a la metafísica.

Sabemos que Foucault nos convoca a abandonar la tradición en la que el conocimiento es posible solamente en tanto las relaciones de poder han sido suspendidas. Por el contrario, su argumento es que el conocimiento y el poder se implican mutuamente, no hay poder sin la constitución de un campo de verdad, y viceversa. Por otra parte, dichas relaciones de poder/conocimiento deben ser analizadas no sobre la base de un sujeto sino que, a la inversa, el sujeto de conocimiento, sus objetos y modalidades son efectos de esa implicación y de sus transformaciones

---

12 K. R. Popper, *La lógica de la investigación científica*, Editorial Tecnos, Madrid, 1971. El punto en el que Popper y Lakatos se extravían es confundir la autonomía del mundo 3 respecto al mundo 2, la subjetividad, con la autonomía de la práctica científica respecto a otras prácticas que también pertenecen al mundo 3: la metafísica, la política, la economía, las costumbres y las tradiciones. De modo que, aun cuando hayan escapado del solipsismo, siguen manteniendo una idea de método y de racionalidad científica puestas en un lugar extramundano.

13 W. Sellars, “Empiricism and the Philosophy of Mind”, en *Science, Perception and Reality*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1963; W. O. Quine, “Dos dogmas del empirismo”, en *Desde el punto de vista lógico*, Ariel, Barcelona, 1962.

14 Véase Eger Martin, “Rendimientos del enfoque hermenéutico-fenomenológico en la ciencia natural. Una comparación con la sociología constructivista”, en esta misma revista más adelante. Ver también, Patrick Heelan, “Yes! There is a Hermeneutics of Natural Science: Rejoinder to Marcus”, en *Science in Context* 3, Tel Aviv, 1989; del mismo autor, *Space-Perception and the Philosophy of Science*, University of California Press, Berkeley, 1983; Joseph Kockelmans, *Ideas for a Hermeneutic of the Natural Sciences*, Dordrecht, 1993; Eugene T. Gendlin, “The Responsive Order: A New Empiricism”, en Robert P. Crease, *Hermeneutics and the Natural Sciences*, Dordrecht, 1997.

históricas. Sin embargo, Foucault deja totalmente en claro que se está refiriendo con esto a un tipo de ciencias, las ciencias “dudosas” como la psiquiatría y las ciencias humanas, cuya práctica está vinculada a un conjunto de instituciones, a exigencias económicas inmediatas, urgencias políticas y regulaciones sociales.<sup>15</sup> Hay otras ciencias, como la física teórica o la química orgánica, que han pasado un umbral que las libera de las coacciones sociales, las hace estables y les permite desarrollarse con autonomía, en suma, las pone en la senda de la cientificidad propiamente tal. El radicalismo de Foucault oculta cuán tradicional es su concepción de la ciencia, en lo fundamental similar a la de un Popper o un Lakatos, en los cuales corresponde a una práctica que solamente merece tal nombre si es capaz de alcanzar el umbral que le permita aislarse del contexto.

Hay, sin embargo, en la última parte de su obra pasajes donde claramente Foucault va más allá de esa concepción, poniendo a las ciencias humanas -esas ciencias antes dudosas- en un mismo plano que las matemáticas y sugiriendo adicionalmente que la imbricación de poder/verdad no merma en absoluto la validez de la ciencia.<sup>16</sup> Me parece que es legítimo pensar que si eso puede decirse de las matemáticas, con mayor razón respecto a las ciencias naturales. Si nuestra interpretación es

15 “¿Se trata para mí de decir esto: ¿si a una ciencia como la física teórica o como la química orgánica se le plantea el problema de las relaciones con las estructuras políticas y económicas de la sociedad, no se plantea un problema demasiado complicado? ¿No se sitúa demasiado alto el umbral de la explicación posible? Si, por el contrario, se toma un saber como la psiquiatría, ¿la cuestión no será mucho más fácil de resolver, dado que el perfil epistemológico de la psiquiatría es bajo y que la práctica psiquiátrica está ligada a toda una serie de instituciones, de exigencias económicas inmediatas, de urgencias políticas, de regulaciones sociales? ¿En el caso de una ciencia tan “dudosa” como la psiquiatría no se podrá captar de forma más cierta el entrecruzamiento de los efectos de saber y de poder?” (“Verdad y poder”, en *Microfísica del poder*, Las ediciones de La Piqueta, Madrid, 1991, pp. 175-176. He corregido ligeramente la traducción, JFG). Uno de los libros más importantes sobre la obra de Foucault dice: “Desde que la ciencia natural también tiene, de acuerdo a Foucault, su nacimiento en las prácticas de instituciones sociales específicas, a uno le gustaría saber si las ciencias humanas podrían igualmente librarse de su compromiso con el poder. ¿y si no ¿porqué no? En todo caso, pareciera obligatorio para Foucault dar alguna explicación de porqué podemos tomar algunas ciencias, semejantes a la física, como si ellas de hecho nos dijeran algo parecido a la verdad acerca de cómo las cosas son realmente, aun cuando son producidas y usadas en un contexto social, y porqué nunca podemos tomar las pretensiones de las ciencias sociales en su valor aparente” (Hubert L. Dreyfus, Paul Rabinow, *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*, The University Chicago Press, 1983, p. 116). Sobre esto Cfr. Mary Hesse, “La ciencia más allá del realismo y el relativismo”, en *Diánoia*, Año XXXII, Núm 32, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1986.

16 “Pero cuando hablo de relaciones de poder y de juegos de verdad, no quiero en modo alguno decir que los juegos de verdad sean solo relaciones de poder que pretendo enmascarar -lo que resultaría una caricatura tremenda-. Mi problema es, como ya he dicho, saber cómo los juegos de verdad pueden ponerse en el lugar de y estar ligados a relaciones de poder. Cabe mostrar, por ejemplo, que la medicalización de la locura, es decir, la organización de un saber médico en torno a los individuos designados como locos, ha estado ligada a toda una serie de procesos sociales, de orden económico en un momento dado, pero también a instituciones y prácticas de poder. Esto no merma en modo alguno la validez científica o la eficacia terapéutica de la psiquiatría: no la garantiza pero tampoco la anula. Es verdad que también, por ejemplo, el hecho de que las matemáticas estén ligadas de un modo, por otra parte completamente diferente que la psiquiatría- en estructuras de poder, puede obedecer al modo en que son enseñadas, a la manera en que se organiza el consenso entre los matemáticos, funciona en un círculo cerrado, tiene sus valores, determina lo que está bien (verdadero) o mal (falso) en matemáticas, etc. Esto no quiere decir en absoluto que las matemáticas no sean más que un juego de poder, sino que el juego de verdad de las matemáticas se encuentra ligado en cierta manera, y sin que ello empañe en modo alguno su validez, a juegos y a instituciones de poder.” (*Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales*, volumen III, Paidós, Barcelona, 1999, p. 410).

correcta, querría decir que el último Foucault acompañaría a Kuhn en una idea de ciencia donde la verdad conserva su carácter vinculante, a pesar de estar condicionada por contingencias históricas variadas.<sup>17</sup>

Habermas, a su vez, postula que el paradigma de la conciencia, propio de la filosofía moderna se ha agotado.<sup>18</sup> El paso al paradigma del entendimiento intersubjetivo aseguraría que dichos síntomas quedarían disueltos. En el paradigma del entendimiento lo decisivo es que los participantes coordinan sus acciones entendiéndose sobre algo en el mundo de modo realizativo. Eso permitiría una relación del sujeto consigo mismo distinta a la que ocurre en el paradigma de la conciencia, no objetivante. Desde este último paradigma no es posible escapar a la disyuntiva de considerar al sujeto como alguien que enfrenta al mundo en actitud dominadora o como una entidad que aparece en el mundo. Habermas resalta el privilegio que desde la filosofía griega tuvo la enunciación o proposición y el paulatino monopolio de la verdad como única forma de validez. A esto corresponde un privilegio ontológico y cognoscitivo otorgado al ente, así como a las relaciones con el mundo objetivo. Reivindica su obra como una salida del logocentrismo en cuanto amplía el concepto de validez a la rectitud, cuando se trata del mundo social, y a la veracidad, cuando se trata del mundo subjetivo. El logocentrismo sería una abreviación y una distorsión sistemáticas. No diagnostica un exceso sino un defecto de la razón.

Por otra parte, en su diálogo con Weber y su programa orientado a reconstruir los procesos de racionalidad social tomando como hilo conductor la evolución de las imágenes religiosas del mundo, Habermas sostiene que el trabajo de reconstrucción racional versa sobre las relaciones internas de sentido y validez y que su objetivo es hacer una ordenación lógico-evolutiva de las estructuras de las imágenes del mundo y una clasificación de sus contenidos. Por el contrario, el análisis empírico en sentido estricto, ha de versar sobre los determinantes externos de los contenidos de las imágenes del mundo o sobre cuestiones de dinámica evolutiva. El gran supuesto de Habermas es que haya una lógica-evolutiva cuya reconstrucción es posible y que la dinámica evolutiva cumpla un papel residual. En otros textos toma como ejemplo la historia de la ciencia. En ella la reconstrucción debe resultar capaz de destacar aspectos internos de la historia de la ciencia y de explicar sistemáticamente, en colaboración con el análisis empírico, la historia efectiva de la ciencia, narrativamente documentada en el contexto social. Y agrega que lo dicho en relación a la ciencia vale también para otras formas del espíritu objetivo, las materializaciones de la racionalidad cognitivo-instrumental, de la práctico-moral e incluso quizás de la práctico-estética. En esto Habermas sigue a Weber y su distinción entre esferas de valor propia de la modernidad, ciencia y técnica, derecho y moral, arte y crítica del arte. Pero lo decisivo es, a mi modo de ver, que acepta que estas esferas de validez pueden ser abordadas como universos de problemas que gozan de su propia autonomía.

Habermas pretende defender un concepto de razón situada, siempre referida al mundo de vida. Pero una razón situada no puede meramente complementar la

---

17 Cfr. "Teoría crítica de la sociedad, historia interna y logocentrismo", en *Ciencias humanas, post-fundacionalismo y post-representacionalismo*, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Santiago, 2004.

18 *Teoría de la acción comunicativa*, Taurus, Madrid, 1987.

historia interna racional con la historia externa empírica, proceso en el cual la historia externa penetra, por así decirlo, en algunos puntos a la historia interna pero sigue habiendo límites entre ellas. Kuhn muestra que la historia externa, más bien, desborda a la historia interna, arrasa sus límites, en suma, no hay una historia interna que responda a una racionalidad pura. En un enfoque como el de Habermas la historia externa no puede dejar de pensarse como un límite de la racionalidad. Por el contrario, en el paradigma kuhniano la relación de la razón a las contingencias históricas no es su límite, es su significado.

Para Habermas la sustitución del paradigma de la conciencia, caracterizado por la autorreferencia de un sujeto solipsista es sustituido por el paradigma del entendimiento, por la relación intersubjetiva de individuos comunicativamente socializados que se reconocen recíprocamente. Solo entonces se presenta la crítica al pensamiento controlador que caracteriza a la razón centrada en el sujeto como crítica al logocentrismo occidental.<sup>19</sup>

Pero la autorreferencia también caracteriza a una razón capaz de aislarse de las contingencias históricas, por más que se piense como entendimiento intersubjetivo. Me parece que Gadamer muestra que también el diálogo y el entendimiento pueden ser igualmente logocéntricos. Sócrates insiste en demandar a sus interlocutores una sabiduría que es común a todos, donde el diálogo conduce a algo que ya está ahí. Para Gadamer el diálogo es un evento, está abierto, no hay una última palabra y el acuerdo es algo que hay que construir en la conversación misma. La apertura del diálogo supone un riesgo, exponer los propios prejuicios, dudar de uno mismo y acercarse al otro. La apertura y el inacabamiento del diálogo gadameriano tienen como condición la realidad histórica de los individuos, su estar-en-el-mundo y su consiguiente exposición a la facticidad. La diferencia entre el diálogo gadameriano y el diálogo socrático radica en que éste supone que se puede escapar a la facticidad y por eso se limita a encontrar lo común y no tiene necesidad de construirlo desde la facticidad misma.<sup>20</sup>

De manera similar, mi tesis es que independientemente que la razón se refiera a acuerdos intersubjetivos, sigue siendo una razón logocéntrica si no pone énfasis en que dichos acuerdos se logran a partir de condiciones históricas determinadas, que la razón siempre se ejerce a partir de condiciones que ella misma no controla. Habermas parece partir del supuesto que el carácter dialógico e intersubjetivo de la razón basta para evitar el logocentrismo. Pienso, por el contrario, que el carácter controlador de la razón, la disposición heideggeriana se origina en la autorreferencia del logos, en esa pretendida capacidad de aislarse de las condiciones históricas contingentes, de controlar sus relaciones con el mundo, de ser autocentrada. Si esto es así, pareciera que la salida del logocentrismo supone soslayar tanto el solipsismo como la posición extramundana en la que se pone la razón, soslayar ambas características del sujeto y de la razón cartesianas.

---

19 *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1989.

20 *Dialogue & Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter*, State University of New York Press, New York, 1989.