

## Ciencia, progreso y exilio del sujeto. En torno a ciertos mitos modernos y post-modernos

Rosemary Rizo-Patrón  
Pontificia Universidad Católica del Perú

---

En este artículo se examina el intento de “eliminar” al sujeto, supuesta *conditio sine qua non* de un discurso progresista, científico o filosófico, como un mito que se origina en la modernidad y que es compartido igualmente en la actualidad por las tradiciones filosóficas analíticas y continentales. Se examina, siguiendo la pista de E. Husserl, la posibilidad de un discurso “racional” filosófico capaz de tomar en consideración la raigambre de todo discurso con sentido y/o válido (cotidiano, cultural o científico—natural o humano-social—) en experiencias histórico-vitales (contextuales) de sujetos y de comunidades subjetivas, más allá del discurso “objetivante” en boga, incluso de aquél del análisis del lenguaje ordinario que destaca ciertos factores contextuales.

The attempt to “eliminate” the subject, as supposed *conditio sine qua non* of a progressist, scientific or philosophical discourse, is here approached as a myth originated in Modern Times, likewise shared at present by the analytic and continental philosophical traditions. Following E. Husserl’s trail, this paper examines the possibility of a “rational” philosophical discourse capable of taking into consideration the roots of all meaningful or valid discourse (daily, cultural or scientific, natural or human-social) in historical-vital (contextual) experiences of subjects and subjective communities, beyond the “objectifying” discourse in vogue, including that of the ordinary language analysis that emphasizes certain contextual elements.

---

Los debates filosóficos iniciados a comienzos de la década de los ochenta en torno a la problemática de la “modernidad” o “postmodernidad”<sup>1</sup> comenzaron recientemente a poner en cuestión la idea canónica según la cual la filosofía contemporánea se caracteriza (o debe hacerlo) por una simple contraposición con la filosofía moderna. Según esta idea, si la filosofía moderna, desde Descartes, se entendió como una “filosofía de la subjetividad” que pone en marcha un proyecto “fundacional”, esencialmente “racionalista”, totalizante y *sub specie aeternitatis*, la filosofía contemporánea se caracteriza por la crisis del proyecto fundacional y del llamado “paradigma del sujeto”. En efecto, por un lado, la filosofía continental<sup>2</sup> europea se autocomprende desde aproximadamente fines de la década del veinte como una crítica al “logocentrismo”, una creciente “descentralización del sujeto”, una tendencia a desplegarse en el espacio terrenal de la historia, la corporeidad, la intersubjetividad y la temporalidad y finalmente como haciendo suyo el llamado “giro lingüístico”. La filosofía “analítica”, mayoritariamente anglosajona, por su lado, declara mucho más tempranamente el carácter no interesante de la vuelta al sujeto y de la tarea fundacional, siendo la verdadera pionera del mencionado “giro lingüístico”. Decíamos, pues, que esta idea ha comenzado a ponerse en cuestión a partir del debate mencionado, en la medida que ha empezado a discutirse la posibilidad de un discurso filosófico racional que mantenga las ventajas —y evite las dificultades— de los discursos tanto modernos cuanto contemporáneos, desplegándose fundamentalmente en el ámbito de la filosofía práctica o de la acción y del lenguaje<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Cf. Lyotard, J.-F., (*La condition postmoderne*, Paris: Minuit, 1979 y *La postmodernidad [explicada a los niños]*, Barcelona: Gedisa, 1987) y Habermas, J. (“La modernidad, un proyecto incompleto”, 1980 y *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt: Suhrkamp, 1985).

<sup>2</sup> Noción que se refiere a la filosofía alemana y francesa del siglo XX, fenomenológica, fenomenológico-existencial, neo-marxista, estructuralista, hermenéutica y post-estructuralista o “des-construccionista”, etc. con exclusión de la filosofía llamada “analítica” (nórdica, anglo-americana, etc.).

<sup>3</sup> La propuesta general de pensar la razón desde la acción (ética, política, comunicativa) es la línea de trabajo de numerosos filósofos contemporáneos que, reviviendo la filosofía práctica de Aristóteles, Kant o Hegel, proponen un proyecto racional bajo la forma de una teoría de la acción comunicativa o una metapragmática trascendental (Jürgen Habermas, Karl-Otto Apel, etc.)

Siguiendo una interpretación algo distinta inspirada en la lectura *sui generis* de E. Husserl<sup>4</sup>, proponemos primero la tesis de que el “*objetivismo fiscalista*” de las ciencias naturales modernas constituye el verdadero paradigma de la filosofía moderna, de las ciencias humanas o sociales y de la misma filosofía contemporánea, en sus versiones analítica y continental. Enseguida indicamos en qué sentido tanto la convicción de que el progreso de las ciencias y (supuestamente) de la filosofía se debe a dicho “exilio del sujeto”, cuanto la sospecha extendida en la filosofía contemporánea contra las “filosofías de la subjetividad”, supuestamente por “solipsistas” e “incomunicables”, pueden interpretarse como mitos surgidos en la modernidad y reactivados en nuestra era post-moderna. Examinamos luego la plausibilidad del ambicioso programa fundacional de la fenomenología trascendental husserliana, en su pretensión de ofrecer un fundamento racional unitario a la totalidad de la experiencia humana dotada de sentido (y *eo ipso* a todas las ciencias en general, indistintamente de si son exactas, empírico-deductivas o “del espíritu”). Finalmente y a modo de conclusión, discutimos algunas aporías o paradojas que surgen en torno a este discurso filosófico y que han sido objeto de mucha discusión contemporánea, señalando tentativamente que ninguna de ellas clausura definitivamente la viabilidad del proyecto fenomenológico.

§1. *El paradigma del “objetivismo fiscalista” y el mito moderno del exilio del sujeto*

Desde la antigüedad griega los filósofos intentan explicar la distinción entre el mundo *tal* como es, y el modo como lo percibimos o lo pensamos, es decir, como se nos *aparece*. Su conclusión es que si bien las apariencias no son parte del mundo y difieren de él, sin embargo, constituyen *algo*, es decir, no son “nada”. Platón, en su diálogo sobre la ciencia, *Teetetos*, concluye que poseen un *status* ontológico “ambiguo”, flotando entre el ser y el no-ser, entre nosotros y el mundo. Los modernos, en cambio, ofrecen una mejor respuesta a este problema. Galileo sostiene en el §48 de *Il Saggiatore*: “Yo no creo que se requiera

---

<sup>4</sup> *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica* (1936), Barcelona: Editorial Crítica, 1991. Traducción al castellano de J. Muñoz y S. Mas.

algo más que magnitud, figura, cantidad y movimientos lentos o rápidos para que los cuerpos externos susciten en nosotros los sabores, olores y sonidos. Estimo que, eliminados los oídos, lenguas y narices, siguen existiendo las figuras, números y movimientos, pero no los olores, sabores y sonidos que fuera del animal viviente no considero que sean otra cosa que nombres”<sup>5</sup>. A esta distinción R. Boyle denominará cualidades “primarias” y “secundarias”, denominación retomada por Locke en sus *Ensayos sobre el entendimiento humano*. Las cualidades “primarias” son pues determinaciones objetivas, racionales y cuantitativas adheridas a los cuerpos físicos y mensurables en términos matemáticos, mientras que las secundarias son subjetivas y meramente relativas a la efímera sensibilidad humana. El *status* o mejor, el *locus* de estas últimas es pues “mental”, residen en el sujeto pensante y percipiente.

En esto consiste fundamentalmente la llamada “matematización de la naturaleza” en los albores de la modernidad, que según Einstein “somete a los fenómenos dados a una hipótesis previa”, y en la que según Heisenberg “se quiebra el privilegio de la intuición sensible”. Husserl, por su lado, la describe como un proceso complejo doble: en primer lugar como una “abstracción idealizante” a partir de evidencias intuitivas concretas (como en la agrimensura), que conduce a un concepto de geometría “pura” ligado a la idea-límite, absolutamente perfecta, exacta y sensiblemente inalcanzable de un espacio y de un mundo geométrico infinito<sup>6</sup>, en donde son construibles intersubjetiva y unívocamente todas las figuras concebibles; y, en segundo lugar, en un movimiento en retorno, como una “aplicación” de dicha geometría para una correcta

---

<sup>5</sup> Cita extraída del prólogo de Carlos Solís, en: Galileo Galilei, *Consideraciones y demostraciones matemáticas sobre dos nuevas ciencias*. Madrid: Editora Nacional, 1976; p. 24. En el §6 de *Il Saggiatore* Galileo ya había sostenido su célebre frase: “La filosofía está escrita en ese (...) libro continuamente abierto ante nuestros ojos (lo llamo universo). Pero no se puede descifrar si antes no se comprende el lenguaje y se conocen los caracteres en que está escrito. Está escrito en lenguaje matemático, siendo sus caracteres triángulos, círculos y figuras geométricas. Sin estos medios es humanamente imposible entender una palabra; sin ellos deambulamos vanamente en un oscuro laberinto” (*Ibid.*, p. 29).

<sup>6</sup> Cf. *Crisis*, pp. 22-62. Galileo recibió a la geometría antigua ya en un grado de desarrollo avanzado, aplicada a la tierra y a la astronomía, así como por otro lado recibió el arte de la mensura. Sin embargo, la primera había alcanzado un grado de idealización meramente “finito” y la realidad física sólo “participaba”, como en Platón, de modo más o menos perfecto en lo ideal; la práctica de la segunda, asimismo, había alcanzado una perfección aproximada y relativa en la medida que satisfacía intereses prácticos. Sin embargo, Husserl atribuye a la *agrimensura* el mérito de haber finalmente conducido a la geometría pura.

lectura de la naturaleza<sup>7</sup>. Husserl observa que el modelo físico resultante de dicha abstracción no sólo se convierte para Galileo en el único canal de acceso al *mundo objetivo en sentido verdadero*, sino que será este mismo mundo. Caracterizado como *res extensa* y determinado por las cualidades “primarias”, se verá poblado de cuerpos y acontecimientos medibles, calculables, de los que se derivarán predictivamente nuevos conocimientos, medición que indirecta y progresivamente alcanzará igualmente a las cualidades “secundarias” en virtud de su adherencia a las “primarias”. La matematización de la naturaleza se completa, según Husserl, cuando a la abstracción idealizante mencionada, se añade la *aritmétización, formalización o algebraización técnica y simbólica* de la misma geometría, dando lugar a la geometría analítica<sup>8</sup> con Descartes y Leibniz, por un lado, y a la “tecnificación” de la naturaleza, por el otro. Ahora bien, Husserl observa que si es legítima y “eficiente” la transformación del primer nivel —todavía intuitivo— de idealización matemática al ámbito ya simbólico de la lógica formal, de la algebraización y de la “tecnificación”, se borra imperceptiblemente el lindero entre “ciencia” y “techné” y se oscurece la procedencia de ésta última de los procesos abstractivos a partir de evidencias intuitivas. El modelo fiscalista invade todo el campo de las ciencias naturales, alcanzando a las ciencias morfológicas o descriptivas (las ciencias biológicas u otras). El resultado es una “substrucción”<sup>9</sup> (*Substruktion*) del mundo

<sup>7</sup> Dicha aplicación redundará eventualmente en una mayor exactitud en el mismo ámbito tecnológico, i.e. agrimensura, etc.

<sup>8</sup> Aunque dicha algebraización se iniciara mucho antes de Galileo con Vieta. Cf. *Crisis*, pp. 44-47.

<sup>9</sup> Bernhard Rang, en “Die bodenlose Wissenschaft. Husserls Kritik vom Objektivismus und Technizismus in der Mathematik und Naturwissenschaft” (*Profile der Phänomenologie. Zum 50. Todestag Husserls*, München: K. Alber, 1989; pp. 88-136) observa que en 1921, Dingler publicó un libro (*Physik und Hypothese. Versuch einer induktiven Wissenschaftslehre nebst einer kritischen Analyse der Fundamente der Relativitätstheorie*; Berlin-Leipzig: 1921, p. 52) en el que distingue “*Substruktion*” de “*Adstruktion*” y “*Konstruktion*” sobre la base del ejemplo de la teoría de la electricidad. “*Substruktion*” es definida por Dingler como un modelo conceptual mecánico, no perceptible por los sentidos y que toma el lugar de un grupo de hechos, coincidiendo exactamente con la determinación de Husserl. Son dos sentidos en los que se puede hablar de substrucción: (a) cuando la naturaleza idealizada no es tomada como “modelo” ni instrumento de prognosis, sino que ocupa el lugar de la misma naturaleza intuitiva pre-científica, como cuando decimos que los objetos coloreados que percibimos, “en verdad” o “en sí” no son sino ondas electromagnéticas reflejadas en cuerpos materiales; o (b) cuando interpretamos lo que percibimos como “apariencias” que “indican” o “anuncian” la causa real física o “en sí” detrás. No percibimos, entonces, “en realidad” las ondas electromagnéticas, sino las huellas que éstas dejan en nuestra mente.

circundante vivido —reducido a una mera apariencia— por el mundo matemática y técnicamente construido —“verdadero” mundo “en sí”—.

La filosofía moderna y las nacientes “ciencias del espíritu” acusan, según esta interpretación, el impacto del “objetivismo fiscalista” en la medida que la teorización galileana introduce *de facto* un dualismo metafísico entre dos órdenes naturales, cerrados en sí mismos: la naturaleza física en la cual sólo caben los cuerpos geométricos sometidos a rígidas leyes causales y determinada *a priori*, por un lado, y los espíritus, o el ámbito de la *psyché* (*eo ipso* de las personas, las propiedades culturales), por el otro<sup>10</sup>. El dualismo y el paradigma *objetivista* es retomado por Descartes en su distinción entre *res cogitans* y *res extensa*. Es cierto que el motivo subjetivista “trascendental” se halla también en Descartes en la medida que intenta, por medio de su “duda metódica” retroceder al ámbito subjetivo como aquél que, siendo radicalmente distinto del anterior, detenta las condiciones de posibilidad del conocimiento matemático objetivo del mundo. Descartes también piensa germinalmente la esencia de la vida egológica como *intencionalidad*, en la medida que toda *cogitatio* implica tener una conciencia de algo (cuando pienso, experimento, siento, deseo, etc.), siendo este “algo” el *cogitatum* de dicha *cogitatio*<sup>11</sup>. Pero se puede afirmar que en él prima el modelo fiscalista en dos momentos: cuando intenta abordar la sustancia pensante con los mismos criterios de sustrato-atributos y de evidencia clara y distinta que él toma prestados del ámbito de la extensión matemática, y cuando pretende introducir un modelo deductivo que permita reconstruir el orden del mundo *extenso* a partir de los atributos de la *sustancia pensante*. En ambos casos, Descartes cae en la paradoja de querer extraer *del ámbito que se quiere fundar*, el objetivo, los elementos para describir el ámbito del fundamento, el subjetivo.<sup>12</sup>

Es indudable, como ya insinuamos, que la orientación subjetivista también tiene su origen en la modernidad, y concretamente con Descar-

---

<sup>10</sup> La usual denominación de las corrientes filosóficas modernas como “racionalista” versus “empirista” en este contexto cede ante la oposición entre “objetivismo” —desarrollado fundamentalmente mas no exclusivamente por los filósofos racionalistas— y “subjetivismo”, tanto escéptico cuanto trascendental, desarrollado por el empirismo inglés y por Kant, pudiendo señalarse a Descartes como padre de ambas direcciones.

<sup>11</sup> *Crisis*, pp. 86-87.

<sup>12</sup> Esta orientación fue seguida por los racionalistas como Leibniz y Wolff por un lado, que radicalizaron la idea que el mundo en sí es una unidad racional sistemática en donde

tes, sólo que ella se ve viciada por el escepticismo, por un lado, y por el objetivismo, por el otro. En efecto, cuando los empiristas ingleses toman conciencia que las mismas actividades racionales de conocimiento que despliegan los matemáticos, físicos y filósofos con sus teorías *no son sino formaciones del espíritu*, y que, por ende, dichas actividades —que caen dentro de la psicología— son las auténticas portadoras del último sentido del mundo, surge una grave paradoja: por un lado, los descubrimientos admirables de la ciencia presentan evidencias incontestables y objetivas; pero por el otro, vistos estos logros desde la psicología y del ámbito de actividades subjetivo-relativas de donde surgen, las evidencias de la ciencia objetiva y de la experiencia cotidiana se disuelven en “meras apariencias” por igual. Este es el escepticismo pirrónico de Hume, radicalizando las inconsecuencias de las investigaciones de Locke y de Berkeley. La vía moderna, aparentemente, nos corta de la realidad pues sólo tenemos acceso al “aparecer” de la realidad en nuestra mente, que es su *locus*, mas no a los objetos reales, “en sí”. Kant, a su vez, intenta conciliar el descubrimiento humeano del carácter enigmático de las verdades puramente racionales (científicas y metafísicas) por ser relativas a la subjetividad, con las exigencias del “objetivismo” fisicalista newtoniano. Para ello interpreta trascendentalmente las representaciones o (fenómenos) mentales, en el sentido que están necesariamente referidas a objetos racionales (matemáticos y físicos) como sus condiciones de posibilidad. El problema kantiano, empero, consiste en las siguientes inconsecuencias: 1. Kant reintroduce de un modo *sui generis* el motivo escéptico humeano reduciendo el ámbito de nuestro saber al mundo de las apariencias, por cuanto la relación entre nuestras representaciones y los objetos en los juicios científicos que él propone, se da íntegramente en el ámbito de la inmanencia subjetiva de las meras apariencias, pues aquéllas no tocan el ámbito noumenal o de la realidad “en sí”; y, 2. Kant interpreta las condiciones de posibilidad subjetivas trascendentales de la ciencia con nociones que toma prestadas del mismo objetivismo científico y metafísico que estas condiciones están llamadas precisamente a explicar.

---

cada particularidad se halla perfectamente determinada en una estructura anticipada y disponible, introduciendo en la naturaleza objetiva el orden de la *aeterna veritas*. El punto de partida de la *Ética* de Spinoza y su construcción del mundo *ordine geometrico* es por igual fácilmente adjudicable al objetivismo cartesiano. *Ibid.*, pp. 64-68.

De ese modo el subjetivismo trascendental kantiano se ve viciado por el paradigma del “objetivismo fisicalista”<sup>13</sup>.

La psicología<sup>14</sup> es un caso paradigmático de ciencia del espíritu naciente que asume el modelo racional que impone el método de la ciencia natural, pues el peso del dualismo metafísico cartesianismo se deja sentir en ella y, paradójicamente, el paradigma del “objetivismo fisicalista”. Con Locke<sup>15</sup> ella consiste en un conjunto de estudios intrapsíquicos que abordan la mente como cercenada del cuerpo y como un objeto, con las características de una suerte de recipiente, contenedor o armario, en el que se “introducen”, “inscriben”, y se relacionan los “estados interiores” o facultades mentales, que son tratados como meros “datos”. Nuevamente aquí, su investigación psicológica y fisiológica *es objetiva*, utilizando para su fundamentación criterios de validez que implican el poner fuera de juego las prestaciones subjetivas y sus contextos que precisamente son los que está llamada a explicar!<sup>16</sup> La psicología naciente no sospecha siquiera de los problemas racionales que involucran a una subjetividad operante detrás de toda teoría racional, problemas que son sólo tímidamente planteados en las incipientes “críticas a la razón”.

El progreso visible en la ciencia moderna y contemporánea, entendida como “objetiva”, técnica y natural exige así como la *conditio sine qua non* de su éxito metodológico la expulsión de toda descripción de las capacidades humanas y elementos contextuales (“de horizonte”, espacio-temporales, históricos, valorativos, prácticos, culturales u otros,

---

<sup>13</sup> Frente a este panorama, la importancia de Hegel —que Husserl no menciona— consiste en haber subrayado, desde un punto de vista subjetivista, que toda distinción entre apariencia y realidad es una distinción que *nosotros realizamos en nuestra experiencia actual*, aun cuando finalmente la “realidad” alcanzada en cada etapa de la historia de la conciencia natural se descubre como mera “apariencia” respecto de la siguiente, a la cual trasciende. Así se ve continuamente “diferido” el mundo real aun cuando al mismo tiempo se halla cada vez más cercano (en la auto-parusía del espíritu absoluto), siendo este camino “de la duda y de la desesperación” un combate y derrota permanentes del mundo de las apariencias.

<sup>14</sup> Ciencia que se desarrolló en el ámbito de la filosofía empirista inglesa con el objeto de *servir* a una nueva teoría del conocimiento que se quería distinta de la cartesiana.

<sup>15</sup> En el autor del *Ensayo sobre el entendimiento humano* el motivo cartesiano de regresar a las prestaciones primitivas de la subjetividad que están al origen de los conocimientos racionales científicos, o incluso el motivo posterior humeano que lo lleva al escepticismo respecto del alcance de esas mismas prestaciones, simplemente *desaparece*. *Ibid.*, pp. 88-90.

<sup>16</sup> Cf. *Crisis*, pp. 86-88.



en suma humano-vitales) involucrados en la producción de su discurso. El método científico experimental moderno iniciado por Galileo y perfeccionado después ha sido identificado con la capacidad de producir conocimientos que gozan de estabilidad, manipulabilidad y confiabilidad y con la capacidad de construir modelos que posibilitan la predicción. La desaparición del sujeto y de sus condiciones históricas se hace total con el triunfo de la formalización. Las ciencias humanas se desarrollan en el siglo XIX bajo el marco de la especialización creciente de las ciencias naturales, cercenándose cada vez más de éstas pero intentando seguirles el paso en su paradigma objetivista, de tecnificación y naturalismo. Estos rasgos se ven acentuados con la definición de ciencia positiva que propone Comte en 1830: como “la única en poder ofrecer una base racional a la acción del hombre sobre la naturaleza”<sup>17</sup>. El progreso se ve asegurado por una simplificación creciente en la explicación del cosmos y por una reducción de todas las disciplinas a un mismo rasero metodológico: el técnico-natural<sup>18</sup>. Si la filosofía en este contexto no desaparece, se ve conservada —sombra fantasmal de su pasado regio— como una mera “teoría” de las ciencias, teoría del conocimiento, lógica, análisis del lenguaje lógico, análisis del lenguaje ordinario, filosofías de la mente, etc.<sup>19</sup>

Nuestra intención no es la de cuestionar —no fue en absoluto la de Husserl, hombre de formación científica, matemática y lógica—

<sup>17</sup> Comte, A., *Curso de filosofía positiva* (1830-1842), 6 volúmenes (60 lecciones).

<sup>18</sup> El progreso se ve igualmente asegurado en el ámbito de lo humano: John Stuart Mill introduce con su utilitarismo el concepto de causalidad en la historia y la sociedad, que permitirá ver el futuro y planificar de modo certero el destino de los hombres. Él mismo también introduce la “naturalización” de las ciencias exactas o formales cuando, en el marco de su teoría empírica del conocimiento y su inducción nominalista sostiene que la “lógica es una generalización de la experiencia”, a la sazón, de la experiencia “psicológica” (entendida como un ámbito causal de experiencias naturales interiores). La lógica se convierte para Mill en una “rama de la psicología”, dedicada prácticamente a describir procesos empíricos psíquicos “generalizados”. De este modo funda el “psicologismo lógico” [*A System of Logic, ratiocinative and inductive*, Londres: 1843 (2 vol.)].

<sup>19</sup> Las ciencias del espíritu en el clima del positivismo naturalista, tecnista y objetivista, a pesar de excepciones notables en ámbitos neokantianos y neocriticistas, como en Dilthey y otros, tienden a dejar fuera, como cuestiones metafísicas, todos los *problemas de la razón* involucrados en las actividades científicas, axiológicas, éticas, antropológicas, históricas, además de quedar prohibidas las cuestiones auténticamente humanas: como el sentido de la vida, el puesto del hombre en el cosmos, el sentido de los valores, la distinción entre bien y mal. Éste es el malestar en la cultura, sentido como malestar ético, producto del concepto positivista de ciencia que expresan los intelectuales y escritores entre las dos grandes guerras de este siglo.

las pretensiones de la nueva ciencia empírico deductiva en el terreno metodológico, puesto que, por razones esenciales que hemos rozado, la descripción de prácticas y habilidades científicas *no entra como parte componente* de la ciencia natural<sup>20</sup>. Tampoco vamos a argumentar en torno a las razones por las cuales las ciencias humanas y sociales no logran un camino seguro desde su separación de la filosofía, como es el caso de las ciencias naturales, y a qué debe atribuirse esa “anormalidad”<sup>21</sup>, aunque haremos referencia tagencial a ellas.

En cuanto al estatuto del discurso filosófico sí nos interesa señalar la vigilancia que él debe ejercer frente a lo que llamaremos tres mitos derivados del modelo paradigmático de las ciencias modernas: En primer lugar, frente al mito que tiende a confundir o a desplazar subrepticamente los sentidos entre los niveles metodológicos, epistemológicos y ontológicos en el discurso científico. En efecto, una cosa es una hipótesis metodológica fructífera, otra es una interpretación epistemológica sobre la verdad (o falsedad) *últimas* de los entes en cuestión, y otra muy distinta son los pronunciamientos ontológicos sobre el ser o no ser de determinadas entidades (como en la metafísica del positivismo). La diferencia debe mantenerse presente, máxime si en la determinación de lo “real” dichas ciencias han operado abstracciones, formalizaciones y descontextualizaciones. En segundo lugar, frente al mito que caracteriza lo “científico” según el único paradigma de la ciencia empírico-deductiva moderna y lo “racional” según los criterios de la psicología naturalista. En tercer lugar, frente al mito implícito en el progreso de

---

<sup>20</sup> Los científicos naturales operan en dos momentos: a) produciendo precisamente datos descontextualizados usando instrumentos que registran sólo variables independientes de contextos (colores, peso, cambio eléctrico, etc.), pues sólo sobre éstos es que gobiernan las leyes científicas; y b) *eliminando* precisamente toda referencia —en la producción final de su trabajo— a las actividades que consisten en producir datos descontextualizados. Cf. Dreyfus, Hubert L., “Why studies of human capacities modeled on ideal natural science can never achieve their goal”, en: *Rationality, Relativism and the Human Sciences*. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1986 (pp. 3-22).

<sup>21</sup> Las características de la teoría científica que las ciencias humanas parecen incapaces de imitar en su totalidad son las siguientes: 1. su carácter explícito, su mención de una totalidad dada; 2. su universalidad para todo tiempo y lugar; 3. su carácter abstracto (una teoría no requiere ejemplos particulares); 4. su discreción: su exposición en términos de elementos descontextualizados, sin referencia a intereses humanos, metas, tradiciones, instituciones; 5. su sistematicidad: nueva totalidad construida a partir de elementos descontextualizados por reglas, principios o leyes que los relacionan; 6. predicción y carácter completo, es decir su especificación de todos los tipos de cambios que afectan a los elementos de su dominio y de sus efectos. Cf. *Ibid.*, pp. 11-12.

la ciencia moderna según el cual éste se debe a una *supresión efectiva del ámbito de la subjetividad y de su historicidad mundano-vital primordial*.

## §2. Mitos modernos en la postmodernidad filosófica

Cabe observar que probablemente el mismo gesto que conduce a poner entre paréntesis toda referencia al sujeto en los inicios de la filosofía analítica<sup>22</sup>, es aquél que conduce a concebir la construcción de la filosofía como un trabajo teórico-sistemático indiferente respecto del contexto histórico y de la historia de la filosofía.

En cuanto a la puesta entre paréntesis de toda referencia a una subjetividad actuante, ésta parece iniciarse con la crítica al psicologismo lógico por parte de Frege quien, con el objeto de aislar en el lenguaje los elementos fijos, fuentes de validez, de los elementos fluctuantes, fuente de imperfecciones, distingue varios niveles en el mismo. Primero, un nivel puramente expresivo o semiótico, variable de idioma a idioma<sup>23</sup>, nivel por ende carente de interés para el lógico. Segundo, un nivel conceptual, o de “sentido”, que si bien comporta una cierta fluctuación conlleva una cierta objetividad en la medida que es comunicable. Consiste en el “modo de presentación” del objeto o de la referencia (como cuando distinguimos “el punto de intersección entre a y b” y “el punto de intersección entre b y a”), y funciona como predicado (complejo y definible) de la proposición. Aunque carente en tanto tal de valor de verdad, proporciona al lenguaje su “colorido” y es importante en la determinación del “valor cognitivo”<sup>24</sup>. Y finalmente, un nivel pro-

---

<sup>22</sup> Estos hechos quizás se deban a la orientación “platónica” del neokantismo que se halla en sus orígenes, primero con B. Bolzano y H. Lotze, y luego con Frege. Cf. Rigal, E., “Husserl et Wittgenstein: La ré-ouverture des questions platoniciennes”, en: *Areté*. Volumen extraordinario (Actas del primer coloquio franco-peruano de filosofía), Lima: PUC, 1989; pp. 269-305. Bernhard Bolzano (1781-1848), filósofo y matemático austriaco cuyo trabajo en lógica anticipó muchos aspectos de la lógica simbólica y matemática contemporáneas, introdujo en su *Wissenschaftslehre* (1837) un plan completo de “lógica pura” en contraposición con las interpretaciones naturalistas reinantes. Hermann Lotze (*Logik*, 1862), maestro de Frege, fue considerado por algunos “platónico” o “neokantiano”.

<sup>23</sup> Y dentro de un mismo idioma sujeto a fluctuaciones regionales e incluso individuales.

<sup>24</sup> Puesto que todas las proposiciones verdaderas tienen el mismo valor de verdad, su distinción proviene del “sentido”.

piamente objetivo, que es el de la referencia o del significado, de carácter fijo, simple e indefinible y que funciona como objeto de la proposición. Este es propiamente el elemento que interesa al lógico pues es el único portador de valores de verdad. Pues bien, todos estos niveles vienen acompañados, según Frege, de una vivencia psíquica, una idea o una representación asociada de carácter puramente personal y privado y por principio incomunicable. En la eventualidad de una proposición que tenga a una de estas ideas como objeto, se la tiene precisamente en calidad de referencia o significado objetivo, mas no en su función incomunicable de idea asociada subjetiva<sup>25</sup>. Frege, por tanto, critica al psicologismo lógico iniciado por John St. Mill y que borra indebidamente las fronteras entre lo subjetivo (las imágenes mentales o “ideas”) y lo objetivo (los pensamientos que pueden ser compartidos por muchos), puesto que “todo se ve transformado en algo subjetivo” y “lo subjetivo adquiere a su vez apariencia de objetividad”<sup>26</sup>. Pero si Frege tiene razón en argumentar en contra del naturalismo psicologista que deriva la *validez* de los conceptos, principios y teorías lógicas de la *psique*, y aún si no niega que las verdades lógicas deban ser aplicables al pensamiento corriente y a hechos particulares, su posición es incapaz de sortear las dificultades que precisamente conlleva la *descripción* de la correlación entre la subjetividad del conocer y la objetividad del conocimiento, debido a su concepción puramente empirista de la subjetividad.

Por su lado, la crítica wittgensteiniana a los “lenguajes privados”<sup>27</sup> parece ser heredera de este *dictum* de Frege. En efecto, Wittgenstein utiliza un argumento parecido al de Frege respecto de las ideas asociadas: “Ahora bien, ¿que hay del lenguaje que describe mis experiencias internas y que solamente yo puedo comprender? ¿Cómo es que uso palabras para referirme a mis sensaciones? — ¿Como normalmente lo hacemos? ¿Acaso entonces están mis palabras referidas a sensaciones atadas con

---

<sup>25</sup> Su crítica efectiva al psicologismo lógico aparece en sus obras *Fundación de la aritmética* (1884) y *Leyes fundamentales de la aritmética* (1892), así como en sus artículos: “Concepto y Objeto” (1892), “Sentido y Significado” (1892), en la reseña crítica de *Filosofía de la aritmética* de E. Husserl (1894) y en “El Pensamiento. Una Investigación Lógica” (1918-1919).

<sup>26</sup> Cf. “Rezension von E. Husserl, *Philosophie der Arithmetik*”, en: *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 103 (1894), pp. 313-332.

<sup>27</sup> Discusión que se retoma ulteriormente al interior de la filosofía analítica. Cf. Wittgenstein, L., *Philosophical Investigations (IF)*, Oxford: Basil Blackwell, 1968 (Transl. by G.E.M. Anscombe), y Kripke, S., *On rules and private languages*, Harvard: 1982.

mis expresiones naturales de la sensación? En este caso mi lenguaje no es uno “privado”. Cualquier otro podrá también comprenderlo tan bien como yo.— ¿Pero supongamos que yo carezco de una expresión natural para mi sensación, y que solamente tengo la sensación? Y ahora yo simplemente *asocio* nombres con sensaciones y utilizo estos nombres en descripciones”<sup>28</sup>. Ahora bien, es cierto que el segundo Wittgenstein, el de las *Investigaciones filosóficas*, toma distancia con el presupuesto fisicalista del *Tractatus*, y su concepto de lógica como una “suerte de ultra física” (*T.*, 6.13). Es cierto igualmente que él critica acremente los procedimientos constructivistas de la ciencia en oposición a la actividad dilucidadora de la filosofía. También es indudable que, en contra de análisis terminales (fundacionales) de contextos, él propone que estas clarificaciones filosóficas sean meramente relativas, apoyadas en gramáticas (o conjunto de “reglas” operantes) de contextos. Y por último es innegable que la dilucidación filosófica de la gramática de los distintos juegos de lenguaje nos introduce a distintos mundos intersubjetivos donde el juego de lenguaje, entre otras acepciones, consiste en una “forma de actividad” vinculada a la “*vida de los agentes lingüísticos*”. Pero no es menos cierto que la orientación objetivista tiende a primar aquí en la medida que dichos conjuntos de reglas o gramáticas son presueltas como “ya dadas de antemano”, u “objetivas”. Debido al prejuicio del concepto naturalista de subjetividad que hereda de Frege, Wittgenstein ya ha vedado el camino a una interrogación por el origen y el *proceso mismo de constitución* intersubjetiva de dichas reglas.

Siguiendo este orden de argumentación, Karl Popper, en una conferencia pronunciada en Amsterdam en 1967, y titulada “Epistemología sin sujeto cognoscente”<sup>29</sup>, distingue, apoyándose en Frege, tres mundos: aquel de los objetos, aquel de la conciencia o de estados mentales “o quizás disposiciones comportamentales en acción”, y finalmente “el mundo de los contenidos objetivos de los pensamientos, especialmente de los (...) científicos y poéticos y de obras de arte”. Afirmo que en el tratamiento de este tercer mundo y de sus “habitantes” —que son sistemas teóricos, problemas y situaciones de problemas, argumentos críticos y estados de una argumentación crítica, etc.— se debe prescindir absolutamente

<sup>28</sup> *IF*, 256, p. 91. Cf. también 244-275 *passim*.

<sup>29</sup> Texto publicado en: *Logic, Methodology and Philosophy of Science*, ed. B. Van Roostelaar and J.F. Staal, Amsterdam, North-Holland, 1968, pp. 333-373.

de toda relación con la subjetividad cognoscente. Ataca en este sentido a las filosofías de Locke, Berkeley, Hume y Russell, así como a la lógica epistémica moderna. En suma, el conocimiento en un sentido puramente objetivo “es totalmente independiente de la pretensión que cualquiera tenga de saber; él es igualmente independiente de la creencia de no importa quién, o de su disposición de sentir, o de afirmarse o actuar. El conocimiento en el sentido objetivo es un conocimiento sin cognoscente; es un conocimiento sin sujeto cognoscente”. Igualmente, en su famoso debate con Kuhn opone tajantemente la lógica de la investigación científica y la psicología de la investigación<sup>30</sup>, criticando a ésta última a la que interpreta, como fue el caso de Frege, desde una óptica empírica o fáctica. Argumenta —y con razón— que no existe “un método lógico de tener nuevas ideas, ni una reconstrucción lógica de ese proceso”, señalando que eventualmente tendría que tratarse de una descripción de una “intuición creadora”. La oposición, empero, entre “objetividad científica” y convicción “subjetiva” radica en que enunciados del primer tipo son “contrastables intersubjetivamente” mientras que los segundos son, nuevamente, producto de las “leyes de la asociación” y mero asunto de la psicología.

La crítica al psicologismo y a los lenguajes privados y la insistencia en la primacía del lenguaje nos enfrentan en general a engranajes comunicativos que parecen reemplazar al sujeto moderno en su carácter autárquico y en su estatuto último, y al mismo tiempo nos prohíben hablar de sentidos “pre-lingüísticos”, de origen mucho más claramente subjetivo-relativo. Estos, empero, están siendo actualmente retomados por la llamada “ciencia cognitiva”, que trata sin rubor de las representaciones mentales. Pero al que sorprende ver haciendo lo mismo es nada menos que a John Searle, “uno de los practicantes más importantes del análisis lingüístico”<sup>31</sup>. En efecto sus “actos de habla” (*speech acts*) son nada menos que “estados mentales” cuya “característica esencial es la

---

<sup>30</sup> Cf. Popper, K., *La lógica de la investigación científica*, Madrid: Editorial Tecnos, 1977 (4ta. reimpresión), traducido por Víctor Sánchez de Zavala. Cf. también Kuhn, Th., “Lógica del Descubrimiento o Psicología de la Investigación”, en: *Crítica y Desarrollo del Conocimiento*, Barcelona-Buenos Aires- México: Grijalbo, 1975, traducido por Francisco Hernán, pp. 81-114; y Popper, K., “La ciencia normal y sus peligros”, en: *ibid.*, pp. 149-158.

<sup>31</sup> Carr, David, *Interpreting Husserl*, Dordrecht/Boston/Lancaster: Martinus Nijhoff Publishers, 1987, p. 16.

intencionalidad”. Sin duda Searle ha estado leyendo a Husserl y le debe mucho en cuanto a su interpretación de los estados intencionales como parte de una red holística de creencias, que implica una especie de trasfondo (si no horizonte) de experiencia (“know-how”) y de capacidades mentales que son incluso pre-condiciones de lo propiamente intencional. Sin embargo, Searle no nos parece que sale del “paradigma del objetivismo” por cuanto interpreta naturalistamente, mas no trascendentalmente, la intencionalidad, como la propiedad del cerebro y del sistema nervioso<sup>32</sup>.

De otro lado, la filosofía continental europea, que en un inicio se orientó en dirección de las ciencias del espíritu y de la comprensión hermenéutica, y que no fue ajena a las tareas fundacionales ni a una naciente orientación hacia el sujeto, se aúna a la crítica de la filosofía analítica contra los “fundacionalismos” y “el paradigma de la conciencia” desde que Heidegger hace precisamente de ambos un tema de reflexión. No podemos entrar, en el espacio de este artículo, a exponer en detalle cómo los desarrollos de la fenomenología post-heideggeriana, estructuralismo, hermenéutica, psicoanálisis, deconstruccionismo, etc. de la tradición “continental” europea, se han caracterizado por una proclama de la “crisis del sujeto” o del “paradigma de la conciencia”, y han insistido en una necesidad de una “descentralización” del mismo a través de diversas estrategias de perfil estructural (entre las que se han privilegiado las textual-lingüísticas), en versiones *sui generis* del “giro lingüístico”. Baste quizás decir en general que en estas tendencias, el alejamiento del paradigma de la conciencia autárquica se da bajo la forma de una crítica sin cuartel a toda forma que pretenda resucitar la “metafísica de la subjetividad moderna” y su “neo-cartesianismo”, caracterizándola como un apriorismo idealista e intuicionista, esclavo de la primacía del método y de una noción de evidencia insostenible, etc. Gadamer subraya como instancia primera la *Sprachlichkeit* o “lingüisticidad”; Ricoeur coloca al frente el “modelo del texto”, los post-estructuralistas, como Derrida, la “pantextualidad”. Para todos estos representantes del “giro lingüístico” continental, el lenguaje, como sistema

---

<sup>32</sup> Más bien en otros predios analíticos, como en *Palabras y Objetos* de Quine, la intencionalidad es descartada sin mayores argumentos, aduciendo que constituye una mera apariencia más no un proceso real, y otros, que la aceptan, interpretan la correlación esencial entre el sujeto y el objeto en términos causales, i.e. positivos, planteándose más bien cuestiones en torno al estatuto ontológico de los objetos intencionales.

de significados posibles, es una condición previa a cualquier prestación subjetiva dadora de sentido, pues, evidentemente, sólo el lenguaje es “portador” de sentido, no pudiendo éste *darse* sin aquél. Lo que no cuestionan es si la *dación de sentido*, no el “portar sentido”, es un acto que puede realizar el lenguaje, *independientemente* de los sujetos. En todo caso, se considera que el lenguaje, e incluso el texto escrito, precede a todo sistema de sentido y a toda experiencia humana. Los post-estructuralistas o deconstruccionistas, los más extremistas de este grupo y representantes de un relativismo cultural e histórico, vislumbran como única solución atacar toda forma de racionalidad desde dentro, socavando lo más posible todo tipo de discurso racional a través de *todo tipo* de argumentos y apuntando desarticuladamente a algún supuesto “más allá” en el que surgirán formas alternativas de vida<sup>33</sup>. El resultado es una fragmentación del mundo de la vida y de las racionalidades, de todo criterio de validez y de todo criterio de demarcación entre el “sentido” y el “sin sentido”. La cuestión que se plantea es si ha de interpretarse este relativismo histórico como consecuencia de una postura subjetivista (escéptica) o si aquí es detectable una sombra del objetivismo moderno. Podría quizás argumentarse que la insistencia en la precedencia del lenguaje respecto de toda posibilidad de comprensión y de auto-comprensión humana, se asemeja al gesto de la supuesta “autonomía” del mundo matematizado, *more geometrico*, de los modernos, autonomía que olvidó su génesis en una serie de procesos constitutivos de la matematización como tal. Si aquí no hay implícita una orientación “objetivista”, por lo menos faltaría esclarecer en qué sentido se afirma que los sistemas lingüísticos *preceden* a las experiencias humanas. Quizás aquí falte igualmente demarcar el núcleo de verdad de esa visión lingüística del núcleo de verdad en la sospecha de que existe un ámbito del sentido en experiencias humanas pre-lingüísticas.

Finalmente, aunque algunos miembros de la Escuela de Frankfurt parecerían alejarse más del modelo objetivista por rechazar, como Husserl lo hace, la identificación de la racionalidad con la captación matemati-

---

<sup>33</sup> Sostienen en general que el concepto mismo de racionalidad surge de un mundo de la vida particular que es Grecia antigua, que es un fenómeno social que expresa la voluntad de poder de Europa occidental, manifiesta en la tecnología, como instrumento de control político y social. De ese modo, la pretensión de los racionalistas a la universalidad de lo racional, manifestaría según ellos su oculta pretensión de dominar, conceptual y políticamente, al resto del mundo.



zante de la realidad física, orientada a las predicciones y al control (razón instrumental) y por plantearse la cuestión primordial de “cómo se *usan* dichas capacidades racionales”, puesto que *pueden* usarse instrumentalmente, el motivo subjetivista es igualmente descartado por ellos. Habermas, por ejemplo, propone el mundo de la vida como precediendo a la matematización científica de la naturaleza y como escenario (constituido por convicciones de trasfondo) de nuestra comunicación en un intercambio sin coerción entre iguales que someten sus pretensiones a la consideración de los demás. A pesar de ello, como sus predecesores, Habermas rechaza el llamado “paradigma de la conciencia”, basado en una relación “sujeto-objeto” para reemplazarla por una relación comunicativa sujeto-sujeto. Nosotros estamos de acuerdo que una tal relación sirve para una teoría de la sociedad o una teoría política, pero no vemos cómo se podría explicar la constitución del discurso científico (empírico-deductivo o formal, o incluso algunos casos del discurso práctico) con una mera relación comunicativa “sujeto-sujeto”<sup>34</sup>.

Sugeríamos al inicio que esta “descentralización” del sujeto se ve acompañada en ciertos círculos filosóficos —indistintamente analíticos y continentales, porque los casos contrarios también se dan— por una indiferencia respecto del rol de la historia en el trabajo filosófico y por una reivindicación de la filosofía como sistemática. Esta es la opinión de Lorenz B. Puntel, en una discusión que introdujo recientemente en Alemania<sup>35</sup>, según la cual las filosofías orientadas históricamente están todas sostenidas por prejuicios sistemáticos, no reconocidos o no desarrollados como tales. El prejuicio “moderno” de la

<sup>34</sup> Hay entes correlatos de mi acción ética que no están en situación de comunicarse conmigo en una relación de “igual a igual” (sujeto a sujeto), i.e. en una situación de comunicación: como en el caso de nuestra relación ética con niños, ancianos desvalidos, enfermos o impedidos (físicos o mentales), los no natos o aun la misma naturaleza orgánica e inorgánica (ética ecológica). Estos son casos concretos en que la filosofía práctica demanda una relación esencialmente desigual —de responsabilidad— entre sujeto y objeto. Una posición análoga se halla en K.-O. Apel que, si bien otorga a su metapragmática trascendental el valor de una “fundación última de la razón”, se mantiene bajo la exigencia de “no recurrir a la filosofía cartesiano-husserliana de la subjetividad, que no proporciona a modo de fundamento sino evidencias ellas mismas sospechosas puesto que finalmente solipsistas, incommunicables” (cf. Lyotard, J.-F., “Argumentation et présentation: La crise des fondements”, en: *Encyclopédie Philosophique Universelle, L’Univers Philosophique* (volumen dirigido por André Jacob), París: Presses Universitaires de France, 1989, p. 739).

<sup>35</sup> Cf. “Zur Situation der deutschen Philosophie der Gegenwart. Eine kritische Betrachtung von Lorenz B. Puntel”, en: *Informationsphilosophie*, 1994, vol.1, pp. 20-30.

filosofía a-histórica, *sub-specie aeternitatis*, parece colarse aquí cuando afirma que la filosofía sistemática sería la filosofía “en cuanto tal”, y cuando parece ignorar que toda filosofía sistemática puede igualmente presuponer un prejuicio histórico no reconocido. Las respuestas a Puntel, que no tardaron en llegar<sup>36</sup>, argumentan repetidamente que una definición de la filosofía “sistemática” como esencialmente a-histórica es una caracterización inadecuada, pues, “aparte de compendios y cuasi-catecismos” no existe de facto una filosofía “auténticamente sistemática” sin vinculaciones histórico-filosóficas; la noción de “filosofía sistemática” no sería, a su vez, sino una “idea regulativa” que plantea más bien una exigencia por cumplir.

Como se ha podido observar, el “modelo objetivista” que introdujo la metodología de la ciencia natural moderna ha ejercido un impacto de tal magnitud en los desarrollos de las ciencias humano-sociales y en los de la filosofía, que parece haber finalmente empujado a los motivos subjetivistas a un trasfondo irrelevante. Sin embargo, hay muchos indicios —aparte de los señalados— en todo tipo de trabajos dentro y fuera de la filosofía, y notablemente en el mismo campo de las ciencias sociales<sup>37</sup> o de las ciencias empírico-deductivas, de puertas entreabiertas que permiten vislumbrar el replanteamiento del debate en torno a problemas de racionalidad y por ende al rol que le caben a las prácticas subjetivas, históricamente contextualizadas, en la determinación del sentido y de la validez en distintos ámbitos de la actividad humana<sup>38</sup>. De

---

<sup>36</sup> Hans Michael Baumgartner, Harald Holz, Hermann Krings, “Antworten an Lorenz B. Puntel”, en: *Ibid.*, 1994, Vol. 3, pp. 38-44.

<sup>37</sup> Cf. el siguiente debate documentado y fértil en ideas en torno a temas paralelos en el ámbito de las ciencias sociales: Nugent, J.G., “Las perspectivas del mundo de la vida en las investigaciones de las ciencias sociales”, en: *Debates de Sociología*, n° 16, setiembre de 1991; Cortázar, J.C., “El paradigma de la intersubjetividad en las ciencias sociales peruanas: un primer balance”, Rochabrún, G., “De Paradigmas y ‘Paradogmas’”, y Nugent, G., “Acusaciones en Sociología”, en: *ibid.*, n° 17, 1992, pp. 163-206; 207-219; 221-239.

<sup>38</sup> Hubert Dreyfus, en su artículo “Por qué estudios de las capacidades humanas modeladas según el ideal de la ciencia natural no pueden jamás lograr su meta” (cf. nota 20), luego de presentar una reciente discusión sobre el tema en la que él se vio involucrado con Charles Taylor (“Interpretation and the Sciences of Man”, en: *Interpretive Social Sciences*, ed. Paul Rabinow and William M. Sullivan, University of California Press, 1979) y Richard Rorty (*Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, 1979), y de confrontar sus puntos de vista con los de M. Foucault (*The Order of Things*, Vintage: 1973), concluye afirmando que las ciencias humanas y sociales deben incorporar en sus mismas teorías las prácticas de trasfondo, relativas e inestables, involucradas en su construcción; que ese hecho ocasiona una inevitable inestabilidad en dichas ciencias pero que es indispensable abandonar

otro lado, Lorenz Krüger<sup>39</sup>, retoma la discusión señalada en torno a la historicidad *versus* la sistematicidad en filosofía, poniendo sobre el tapete el problema central de “¿en qué medida se autovalora como histórica la práctica de la investigación filosófica?”, argumentando, contra la tradición diltheyana y gadameriana, que no sólo las ciencias humanas o sociales —y la filosofía— sino que *las mismas ciencias naturales y la tecnología basada en ellas* tienen una irreductible dimensión histórica, y que precisamente la mejor manera de mostrar la historicidad de la filosofía (es decir, su naturaleza *esencialmente histórica*) es relacionarla primeramente con las ciencias naturales<sup>40</sup>. Este tema nos vuelve a traer al debate entre Popper y Kuhn, y a la dicotomía o conjunción entre la “lógica de la investigación” y/o la “psicología de la investigación”. Kuhn señala, a diferencia de Popper, que la explicación del *progreso de las ciencias* debe tomar en cuenta tanto a la psicología cuanto a la sociología, conjuntamente con los sistemas de valores, ideología, instituciones que favorecen la investigación científica, las elecciones personales, en suma, un conjunto de prácticas de trasfondo y elementos histórico-contextuales del mundo de la vida previamente dado. Kuhn resalta, pues, el valor de la intención subjetiva en el desarrollo de la ciencia, aun cuando no sabe bien cómo integrar y articular dicha descripción. Esta última cuestión, así como la respuesta de Popper en el sentido de que la posición de Kuhn conlleva un “relativismo histórico”, nos permitirá abordar la propuesta de la fenomenología trascendental husserliana.

---

el ideal de teoría modelado por las ciencias naturales modernas. En otras palabras, la noción de “cientificidad” es de una extensión mayor que la noción de ciencia moderna.

<sup>39</sup> Krüger, L., “Por qué estudiamos la historia de la filosofía”, en: Richard Rorty, J.B. Schneewind, Quentin Skinner (comp.), *La filosofía en la historia. Ensayos de historiografía de la filosofía*, Barcelona: Paidós, 1990, pp. 99-126.

<sup>40</sup> Esta argumentación de Krüger es precisamente lo que propondrá Husserl en oposición a Dilthey. En el “Origen de la Geometría” (*Hua VI*, pp. 365-386), Husserl señala que las ciencias deductivas, modelos de exactitud y objetividad configuradas *sub specie aeternitatis* en la modernidad, no dejan de tener un carácter histórico y temporal. Ahora bien, la pregunta por la validez de dichas ciencias —que es una pregunta filosófica— refiriéndolas a su origen en las primeras formaciones de sentido y en el mundo pre-científico cultural no implica caer en un tipo de explicación psicológica e histórica en el sentido fáctico que envuelve al sujeto, sino que se trata de una elucidación epistemológica, que concierne a la teoría del conocimiento, y que sus oportunidades de tener éxito dependen de no interpretar el sentido de la historia, del regreso al sujeto, de la génesis, de un modo naturalista, causal externo o inductivo.

§3. Sentido del “*subjektivismo trascendental*” husserliano

El proyecto de Husserl es sin lugar a dudas un racionalismo, que pretende exhibir, a través de un método novedoso, la raíz *subjetiva* —anónima, oculta para la actitud natural— de toda experiencia, actividad o discurso humanos dotados de sentido, incluyendo el discurso y las estrategias de las ciencias naturales y exactas, de las ciencias humanas y sociales y de la filosofía. Se trata por ende de un proyecto racionalista *radicalmente fundacional*, puesto que él concibe su propia inserción dentro de la historia de la filosofía como debiendo heredar “la genuina idea de filosofía que, desde el tiempo en que Platón primero la fijó y formuló, yace en la base de nuestra filosofía y ciencia europeas”<sup>41</sup>. Su puesta en marcha como obra suprema de la razón significa una suerte de reconstrucción gigantesca de la experiencia humana bajo todas sus formas; esto implica que no se halla restringida a la sola vida teórica. La razón, que ha de someterse a un análisis y a una crítica, debe ser abordada en sus dimensiones “lógica, práctica y valorativa en general”<sup>42</sup>. Husserl se defiende de los que lo acusan de racionalista ilustrado, imbuido de un cientismo utópico capaz de alumbrar una humanidad que controla su destino. Sostiene que éste último consiste en una “aberración y enajenamiento del racionalismo”, al haber sucumbido bajo el “naturalismo” y el “objetivismo”<sup>43</sup>. Mas si para Husserl la filosofía ha de ser una “ciencia rigurosa”, no es porque siga el paradigma de alguna ciencia formal o exacta sino por su carácter fundacional radical. Esto significa que ella pretende asegurarse conocimientos *absolutamente válidos*, legitimados sobre *fundamentos últimos* y definitivos, y que pretende erigirse en “conocimiento *universal*” de lo que es, es decir, abarcar el universo entero de lo cognoscible. Empero, no han de malentenderse la universalidad, la absolutez y el carácter último que Husserl exige de la filosofía, pues ellos constituyen, más que un suelo que está *detrás* de nosotros, sosteniéndonos, una *idea directriz*, un *telos* abierto al infinito, que determina la orientación de la humanidad responsable *hacia adelante*. Husserl sostiene expresamente que se trata de una “idea” a realizarse en un proceso histórico infinito o interminable y que sus valideces “absolutas”

<sup>41</sup> *Hua V*, p. 139. Cf. también *Hua VI*, p. 321; *Hua VII*, p. 203; *Hua VIII*, p. 3.

<sup>42</sup> Biemel, W. (editor), “Edmund Husserl, Persönliche Aufzeichnungen”, en: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. XVI, N°3, marzo 1956, p. 297.

<sup>43</sup> *Hua VI*, Anexo III, pp. 337 y 347.

han de realizarse igualmente en “conquistas parciales, relativas y provisorias en un proceso también interminable”. Asimismo, este *telos* surgido de una exigencia teórica, afirma Husserl, “al devenir consciente,(...) se torna también práctico como fin de la voluntad (...) bajo ideas normativas”, es decir, también se torna en meta práctica de una vida absolutamente ética, capaz de revolucionar las costumbres de una nueva humanidad espiritual<sup>44</sup>. En este contexto se torna clara la equivalencia que Husserl establece entre “fundación última” de todo saber y “última auto-responsabilidad”<sup>45</sup>. *De facto*, Husserl no desarrolló la fenomenología satisfactoriamente de acuerdo con sus propias exigencias, no logró la sistematización deseada y siguió autocalificándose hasta el final como un “eterno principiante”.

No es pues un “cientismo” el que anima el proyecto husserliano. La actitud objetivista, habiendo ahuyentado fuera del supuesto universo de todo lo existente a la subjetividad productora de sentido y validez que opera en ella, se ve incapacitada para servir de paradigma metodológico de su propio esclarecimiento. Al haber introducido un dualismo radical entre naturaleza y espíritu, lo subjetivo eliminado por el físico ha sido adjudicado a una psicología o psicofísica. Pero la psicología misma, interpretada bajo el paradigma objetivista, si bien podrá quizás tratar inductivamente las distintas vivencias repartidas en la vida corporal, las volitivas, valorativas, cognitivas, es incapaz de esclarecer la naturaleza de los fines, valores, normas que anidan en la razón y mucho menos esclarecer el sentido de la *razón misma como disposición*. “Se pasa completamente por alto que el objetivismo en su carácter de creación auténtica del investigador en búsqueda de normas verdaderas, presupone ya estas normas, (...)”<sup>46</sup>. Frente a las ciencias de la naturaleza o del espíritu, lejos de imitarlas, ella es pues la llamada a poner en claro las experiencias humanas originarias que serían la fuente última de su sentido y su validez. La noción misma de “cientificidad” ha sido viciada por el paradigma “objetivista” y no se pone más en cuestión. Lo que ha sido olvidado es que el *sentido* de la objetividad sólo puede nacer de un cierto proyecto, de ciertas experiencias pertenecientes *a sujetos*, de allí que se necesite un comienzo radicalmente renovado en filosofía,

---

<sup>44</sup> *Hua VI*, p. 329, y *Hua IX*, p. 299.

<sup>45</sup> Epílogo de 1931 a *Ideen I*, *Hua V*, p. 139.

<sup>46</sup> *Hua VI*, pp. 343-344.

que regrese a estas fuentes últimas y sea capaz de restablecer su unidad original perdida y la idea de su inserción en una cultura total.

La fenomenología trascendental es pues la realización de la filosofía como ciencia estricta. Ella está llamada, según Husserl, a poner en claro la correlación entre el ser verdadero y el conocer. Ese modo de investigar que se vuelca sobre las correlaciones entre las distintas actividades o prestaciones de la vida de la conciencia, los sentidos o significados con los cuales interpretamos las cosas, y por último las cosas mismas, es el objeto de la fenomenología trascendental. Pero, ¿por qué *fenomenología*?<sup>47</sup> ¿Por qué la referencia a fenómenos o apariciones? Porque si bien el mundo no es un contenido de la conciencia, sin embargo su *trascendencia* no puede ser sino una trascendencia *mentada* por ella, o *dada* a ella. La conciencia misma es *trascendental* porque ella manifiesta o revela las cosas como trascendentes a ella. El mismo término *trascendental*, aplicable a la fenomenología, a la conciencia y a la reflexión en cuestión aquí, alude a ciertas condiciones de posibilidad, o formas y modos de nuestra experiencia de los objetos que los revela *como trascendentes*, es decir como sus correlatos. El *método fenomenológico* consiste fundamentalmente en una *reflexión trascendental* por medio de la cual la conciencia se vuelve sobre ella misma para aprehender el movimiento por medio del cual ella se relaciona con el mundo. De igual modo, la *subjetividad trascendental*, en lugar de ser una entidad sustancial, es sinónima de *experiencia trascendental*. Ahora bien, la reflexión tiene para Husserl el nombre de “reducción trascendental”, destinada a volver temática esta dimensión anónima pero continuamente operante de la vida de la conciencia. Así, ella consiste en una suspensión temporal (una *epoché* o “desconexión”) de la actitud natural y de la actitud objetivante implícita en ella, con el objeto de realizar la reflexión *sin trasladar* dicha actitud al examen de las prestaciones trascendentales, como es el caso de la psicología. Por ello, más que un mero cambio de actitud, Husserl mienta aquí una suerte de conversión<sup>48</sup>.

Husserl intentó numerosas vías para llevar a cabo esta reflexión: la vía cartesiana, la vía de la lógica formal, la vía de la psicología,

---

<sup>47</sup> Walton, R., *Husserl. Mundo. Conciencia y Temporalidad*, Buenos Aires: Almagesto, 1993, pp. 129-133.

<sup>48</sup> *Hua VI*, pp. 140, 156-159.

o la vía de las ciencias objetivas y del mundo de la vida<sup>49</sup>. Aquí intentaremos dar unas pistas de los temas abarcados por la fenomenología ingresando por la vía del mundo de la vida.

En efecto, el hombre de la actitud natural, cotidiana, sea éste científico o no, está volcado de manera “inmediata” a un mundo “ya dado” de antemano que porta un estatuto lato de “objetivo”. El científico natural mismo ignora que tanto el contenido de la ciencia que él elabora como su propia actividad, se hallan insertos en un mundo *circundante vital* que está siempre presupuesto como su fondo<sup>50</sup>. Este *mundo de la vida* fundamenta a la ciencia desde un punto de vista objetivo en la medida que contiene el espacio vivido que se orienta en torno a nuestro cuerpo, un tiempo vivido que se organiza en torno a nuestro presente, un estilo causal por el que se vinculan los fenómenos y sus cambios, y un estilo intuitivo sensible del que parte el científico para sus idealizaciones y al que vuelve para describir con dichas idealizaciones<sup>51</sup>. También el mundo de la vida fundamenta la actividad del científico en tanto horizonte que engloba los intereses científicos y todo otro tipo de intereses y en el que las hipótesis científicas no son sino unos proyectos prácticos entre otros.

Un tema que causó muchos debates en la discusión contemporánea fue la insistencia de Husserl en señalarle una estructura *a priori* al mundo de la vida, de carácter estrictamente universal, puesto que se aducía que éste, en tanto subjetivo-relativo, debía ser de carácter plural y carecer de estructuras estables. Sin embargo, independientemente del contenido concreto que cada vez es en efecto cambiante, en distintas épocas históricas o comunidades intersubjetivas, Husserl señala un amplio conjunto de características constantes del mundo de la vida como el hecho de estar “pre-dado”; el tratarse de un mundo de hombres que viven en comunidad —teniendo cada comunidad su propio mundo circundante de vida en común—; el exhibir un “horizonte histórico” por ser no sólo el suelo fundante de construcciones científicas sino por absorber en su seno a través de un proceso constante de *sedimentación* las construcciones pasadas hasta integrarlas en su universalidad concreta; los cam-

---

<sup>49</sup> Kern, I., “The Three Ways to the Transcendental Phenomenological Reduction in the Philosophy of Edmund Husserl”, en: Elliston, F. & McCormick, P. (Eds.), *Husserl, Exposition and Appraisals*, Notre Dame/London: University of Notre Dame Press, 1977, pp. 126-149.

<sup>50</sup> *Hua VI*, p. 343.

<sup>51</sup> Walton, R., *op.cit.*, p. 140.

bios de validez, cuando en el mundo de la vida una percepción real se transforma en una aparente; otras características constantes, que afectan a las anteriores, son los fenómenos subjetivos de cinétesis por medio de los cuales cada cual experimenta el mundo desde su cuerpo en movimiento, sometido a sus posibilidades de “hacer”, de “moverse” o de quedar inmóvil, y que lo enfrentan a cambios de perspectivas de cercanía-lejanía. No se puede decir que estas características, añadidas a las mencionadas anteriormente (tiempo, espacio e intuiciones empíricas vividas), pertenecen sólo a un mundo de la vida mas no a otro. Sin embargo, la verdadera *estructura apriórica* del mundo de la vida parece consistir para Husserl en la *correlación universal entre la conciencia de mundo y el mundo*<sup>52</sup>.

En efecto, en esto consiste el fenómeno de la *intencionalidad* como engranaje esencial de la fenomenología husserliana. Nuestra conciencia, dirá Husserl siguiendo a Brentano, es siempre “conciencia de algo”, es decir, una correlación según la cual todo objeto adquiere un sentido para mí en la medida que él se da a través de actos y operaciones de mi conciencia. Se trata pues de la relación entre *cogito* y *cogitatum* o entre la *noesis* y el *noema*. Ahora bien, si la intencionalidad está operante en el mundo de la vida como su estructura apriórica esencial, ella sólo será tematizada por los análisis intencionales luego de una *reducción* distinta a la operada hasta este momento, que es la del mundo de las ciencias objetivas al mundo de la vida. Husserl nombra a este segundo momento: la *reducción trascendental* que nos conduce del mundo de la vida al terreno hasta ahora inexplorado de la experiencia trascendental<sup>53</sup>.

La envergadura de los análisis fenomenológicos llevados a cabo por Husserl en este campo, sin haber logrado sistematizarlos, nos obliga a dejar caer numerosos temas que permitirían vislumbrar los alcances del proyecto. Por otro lado, no todo está estudiado ni asequible. Cabe decir, sin embargo, que además de una fenomenología “estática” en la cual Husserl describe la correlación intencional como congelada en actos aislados, él dedicó importantes investigaciones en el segundo período de su producción a los análisis genético-constitutivos, en los que intenta describir el proceso de auto-constitución histórico-genética

---

<sup>52</sup> Cf. *Hua VI*, §§ 28-48 *passim*.

<sup>53</sup> *Ibid.*, §§ 41-50.



de la subjetividad trascendental misma y la vida de la conciencia como finalmente encarnada en un cuerpo propio e individualizada en una personalidad histórica concreta<sup>54</sup>.

Una primera estructura esencial de la experiencia trascendental, en el contexto de la fenomenología genética, es el tema de la intencionalidad, no solamente como una correlación triple entre: actos de conciencia (*noesis*), unidades de sentido (*noemas*) y objetos, sino como una *intencionalidad de horizonte*. Esto quiere decir que en ella cada objeto se nos puede aparecer desde distintos ángulos posibles determinados por su propia configuración, es decir, su horizonte interno, del mismo modo que cada objeto se nos da sobre un trasfondo de otros objetos, es decir, un horizonte externo, el que eventualmente puede pasar a primer plano, y que a su vez remite a trasfondos más lejanos hasta finalmente llegar al *mundo*, como horizonte de horizontes<sup>55</sup>. Una segunda estructura esencial de la experiencia trascendental, íntimamente ligada a la anterior es su *temporalidad*, o su carácter de un *curso* o flujo en el que las representaciones y vivencias se sintetizan en un *continuum*. Esta comprende dos niveles: un nivel temporal de conciencia primaria o latente que comporta una triple estructura unitaria de impresión originaria, retención y protención, es decir, presentación originaria de objetos actuales y despresentaciones paulatinas hacia el pasado y el futuro, y un segundo nivel temporal de conciencia secundaria que posee auténticos recuerdos y anticipaciones, que nos ilustran la primera estructura vivida primaria<sup>56</sup>. Lo más importante aquí, empero, es el fenómeno de *sedimentación* que la temporalidad permite explicar. Es efectivamente en virtud de ella que lo vivido se sedimenta y viene a incorporarse a un fondo de adquisiciones pasadas y de experiencias, que orientan las anticipaciones futuras<sup>57</sup>. Y cada cual tiene su propio estilo de anticiparse al futuro y orientarse en el presente de acuerdo a su vida pasada, a sus capacidades y disposiciones que ha ido haciendo suyas y transformando en sus propiedades que Husserl llama *habitualidades*. El análisis intencional de la experiencia intencional, por ende, nos remite a una *historia* pasada y a una *por hacer*. Por último, la tercera estructura esencial de la experiencia trascen-

---

<sup>54</sup> Rudolf Bernet, Iso Kern & Eduard Marbach, *Edmund Husserl, Darstellung seines Denkens*, Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 1989, p. 1 y caps. 7-10.

<sup>55</sup> *Hua VI*, p. 165.

<sup>56</sup> *Ibid.*, pp. 170-173.

<sup>57</sup> *Ibid.*, pp. 152 y 161.

dental es la *intersubjetividad*. En efecto, la sedimentación de sentido en cada curso de conciencia individual es impensable sin la presencia de otros. Aquí cabe, muy en general, distinguir hasta tres niveles de relación *intersubjetiva*: una primera, en la vida pulsional o impulsiva, pre-egológica y pre-intencional, por la cual Husserl afirma que, así como el presente de la impresión originaria no puede desligarse de sus retenciones y protenciones primitivas, previas a los recuerdos, del mismo modo el presente de la impresión originaria no puede desligarse del “ser con los otros”<sup>58</sup>. De este modo el yo de las habitualidades personales presupone una intencionalidad impulsiva (o pre-intencionalidad) que lo relaciona con los otros en una suerte de presente primigenio compartido a nivel del instinto, como en la relación madre-infante, en la relación sexual, etc. Un segundo nivel, es aquél en cuya descripción Husserl tuvo los problemas que lo llevaron a no publicar en alemán el texto de la quinta meditación cartesiana durante su vida y que suscitaron las acusaciones de “solipsista”. Aquí las experiencias y formaciones de sentido de cada cual convergen por medio de la endopatía, que es una experiencia intuitiva por la cual percibo otros cuerpos análogos al mío y los aprehendo como pertenecientes a otros yoes. Y un tercer nivel es aquél donde Husserl estudia los actos sociales en que las distintas experiencias trascendentales monadológicas se integran y constituyen unidades y “personalidades de grado superior”, familias, comunidades, naciones, estados, etc. Las personalidades de grado superior poseen también habitualidades *sociales* como sedimentación de actos sociales que permiten distinguir tipos culturales<sup>59</sup>. La objetividad de las ciencias, por otro lado, es fruto de la constitución de comunidades intersubjetivas de científicos.

Ahora bien, son las tres estructuras aprióricas esenciales de la experiencia trascendental: la intencionalidad de horizonte, la temporalidad y la intersubjetividad las que constituyen propiamente el concepto husserliano de *historicidad primordial* de la experiencia trascendental. Esta historicidad, que por lo que se ha observado, no tiene nada de una “historia de hechos”, en el sentido objetivo y natural, exhibe, a pesar del carácter cambiante y variable de los procesos trascendentales mismos en su función auto-constitutiva, su propia estructura *apriórica*

---

<sup>58</sup> *Hua XV*, pp. 597, 666, 670.

<sup>59</sup> Cf. Iribarne, J.V., *La intersubjetividad en Husserl: Bosquejo de una teoría*, Buenos Aires: Ediciones Carlos Lohlé, I, 1987, pp. 57-122.

esencial e invariable que consiste en: “el movimiento de institución, sedimentación, reactivación y transformación de sentidos”<sup>60</sup>. “Este —dice Husserl— es el *a priori* histórico concreto que abarca todo ente en el devenir y ser devenido histórico o en su ser esencial como tradición y formador de ésta”<sup>61</sup>. De este modo se comprende cómo, desde la perspectiva de la fenomenología, la historia de los hombres y la historia de la ciencia hallan su condición de posibilidad en la historicidad primordial de la experiencia trascendental.

#### §4. Paradojas del discurso fenomenológico trascendental

El discurso trascendental y su pretensión fundacional suscitan algunos problemas a los que me referiré brevemente:

1. El primero concierne el estatuto mismo del “discurso” trascendental. En efecto, si *todo discurso racional* cotidiano, científico e incluso el más formal, objetivo y exacto, hunde sus raíces en la experiencia trascendental subjetivo-relativa, histórica, vital, intersubjetiva, temporal, intencional, de horizonte y es, por ende, parcial y corregible *ad infinitum*, si, además, por las razones mencionadas, jamás podrá abarcar el límite ideal de la totalidad, quedando ésta como Idea en sentido kantiano, siempre diferida, cabe preguntarse por el estatuto del discurso fenomenológico mismo. Husserl da innumerables veces a entender que el mismo discurso filosófico revela el carácter de los discursos de la actitud natural que él describe: está llevado por un interés (distinto del natural), está precedido por sedimentaciones históricas, se ve transmitido por el lenguaje y sistemas lingüísticos intersubjetivamente constituidos; se halla igualmente enraizado en experiencias pre-predicativas no plenamente transparentes a sí mismas; y se despliega igualmente en un proceso temporal de aproximación parcial y relativa a su objeto, a la sazón: la experiencia trascendental como tal, que está en la base de todo discurso con sentido y con pretensiones de validez objetiva. Sólo cabe comentar que Husserl, por un lado, ha abierto aquí la posibilidad de entender el discurso científico con otros criterios que aquellos consagrados por la ciencia natural. Por otro lado, su carácter fundacional sigue estando asegurado por el hecho que todo discurso sería indesligable

---

<sup>60</sup> Walton, R., *o.c.*, p. 141.

<sup>61</sup> *Hua VI*, p. 74.

de la experiencia trascendental misma.

2. El segundo problema involucra el sentido correcto de la reducción para evitar el peligro de “objetivar” las experiencias trascendentales primordiales a través de la reflexión fenomenológica y caer bajo las objeciones de los lenguajes privados. Cabe señalar que Husserl dedicó mucho esfuerzo a este problema frente al cual la estrategia más cómoda significó, en el pasado, simplemente eliminarlo como tal, o ignorarlo. Pone en claro, por ende, que todo discurso reflexivo está necesariamente atravesado por la temporalidad, de tal modo que lo reflexionado (la experiencia trascendental misma) está siempre temporalmente diferida respecto de la actividad reflexionante (la precede siempre). Esta *diferencia* antecede siempre a la *identidad* (que no puede ser sino reconstruida) entre: el yo reflexionado y la actividad reflexionante, por lo que toda claridad se ve precedida de opacidad. A pesar de ello, Husserl continúa pretendiendo la “absolutes” de la experiencia trascendental, en la medida que no hay instancia más primitiva ni criterio “anterior”, y su “universalidad”, pues alcanza toda la vida funcional de la subjetividad, actuando anónimamente en toda ciencia y en todo discurso con sentido.

3. El último problema consiste en la paradoja del historicismo que surge cuando el análisis intencional descubre como estructura *apriórica* de la conciencia precisamente a la *historicidad*. Esta paradoja consiste en sostener: (a) que todo lenguaje es relativo, histórico, etc., “salvo” el fenomenológico que precisamente descubre entre otras estructuras “a-históricas” aquella de la “historicidad”; o, (b) las estructuras “aprióricas” de la subjetividad trascendental son tan históricas como el lenguaje fenomenológico que las describe, entonces se auto-anula. Quizás la respuesta la tenía Husserl más clara, aunque no la formulara como tal. Lo cierto es que su argumento contra el historicismo escéptico en *Filosofía como ciencia estricta* sigue siendo válido: cualquier historicismo *generalizado* se auto-anula como teoría. La búsqueda de las ciencias y de la filosofía es hacia verdades universales y de cierta estabilidad. Quizás la conjunción entre la fenomenología trascendental y el historicismo *limitado* lleve a un auto-control mutuo entre ambos aspectos que satisfagan tanto la vocación racional del hombre contemporáneo como su vigilancia respecto de los prejuicios sedimentados<sup>62</sup>.

---

<sup>62</sup> Carr, D., *o.c.*, pp. 227-246.