XIII Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2019.

Determinismo y comunidades epistémicas: un sinónimo de restricciones gnoseológicas.

Julio Francisco Villarreal.

Cita:

Julio Francisco Villarreal (2019). *Determinismo y comunidades epistémicas: un sinónimo de restricciones gnoseológicas. XIII Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: https://www.aacademica.org/000-023/16

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto*. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: https://www.aacademica.org*.

El valor de la alteridad en Rorty como recurso metodológico: una carta de ruta para evadirse de las comunidades epistémicas

Julio Francisco Villarreal

Eje de Trabajo: Filosofía, Teoría, Epistemología, Metodología

Mesa 4: **Metodología de la investigación sociologica y epistemología**

Universidad de Buenos Aires

j.f.villarrealg@gmail.com

Resumen:

La presente ponencia propenderá a indagar sobre los costos de oportunidad gnoseológicos que suponen los condicionamientos culturales, simbólicos e incluso políticos que el formarse parte de una comunidad epistémica puede suponer. El presente trabajo argüirá que, dado que las comunidades epistémicas son por definición una entidad que siempre habrá de regir la labor científica, las restricciones metodológicas y científicas para la creación de nuevos paradigmas, ideas reguladoras de la razón y de ciertos campos de estudio se encontrarán inexorablemente presentes. Sin embargo, este trabajo sostendrá que en la medida de que las comunidades epistémicas sean más democráticas y permeables al ideal regulativo de la alteridad, las mentadas restricciones gnoseológicas podrán ser amalgamadas considerablemente.

Palabras clave: comunidades epistémicas; paradigmas; alteridad.

Sobre el paradigma y las comunidades epistémicas causas y limitaciones a la representación de los mismos.

Entendiendo por discurso "todo aquello que puede sostenerse, […siendo tal discurso] el sistema de valores que determina qué se puede decir y cómo […puesto que] se trata de una praxis regulada y de una instancia que produce conocimiento" (Baberowski, 2005, 196-197), es razonable sostener que la prédica de cada corriente de pensamiento no debería de haberse extendido más allá de la pervivencia de sus apologistas. Ello al menos en tanto se adoptara una tesitura eminentemente historicista, de conformidad a la cual todo período histórico se determina por la vigencia de un conjunto de ideas, concluyendo estas últimas conjuntamente al ciclo que les diera homogeneidad o identidad.

Sin embargo, en un universo de posibilidades heurísticas más amplio, podría sostenerse que la vigencia de una o un conjunto de ideas no necesariamente depende de los postulados explícitamente pregonados por una corriente de pensamiento. Por el contrario, en muchos supuestos, es el conjunto de premisas implícitas o subyacentes a un esquema de representación de la realidad el que supone una descripción más densa de los valores y presupuestos teóricos del mismo:

> la comprensión relativa a cómo los científicos vinculan las observaciones a las categorías lingüísticas no puede reducirse a reglas explícitas, sino que debe considerarse como el resultado tácito de su capacitación y de la "gestalt" que desarrollaron a través de ese proceso.
>
> (…) considerando el intento exitoso de Galileo de legitimar el telescopio como un productor de evidencia que contradice la cosmología tradicional aristotélica, Feyerabend argumentó que la aceptación de estas observaciones no estaba arraigada en la capacidad de Galileo para presentar una descripción detallada del Formación de imágenes del telescopio a través de la refracción de los rayos de luz. Más bien, Galileo presentó un "paquete filosófico" alternativo (y una nueva noción de evidencia) y encontró una nueva audiencia para él. En resumen, uno tenía que estar dispuesto a aceptar un conocimiento tácito específico (la "manera de ver" de Galileo) para confiar en su instrumento y observación (Biagioli, 1995, 69)

Ciertamente, no existe una definición unívoca en virtud de la cual entender categóricamente que ha de seguirse por un tal "conocimiento tácito". Ello incluso cuando el mismo, según no pocos

epistemólogos de relevante jerarquía científica, abarcase la totalidad de la cognición posible:

> Si bien el conocimiento tácito se puede poseer por sí mismo, el conocimiento explícito debe basarse en ser comprendido y aplicado tácitamente. Por lo tanto, todo conocimiento o bien es tácito o bien está enraizado en el conocimiento tácito (Polanyi, 1969, 144)

Ciertamente, y en parte debido a la dispersión y pluralidad del universo de definiciones ya mentado, explicar de modo totalizante, en términos simples y asequibles, qué entender por tal "conocimiento implícito" pareciera ser no solo gnoseológicamente poco practicable, sino heurísticamente desaconsejable. Ello, claro está, desde que se estaría dejando atrás la rica tradición interpretativa que se ejercitara, por parte de un número considerable de epistemólogos, a un tal efecto. A la luz de tal consideración, tal vez resulte provechoso abocarse al estudio de tal concepto a partir de una premisa ya referida precedentemente.

En este sentido, es por demás conducente retomar la idea de "gestalt" a la que, tal y como Polanyi mencionara, hiciera otrora referencia Kuhn. De conformidad a la misma, es psicológicamente impracticable lograr la comprensión de un universo de significaciones determinado si el mismo es contemplado o analizado exclusivamente por medio de un esquema conceptual ajeno al mismo. Ello desde que, de conformidad a tal teoría gestáltica, la posibilidad de avizorar la racionalidad inmanente a un paradigma opuesto se manifestará, únicamente, si se hubiese formado parte o se hubiese contribuido al desarrollo de éste. Acaece que, en definitiva, en virtud de la pertenencia del sujeto a un paradigma u a otro, tal sujeto determinará la validez de una o una serie de interpretaciones de un acontecimiento frente a terceros. Tales interpretaciones, naturalmente, serán conducentes a la propia legitimidad del paradigma cuya exégesis sostienen y de la que, a su vez, se constituyen.

En este punto es conducente señalar que, también como consecuencia de la mentada tesis gestáltica, si el sujeto de conocimiento se encontrara "radicalmente" inserto en un tal paradigma, la propia concurrencia de terceras interpretaciones (tributarias, evidentemente, a terceros paradigmas) no podrían ser siquiera contrastada con la propia, desde que, en definitiva, las mismas no podrían ser -incluso- concebidas. Acaece que la propia ontología o existencia de un hecho como elemento estructurante de una teoría dependerá, en última instancia, de la propia preexistencia, al mismo, de un tal paradigma.

En este sentido ha de decirse que la posibilidad de entender de modo sustancialmente disímil al universo empírico -ya sea el mismo material o inmaterial- no obedece a una volición

expresa respecto a cómo abocarse a la investigación científica. Incluso si se adaptasen tesituras similares respecto a las relaciones de causalidad entre diversos eventos de una tal realidad empírica, o si se entendiera de modo análogo cómo evaluar la evidencia de tal realidad, parece razonable sostener que, en muchos supuestos, podrían concebirse paradigmas científicos radicalmente distintos -e incluso opuestos- a partir de causas extrañas a la propia volición del investigador o, en última instancia, de la comunidad epistémica de la cual el mismo forma parte.

Ciertamente, es plausible identificar una extensa pluralidad de razones que pueden, por su propia potencia, incidir en la diversa representación de paradigmas. Los adelantos o nuevos desarrollos técnicos serían una de las mentadas, tal y como sostuviera Kuhn. En este sentido, el filósofo Cely refiere el caso del reemplazo del paradigma miasmático por el microbiano. Tal sustitución no se operaría merced a un desigual modo de entender o encausar los resultados de la evidencia o la investigación teórica sino, por el contrario, al mayormente -sino exclusivo- legado de mejoras tecnológicas:

> Hipócrates formula la teoría miasmática, la cual relaciona las enfermedades con distintos factores físicos de la naturaleza. Atribuye a los miasmas, sustancias orgánicas en descomposición, lograr corromper los humores internos de los seres vivos y, por lo tanto, la pérdida del equilibrio salúbrico. Con Hipócrates se rechaza por primera vez en la historia de la humanidad la explicación telúrica supersticiosa y se generan las bases de la Microbiología Médica. Ya no son los dioses los agentes patógenos, sino los microorganismos, pero entendidos como elementos en descomposición que logran descomponer también a sus víctimas.
>
> Pero es muy tardíamente, en el año 1675, cuando el holandés Anton van Leeuwenhokc utiliza lentes de aumento para observar la materia orgánica. Así pues, al inventarse el microscopio se rechaza la teoría hipocrática de los miasmas como la fuente corruptora de la salud humana, y el rezago de la teoría de Parménides sobre la generación espontánea de la materia orgánica asociada al concepto patológico de Hipócrates (Cely, 1995, 274)

Por otro lado, consideraciones incluso de carácter estéticas, políticas o, en general, sociohistóricas pueden ser tanto o más relevantes que la propia voluntad de conocimiento del cientista (y de como se estructura la misma en la propia praxis teórica), incluso para aquellas disciplinas del conocimiento de carácter estrictamente técnico. En este punto, es por demás interesante el estudio historiográfico que realiza López Cerezo sobre el éxito de la prédica de Semmelweis respecto a los riesgos microbianos en el hospital moderno:

> La práctica clínica de Semmelweis no era suficiente para persuadir a la comunidad científica y consolidar sus puntos de vista en etiología y profilaxis; del mismo modo que no era suficiente la conjetura teórica de Henle para producir el cambio en la actividad médica. Uno carecía de una teoría explicativa que diera

> cuenta de la naturaleza de la "materia cadavérica" o "materia pútrida", y de la relación causal de ésta con la fiebre puerperal, y otro carecía de la evidencia empírica y práctica clínica sobre la relación entre gérmenes y enfermedades. Y en ambos casos se trataba de propuestas muy por delante de su tiempo, en el sentido de que ambos carecían del contexto social apropiado para inducir la necesaria reorganización de la profesión médica. La persona que integró esos aspectos, práctica y teoría, haciendo posible la aparición de la medicina antiséptica, fue Louis Pasteur. Pasteur sí tuvo la habilidad profesional que le faltó a Semmelweis y trabajó en un contexto social especialmente propicio: la Francia que sale derrotada de la guerra de 1870, la Europa donde medran los ideales de la regeneración del hombre y el movimiento higienista (López Cerezo, 2008, 67)

Lo que aquí se busca sostener, en definitiva, es que, por lo general, la causación de los cambios de los paradigmas no provienen del seno de los grupos o corporaciones científicas que iniciáticamente promovieran los mismos, sino de la propia alteridad a los mismos. Y, en aquellos supuestos en los que tales cambios provinieran de la propia comunidad que representa o sobre la que se estructuran tales paradigmas, por lo general los mismos serán concebidos o promovidos por individuos o grupos que se encuentran en la periferia científica, social y comunitaria de los mismos. Tal y como sostiene el propio Kuhn,

> En cambio, el nuevo paradigma o un indicio suficiente para permitir una articulación posterior, surge repentinamente, a veces en medio de la noche, en la mente de un hombre sumergido profundamente en la crisis. Lo que es la naturaleza de esta etapa final —cómo inventa un individuo (o descubre que ha inventado) un modo nuevo de ordenar datos totalmente reunidos ya—, deberá permanecer inescrutable aquí y es posible que ese estado sea permanente. Sobre ese punto, señalemos aquí sólo una cosa. Casi siempre, los hombres que realizan esos inventos fundamentales de un nuevo paradigma han sido muy jóvenes o muy noveles en el campo cuyo paradigma cambian. Y quizá no fuera necesario expresar explícitamente este punto, ya que, evidentemente, se trata de hombres que, al no estar comprometidos con las reglas tradicionales de la ciencia normal debido a que tienen poca práctica anterior, tienen muchas probabilidades de ver que esas reglas no definen ya un juego que pueda continuar adelante y de concebir otro conjunto que pueda reemplazarlas (Kuhn, 2006, 146-147)

Pareciera ser ciertamente contraintuitiva la generalización que, en el punto, sostiene

Kuhn. Dada la complejidad inmanente a toda ciencia o disciplina, bien podría esperarse que, en definitiva, aquellos que hayan discurrido por la metodología y la analítica de un determinado campo de conocimiento dado habrán de ser aquellos que puedan contar con los instrumentos simbólicos, teóricos o técnicos necesarios a los efectos de cuestionar una práctica o usanza que ya conocen. Tal proposición no constituye, ciertamente, una novedad ni en la filosofía ni en la sociología del conocimiento. En efecto, desde hace siglos ya, Pierce sostendría que todo conocimiento no solo puede ser explicado merced a, sino que forzosamente presupone, una profusa experiencia sobre el mismo. Acaece que en tanto que

> la cultura sea más que el conjunto de las pesquisas científicas, [siendo por el contrario] la propia investigación. [Tal cultura] no supone únicamente problemas, técnicas y hallazgos actualmente existentes que sean culturalmente específicos, sino que, por el contrario, también comprende modos de percibir y conceptualizar la realidad, las formas de inferir y pensar por analogía, y los estándares y precedentes para juzgar y evaluar que se utilizan actualmente en el curso de una investigación (Barnes & Edge, 1982, 10),

desafiar los hallazgos, presupuestos e inferencias últimas de una disciplina y paradigma requerirá, necesariamente, cuestionar el conjunto de premisas conductuales, simbólicas y culturales sobre las cuales el propio científico habrá de haber desarrollado su trabajo. En este sentido, en virtud de los parágrafos precedentes, uno podría sostener que el objeto de un tal cuestionamiento pareciera ser obvio: al margen de los propios contenidos -en tanto materia de conocimiento- articulados por el teórico debería también discutirse la misma validez del mentado conocimiento implícito. Ello en la medida de que tal marco también determina el universo de posibilidades gnoseológicas del cual, al menos a priori, el teórico tiene una relación de dependencia en la medida de que revista tal condición de saberse científico.

Sin embargo, y tal y como se sostuvo, el conjunto de premisas que habrán de ser objetadas por el teórico a los efectos de conformar una doctrina contestataria a la dominante deberá trascender un esquema conformado por elementos meramente gnoseológicos. Aquí intervendrán no solo los propios hallazgos e incluso las ideas reguladoras de valor del propio teórico, sino, en definitiva, aquellas sobre las que se conforma la propia condición de ser el mismo un hombre de ciencia. De modo más explícito: a los efectos de poder cuestionarse el conjunto de las ideas dominantes para una disciplina dada, el científico no solo debe de indagarse sobre cuáles son los dogmas, ideas

innatas al mismo o incluso los mismísimos presupuestos que determinan la pertenencia a una comunidad científica, sino, en última instancia, **habrá de deber preguntarse sobre la validez de las efectivas posibilidades de poder conscientemente entender que la relevancia de sus hallazgos o descubrimientos dependen, en última instancia, de su pertenencia a tal comunidad.**

Tal y como se refiriera: en la medida de que existan restricciones ya sea de carácter gnoseológico (verbigracia, el mentado "conocimiento implícito") o piscológico (el ya explicado esquema "gestalt") para abandonar un paradigma, aquellos que formen parte del mismo habrán de afrontar severos costos de oportunidad al momento de deber cuestionar sus fundamentos. De este modo, y en virtud de conformar un sistema de premios y castigos, todo paradigma llevará ínsita, dentro de si, una cierta "disciplina", cuyo cuestionamiento resultará ser manifiestamente pervasivo para aquellos que requieran del reconocimiento o aceptación de una comunidad a la hora de poder conformarse como tributarios de las condiciones -socialmente valoradas de modo positivo-que explican la pertenencia a la misma.

En este punto, es insoslayable una reflexión: si la fenomenología de la labor o praxis científica, desde su propia génesis, ha sido inmanentemente contestataria a toda práctica o ardid normalizador o bien verticalista[1], ¿cómo puede entenderse que, frente a una fenomenología tan autoritaria como aquella que castiga todo afán o espíritu heterodoxo o -mejor aún- revolucionario (respecto a las tesis mayoritarias), no se haya hecho presente, de modo regular y continuo, en la historia de las ciencias, un decálogo de jacobinos epistemológicos? Una primera respuesta podría ser, ciertamente, de naturaleza circular: todo autoritarismo (y la cercenación de las voces disidentes al mismo) se explica a partir de las poderosas fuerzas que un opresor puede disponer. En este sentido, en tanto la comunidad epistémica sea susceptible de punir severamente todo hálito redentista, no sería inteligente o provechoso tributar al mismo. Sin embargo, una segunda respuesta, en tanto más heurísticamente conducente, requeriría prescindir de tal elipsis. La mentada "disciplina" en tanto (parafraseando a Kafka) "guardiana de la ley" no supondría la presencia de un corpulento conserje frente a los pórticos de tal comunidad, sino de un conjunto de convicciones y certezas -antes que colectiva o comunitarias, eminentemente

[1] En su Lectio Magistralis en el Seminario Internacional de Guerras Nucleares y Emergencias Planetarias (Erice, República Italiana, agosto de 2011), el Dr. La Russa, antaño Ministro de Defensa de la República Italiana, sostendría que en virtud, justamente, de un tal carácter pretendidamente contestatario a las estructuras sociales y gnoseológicas hegemónicas, la ciencia fue sistemáticamente perseguida: "Desde la época de Galileo Galilei, las teorías más innovadoras y revolucionarias han sido rechazadas con temor, y los científicos han sido procesados y condenados por la cultura dominante de la época." (La Russa, 2012, 411)

personales- que subyacen tanto al espíritu trascendente como a la praxis diaria de cada investigador. Tal y como sostuviera Kuhn, la ciencia debe ser entendida, primera y primigeniamente, como "la posesión común de los practicantes de cierta disciplina" (1962, 182-187), por lo cual suponer que la misma se conforma a partir de una retórica estructuralista entre un colectivo déspota y una minoría oprimida supondría formular un juicio eminentemente inexacto.

En efecto, cada uno de los integrantes de una comunidad epistémica, en virtud del propio iter que explica su pertenencia a la misma, podría ser entendido como uno de los mentados "guardianes epistemológicos". Es en virtud de tal razón que Foucault entendería que la noción de "disciplina" sería más conducente que aquellas otras como las "tradiciones" o las "ideologías" a la hora de dar cuenta de los propios alcances -pero por sobre todas las cosas limitaciones- que la tradición, las costumbres y, por último, la praxis política o, en este caso científica, podría suponer para un individuo dado. La condiciones de posibilidad de la "soberanía del sujeto" no vendrían dadas, por lo tanto, por un referente simbólico ajeno a la construcción del mismo en cuanto científico, sino por los propios condicionamientos psicológicos y conductistas que cada uno de tales científicos, en gran medida de modo inconsciente, se impondría a si mismo. La mentada condición "inconsciente" que la adscripción a un paradigma supone constituye una propiedad tan ínsitamente ligada a este último que la misma devendrá en evidente únicamente cuando el propio paradigma sea, en su totalidad, cuestionado.

Es en este punto en el que deviene en conducente volverse sobre lo referido precedentemente: a los efectos de poder cuestionarse el conjunto de las ideas dominantes para una disciplina dada, no solo debe de indagarse sobre los presupuestos que determinan la pertenencia a una comunidad científica, sino, en última instancia, sobre las condiciones de posibilidad de que el carácter atinente, conducente o, en última instancia, científico -o al menos cientificista- del hecho de que un aporte teórico determinado no dependa, exclusiva y excluyentemente, del esquema, eminentemente conservador, que el serse -y saberse parte de- una comunidad epistémica dada supone.

Ciertamente, y para epistemologías como las de Kuhn, la sugerencia inmediatamente precedente no supone, ni como incógnita, ni como respuesta a la misma, innovación alguna: a los efectos evadir un tal esquema reaccionario y continuista como el que pudiera suscribir una comunidad epistémica que abrazara la fe de un paradigma determinado, bastaría, simplemente, con una revolución científica. Merced a la misma se

eliminarían de plano las continuidades y las adscripciones genéricas y cuasi dogmáticas al mismo. En este sentido, la revolución científica, cual manifestación que se encontraría en las antípodas de la "ciencia normal" no debe ser entendida como un evento o regularidad disvaliosa. Por el contrario, la misma es, eminentemente, positiva tanto para la ciencia y las ideas que por medio de la misma pueden profesarse. En efecto, entre una tal "ciencia normal" y una revolución científica se constituye la "tensión esencial" a la que aludirá Kuhn. Tal tensión, en lugar de ser un óbice o impedimento al desarrollo continuo e ininterrumpido de la ciencia, es la que, en última instancia, promueve su progreso, desde que, por su propia condición, conmina a aquellos que comulgan, desde una posición eminentemente conservadora, a deber dar cuenta de las razones en virtud de las cuales un conjunto de ideas emergentes deberían continuar permaneciendo en la periferia de la comunidad científica. En este sentido, no puede pasarse por alto el hecho de que, en definitiva, más temprano o más tarde posiciones en las antípodas deberán, merced a la mentada "tensión esencial", enfrentarse. Tal es la condición en virtud de la cual el hecho de que, en un punto dado, coexista una comunidad conservadora y una tercera llamada a desafiar a las ideas que la primera abraza, es, per se, un hecho eminentemente positivo.

Ello desde que la propia comunidad epistémica que halla en su pertenencia a un paradigma dado los reaseguros que necesita para mantener su vigencia habrá de defender no solo los cuestionamientos particulares que eventualmente el nuevo grupo pueda formular, sino la totalidad de la estructura o paradigma al cual pertenece. Uno podría sostener, por lo tanto, que en un supuesto como el mentado, el conjunto de ideas reguladoras de la razón de ambos contrincantes se encontrará, en definitiva, sometido, por vez primera, a una falta de seguridad gnoseológica, y que, como consecuencia de ello, los mentados contrincantes se verán obligados, en virtud de tal condición, a abandonar los resguardos metodológicos que la pertenencia a un paradigma dado, per se, podía implicar, manifestándose un proceso de conformidad al cual

> A medida que la escuela [o paradigma] se hace institucionalmente más visible (de manera análoga a lo que en una comunidad religiosa supone de evolucionar de la secta a la denominación), el número de sus miembros se mantiene en crecimiento. Sus ideas centrales (teorías, métodos y técnicas) se popularizan y ya no dependen de que el fundador las transmita de manera directa a los nuevos discípulos. La idiosincrasia de la escuela se normaliza y sus ideas se convierten en parte de las concepciones corrientes de la disciplina (…) Con el tiempo, y con un mayor número de miembros, forzosamente más heterogéneo, los presupuestos de la

escuela se debilitan, se diluyen, se trivializan o se cuestionan. (King, 2009, 10)

De conformidad a tal tesitura, los pregoneros de paradigmas opuestos se trenzarían en una querella cuyo proceso supondría etapas tales como la visibilidad, evolución y finalmente "normalización" del conjunto de premisas de ambos esquemas, en un debate en el cual tal "normalización" supondría que uno de los mentados perimiría mientras el segundo se impondría. En este sentido, la rederida tensión entre diversos modos de ver o comprender el mundo no debería suponer problema alguno. Por el contrario, y merced a la aludida diversidad de tesituras, las virtudes de ambos paradigmas podrían ser contrastadas libremente, lográndose, gracias a los usos de una razón instrumental, el desplazamiento de un constructo conceptual inexacto o desacertado en función de las virtudes de aquel que suponga la factibilidad o potencialidad para resolver de modo más eficiente o sencillo los problemas o que una ciencia determinada suponga. Pero aquí el problema radica en el hecho de que una tal expectativa no solo puede ser obtusamente optimista sino, incluso, profundamente irreal teniendo en cuenta las condiciones materiales que subyacen a un tal cambio. Sucede que, en definitiva,

> Si los científicos deben tener un paradigma para no inmovilizarse ante la incertidumbre, y si la ciencia normal es un asunto de extender la aplicación de las casillas conceptuales de los paradigmas aceptados en lugar de retarlos, el cambio de casillas no puede llegar fácilmente [Por lo cual] Los paradigmas requieren ser defendidos, muchas veces a un precio muy alto, y las novedades suprimidas; así, una vez que un problema sea aparente se requerirá de una batalla (Packer, 2013, 35).

Tal y como sostuviese en breves líneas Max Planck,

> una nueva verdad cientifica no es usualmente presentada en una forma tal que convenza a sus opositores; mas bien ellos desaparecen gradualmente, y la nueva generación se familariza con la verdad desde el comienzo (citado en Richards, 1987, 79)

En pocas palabras, se requieren condiciones de extrema excepcionalidad a los efectos de que se logre operar el mentado desplazamiento de un paradigma por el opuesto. Tal y como se suscribiera, en tanto el propio científico deba su propia condición de ser al conjunto de valores y premisas que un esquema dado de representación del mundo suponga, el rechazo de un tal paradigma merced a la mera concurrencia de una anomalía "....implicaría el rechazo de la ciencia

misma, y la investigación sería imposible a partir de ese momento...” (Richards, 1987, 79). Es en virtud de tal consideración que, tal y como se sostuviera, el dominio o reinado de un paradigma no se ejerce o debe a una distribución de fuerzas que conminan, de modo ajeno y verticalista, a que una determinada comunidad epistémica las siga. Por el contrario, como se sugiriera, cada uno de los científicos, en tanto componentes de la misma, constituye el primer y más sólido baluarte de tales fuerzas. El propio cuestionamiento a los fundamentos gnoseológicos sobre los que se instituye un paradigma determinado importaría, en definitiva, cuestionar la propia odontología del ser científico y de su ciencia.

En definitiva, a los efectos de lograrse dejar atrás una etapa tan eminentemente conservadora como aquella que supone ser la que la “ciencia normal” comporta, no debe de modificarse el propio material cognoscitivo o científico que, en última instancia, constituye un tal paradigma. Ello no solo por el hecho de que tal acto supondría un proceder inconsistente con la propia tradición e historicidad del conocimiento que explica a un paradigma dado sino porque, en virtud de tal consideración y en última instancia, el costo de oportunidad de intentar cambiar un paradigma a partir de las propias condiciones materiales del interior del mismo podría ser no solo una tarea hercúlea sino, incluso, inverosímil. Ello en tanto es innato al propio paradigma la potencialidad de poder evitar tal percance:

> la ciencia normal es funcional no solo porque permite corregir el error de un logro original; asegura que la capacidad de resiliencia del paradigma se pruebe al máximo, y que el mismo no se desmorone al encuentro de la primera anomalía aparente o el primer cambio de moda. Tal ciencia normal regula y estructura el examen sistemático del campo de estudio que abarca (en oposición a lo que ocurre en la fase pre-paradigmática, donde el trabajo no es sistemático, no está estructurado y es en gran medida ineficaz) (Hoyrup, 2000, 306)

A los efectos de modificar un paradigma dado aquello que debería ser objeto de reconsideración, por lo tanto, no debería ser, como se sostuviera, el propio material cognoscitivo, sino las propias condiciones sociales y culturales de producción del mismo. En otras palabras: existirían buenas razones para sostener que no es el propio material teórico en virtud del cual es posible comenzar a debatirse la validez o verosimilitudd de un paradigma, sino las circunstancias en virtud de las cuales un tal material se conforma, comparte y consolida en tanto referencia obligada para una comunidad de conocimiento dada. Ello se debe al hecho de que, como se mencionara, la producción y colectivización del conocimiento, en tanto refracción de un esquema gestáltico es, antes que un proceso lógico-deductivo, una construcción piscológica determinada por -en términos

de Bourdieu- un habitus dado.

Aquí no se sostiene, por lo tanto, que el material cognoscitivo sea inmanentemente irrelevante a la hora de contrastar los predicados de un paradigma con el de una realidad sensible dada, sino que, en definitiva, tal contrastación no podría ser sino inconducente en tanto se practique a partir del propio ethos de uno de tales esquemas en particular. En tanto tal examen se realice desde el propio seno de uno de tales esquemas de referencia, los criterios de contrastación, validez y el carácter de verdad de los mismos no podrán ser sino circulares, lo cual supone ser un supuesto absolutamente réprobo en tanto la reflexión científica abierta e incondicionada suponga ser un valor inmanente. En tal sentido, para discípulos de Kuhn como Richards el conocimiento, en cuanto material cognoscitivo podría llegar a ser absolutamente intrascendente en tanto se lo coteje, incluso, con condicionamientos psicológicos de carácter emocional:

> Para Kuhn el cambio de gestalt es fundamentalmente un proceso psicológico no-racional; ningún argumento estrictamente lógico puede explicar el cambio ni, finalmente, defender un paradigma de otro. Esto no quiere decir, por supuesto, que los argumentos lógicos no tengan que ver en el asunto, sino más bien que la crisis revolucionaria ventila una variedad de estándares fundamentales y suposiciones metafísicas que pueden ser resueltos-en el momento de la crisis en todo caso-únicamente en términos de un juicio intuitivo (Richards, 1987, 79)

La evasión de un universo simbólico a partir de una intuición no se debe, por lo tanto, a una suerte de pulsión por lo incondicionado, abstracto o aún no representado: por el contrario, la misma pareciera ser la única salida plausible en un universo en el cual las propias tradiciones pasadas, sobre las que se constituyó el propio semblante y la razón de ser del científico. El recurso a una metafísica por fuera de lo cognoscente no se explica, por lo tanto, a partir de una volición en tal sentido, sino que obedece al hecho, llano y liso, de que a extramuros de lo que se representa como autoevidente o innato no hay sino vacuidad simbólica. El hecho de que los propios criterios de contrastación entre paradigmas sean inexistentes, siendo por lo tanto inconmensurables los mismos es, entonces, la manifestación primera de la necesidad de apelar a la mentada intuición como presupuesto para escapar de una carestía cuasi radical de elementos objetivos (en tanto producto de o emergentes al propio paradigma) en virtud de la cual lograr practicar una crítica a las propias certidumbres. La existencia, por ende, de tales paradigmas -en tanto esquemas inherentemente remisos a dar cuenta de los fundamentos lógicos, simbólicos, culturales que los explican- es, en definitiva, disvaliosa.

Si se parte del presupuesto de que como implicancia de estarse constituido exclusivamente

por una tradición del conocimiento que reivindica para si el título de ser excluyente respecto a terceras, no pudiéndose concebir como razonable a estas últimas, la adscripción a un paradigma opuesto o disímil, la reflexión y una eventual toma de posición en un punto arquimediano entre tales paradigmas -incluso aquella de carácter moderador o conciliatorio- deviene en impracticable o imposible.

Frente a tal caso debe serse pragmático y abandonar, definitivamente, cualquier adscripción a un esquema que diriga a aquel legatario del mismo a tal desenlace. El debate entre los aplogistas de ambos tipos de modelos debería de trascender un sistema tan cerrado e impermeable a la alteridad como el mentado, para lograr acercarse a la otredad desde una posición similar a aquella que reivindicara Rorty, quien, tal y como sintetiza magistralmente Fernández,

> defiende la conclusión de que si abandonamos la teoría del conocimiento que establece una relación isomórfica entre una realidad 'objetiva' y una mente que 'refleja' fielmente 'lo que hay', entonces la noción de verdad resultante será la más apta para una sociedad democrática; no se trataría de una verdad obtenida mediante la reflexión filosófica, ni del conjunto de las verdades científicas, sino el producto de 'un encuentro libre y abierto de opiniones' (1999, 72)

Subyace a la posibilidad material de lograrse un tal encuentro libre el hecho de que, para Rorty, no exista tal cosa como una "representación privilegiada" de la realidad. Es por ello que para el filósofo estadounidense, por sobre los criterios de consistencia y validación que un paradigma social o científico puede ofrecer, debería de apelarse a una praxis cultural y a un sistema cognoscitivo amplio, tolerante y, especialmente, distante a toda expresión de un tipo único de verdad -aquella que, como se refiriera, reclama para si un paradigma dado-. En este sentido, a la tesis relativa a la inconmensurabilidad de los paradigmas debe de oponerse un conjunto de ideas reguladoras de la razón en virtud de las cuales, según Rorty, los diferendos pueden ser sometidos a una suerte de presupuesto epistémico común, el cual no depende de la prexistencia de un conocimiento expreso -o incluso tácito- determinado, sino de una práctica constructivista transversal a tales paradigmas.

Conclusión:

El atractivo que la prosa de Rorty le ofrece a aquellos que hubiesen adoptado un sistema de división de aguas como aquel que el sistema de paradigmas de Kuhn ofreciera es por demás preclaro: la denuncia de Rorty respecto a esquemas como los mentados

objeta el hecho de que, independientemente de la voluntad de actuarse en un tal sentido, tanto el mundano como el cientista que abrazaran distintos paradigmas nunca podrán compartir -o eventualmente siquiera entender- una idea o tesitura determinada en la medida de que esta última corresponda a un tercer paradigma. Ello en tanto la misma no sería sino una refracción del conjunto de premisas que dictan paradigmas opuestos, y que constituyen a quienes los formulan a partir de una tradición de ideas. El problema radica, justamente, en el hecho de que nuestra capacidad de conocer y asumir como razonable o plausible el punto de vista ajeno, aquel sobre el que se instituye la alteridad dependerá, en pocas palabras, de nuestra posibilidad de haber aceptado la posibilidad material de la existencia del mismo. En tanto el acercarse a una tal alteridad provenga de un esquema cerrado como aquel sobre el que se instituyen los paradigmas de referencia, una tal posibilidad será ficcional. El telos subyacente a la propuesta de Rorty no se dirige, por lo tanto, a negar los fundamentos que explican la tradición gnoseológica que subyace al conjunto de certezas propias, sino que provee, por el contrario a una concepción deliberativa del "...ser razonable [la cual] por tanto, no significa negar el Yo, sino colocarlo en el contexto del Otro..." (Barber, 1984, 128).

Bibliografía:

Baberowski, J. (2005). *Der Sinn der Geschichte: Geschichtstheorien von Hegel bis Foucault*, Munich, CH Beck.

Barber, B. R. (1984). *Strong Democracy: Participatory Politics for a New Age*, Berkeley, University of California Press

Barnes, B. & Edge, D. (Eds) (1982). *Science in Context: Readings in the Sociology of Science,* Buckinghamshire, Open University Press.

Biagioli, M. (1995). "Tacit knowledge, courtliness, and the scientist's body". En Leigh Foster, S. (1995) (Ed.), *Choreographing history*, Bloomington, Indiana Universitary Pres, 69-81.

Cely, G. (1995). "Meandros bioeticos de la biotecnología". En Galindo, G. C. (1995) (Ed.), *Temas de bioética ambiental*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 249-298

Cerezo, J. A. L. (2008). *El triunfo de la antisepsia: un ensayo en filosofía naturalista de la ciencia*, México, Fondo de Cultura Económica.

Fernández, S. (1999). "Mente, representaciones y ciencia. *Cinta de Moebio", Revista de Epistemología de Ciencias Sociales*, 5, 72-81

Hoyrup, J. (2000). *Human sciences: Reappraising the humanities through history and philosophy*, Albany, Suny Press.

King, J. E. (2009). *Historia de la economía poskeynesiana desde 1936*, Buenos Aires, Ediciones AKAL.

Kuhn, Th. (2006). *La estructura de las revoluciones científicas*, México, Fondo de Cultura Económica.

La Russa, I. (2012), "The Role of Science in the Third Milennium", en Ragaini, R. C. (Ed.). (2012). *Role of Science in the Third Millennium, the-International Seminar on Planetary Emergencies 44Th Session*, World Scientific, 407-411

Packer, M. (2013). *La ciencia de la investigación cualitativa*, Bogotá, Ediciones Uniandes - Universidad de los Andes.

Polanyi, M. (1969) *Knowing and Being*, Londres, Routledge

Richards, S. (1987). *Filosofía y sociología de la ciencia,* México*,* Siglo XXI.