

EL DESARROLLO CIENTIFICO DESDE EL PUNTO DE VISTA FENOMENOLOGICO DE LA INTENCIONALIDAD*

Juan Vázquez

Abstract

My aim in this paper is to show a change to a paradigm provided by the phenomenological *epochè* and transcendental reduction allows for a more successful approach to the rational explanation of scientific progress than the usual analytical approaches do.

The change that the transcendental reduction provides in the conceptual framework makes it possible to draw a closer link between the scope of Language and the scope of Experience both in the ordinary and the scientific sense.

It is shown here that the drawing of the aforementioned link cannot be avoided either in any correspondence theory of truth or in the explanation of scientific progress.

A partir de los años 60 la Filosofía de la Ciencia ha comenzado a preocuparse cada vez más por ofrecer una explicación racional del desarrollo científico, del que, por otra parte, nadie parece dudar, con la excepción, tal vez, de Paul Feyerabend.

La ciencia progresa, pero, ¿cómo debe ser entendido ese progreso? Uno de los muchos mitos derribados por T. Kuhn es aquel que tendía a ver en el desarrollo científico un proceso ininterrumpido de acumulación de conocimientos verdaderos, a cuyo descubrimiento han contribuido cada uno de los científicos a lo largo de la historia. Las críticas antiinductivistas de Popper al criterio de verificación neopositivista implicaban ya un rechazo del desarrollo científico como un proceso acumulativo de conocimientos, pero lo que no impedían esas críticas es que ese desarrollo pudiese ser entendido como un acercamiento progresivo a la Verdad. De hecho, la meta de la ciencia sigue siendo para Popper el descubrimiento de la verdad, por más que no podamos saber nunca lo cerca o lejos que nos encontramos de esa meta.

Sin embargo, la explicación del progreso científico en términos de verdad o, menos ambiciosamente, en términos de verosimilitud tampoco ha parecido satisfacer a T. Kuhn ni a sus más inmediatos seguidores. Si cabe hablar de progreso, nos dirá

* Este ensayo es una aplicación al análisis del desarrollo científico del modelo fenomenológico del análisis semántico desarrollado en mi libro *Lenguaje, Verdad y Mundo*, Barcelona, Ed. Anthropos, 1986.

T. Kuhn, no es porque las últimas teorías estén más cerca de la verdad objetiva sino porque son un mejor instrumento para descubrir y resolver enigmas o, a lo sumo, porque constituyen «una mejor representación de lo que la naturaleza realmente semeja» (Kuhn: *Postscript-1969*, 6), pero de ningún modo de lo que está «realmente ahí», como pretende Popper y los realistas en general¹.

Dar cuenta del progreso científico parece haberse convertido en nuestros días en un problema insoluble, tanto para los que han optado por un planteamiento realista de la cuestión como para los que, más modestamente, se inclinan por un relativismo epistemológico igualmente insatisfactorio.

Los relativistas, incluso los más moderados, como es el caso del T. Kuhn posterior a *La Estructura de las Revoluciones Científicas*, no creen que exista un concepto de verdad interparadigmático con relación al cual podamos medir el grado de verosimilitud de las teorías; por el contrario, los realistas consideran que una explicación del desarrollo científico que renuncie a la idea de verdad o a la más débil de verosimilitud, está necesariamente abocada al fracaso.

No voy a reproducir aquí los argumentos y contraargumentos sobre los que se asienta uno y otro punto de vista. Me limitaré a indicar tan sólo que todos ellos se desarrollan desde lo que en fenomenología se suele designar como «actitud natural», es decir, desde el presupuesto de que las explicaciones científicas tienen por objeto dar cuenta de un mundo que *está ahí fuera* frente al sujeto y al que debemos distinguir del mundo para nosotros o representación del mundo. De algún modo, esta actitud se mitiga en el *realismo interno* y en los propios planteamientos de T. Kuhn, pero sin que en ningún momento se lleguen a cuestionar los presupuestos dualistas de la actitud natural.

Si aceptamos como punto de partida la tesis dualista, entonces ya no hay modo de saber si lo que afirman nuestros enunciados acerca del mundo se corresponde o no con lo que el mundo es en cuanto cosa *en sí* que se sitúa ahí fuera frente al sujeto. De algún modo, para poder llevar a cabo la comparación, el sujeto, sin dejar por ello de ser sujeto, tendría que transformarse en una tercera cosa, el Ojo Divino, capaz de «visualizar» a la vez las estructuras últimas del mundo y la representación que el sujeto se hace de ellas. De no ser esto posible, como evidentemente no lo es, lo mejor que pueden hacer quienes consciente o inconscientemente han optado por un planteamiento dualista del problema, es reconocer con Karl Popper o Imre Lakatos que «ningún enunciado de hecho puede nunca demostrarse a partir de un experimento. Los enunciados sólo pueden derivarse a partir de otros enunciados» (Lakatos: 1970, p. 212).

A la idea del sentido común de que «un enunciado representa una afirmación empírica sólo si se obtiene a partir de hechos directamente observables o bien está en conflicto con tales hechos directamente observables», responde W. Stegmüller, sumándose a los puntos de vista de K. Popper e I. Lakatos, que «esta idea intuitiva

¹ Considero que el «realismo interno» del último Putnam constituye una excepción a la interpretación de las teorías científicas como una representación más o menos próxima a lo que está «realmente ahí». Tal vez Putnam no debiera haber utilizado la expresión «internal realism» para expresar su propio punto de vista. En la última obra que yo conozco de él, *Representation and Reality*, Massachusetts, The MIT Press, 1988, p. 114, confiesa que la expresión «pragmatic realism» hubiera sido mucho más acertada.

debe ser más precisada. Pues, en rigor, no tiene ningún sentido decir que una afirmación es inferible a partir de hechos o que está en contradicción con ellos. *Solamente enunciados* pueden ser inferidos unos de otros y *solamente enunciados* pueden contradecirse entre sí» (Stegmüller: 1973, p. 217–218). En una palabra, que no somos el Ojo Divino o, lo que viene a ser igual, que bajo los presupuestos dualistas de la actitud natural no cabe más alternativa que la de un relativismo coherencial. Nuestras teorías son verdaderas si forman un conjunto consistente de enunciados y esa consistencia se extiende desde los enunciados más teóricos a los más observacionales, pero no hay ningún procedimiento racional en el marco de los planteamientos dualistas que nos permita dar el salto que separa a los enunciados de los hechos.

Mi propósito en este trabajo es mostrar de que manera un cambio de paradigma, como el proporcionado por la fenomenología a través de la *epoché* y *reducción trascendental*, permite abordar con más éxito una explicación racional del desarrollo científico.

Soy consciente de las sospechas que ha despertado y sigue despertando la fenomenología en sectores muy amplios de la filosofía, sobre todo, en los más próximos a la filosofía analítica. Comparto además muchos de esos recelos, ya que bajo el nombre de fenomenología se nos han seguido ofreciendo productos que en nada se diferencian de las especulaciones metafísicas a las que tan duramente habían atacado los miembros del Círculo de Viena y sus más inmediatos seguidores. Sin embargo, no todo en la fenomenología es especulación metafísica o, mejor dicho, la fenomenología en cuanto tal nada tiene que ver con la metafísica. Trata de ser, eso sí, una filosofía trascendental pero que, por su temática, se sitúa en un ámbito más próximo al de la filosofía analítica que al de cualquier otra corriente filosófica.

Un análisis descriptivo de los actos lingüísticos o de la experiencia perceptiva como los que Husserl y Merleau-Ponty desarrollan en las *Investigaciones Lógicas* o en *Fenomenología de la Percepción* respectivamente, nada tienen que ver con la especulación metafísica y, en cambio, sí tienen mucho que ver con los análisis semánticos de Frege, las *Investigaciones Filosóficas* de Wittgenstein o las descripciones de tipo fenomenológico que tanto Austin como Searle desarrollan al nivel de los actos de habla.

La diferencia más importante que yo me atrevería a señalar entre uno y otro punto de vista radica en que así como la reflexión fenomenológica se extiende por igual al conjunto de los actos humanos, sean estos lingüísticos, perceptivos o de cualquier otro tipo, la filosofía analítica se ha caracterizado por restringir sus análisis casi con exclusividad a la esfera lingüística, relegando a un segundo plano la toma en consideración de los aspectos referenciales del lenguaje. Aspectos de los que, evidentemente, no puede prescindirse en una teoría de la verdad como correspondencia o en cualquier proyecto de explicación del desarrollo científico.

Actitud natural versus actitud fenomenológica

Para empezar, lo primero que quisiera indicar, es que en el marco de la fenomenología los análisis del lenguaje y de su vinculación con el mundo se hacen desde unos presupuestos enteramente distintos a los implicados por la actitud natural.

Es difícil expresar lo que hay de más original y radicalmente nuevo en la actitud fenomenológica, sin dar lugar a toda una serie de malos entendidos; sin embargo, si se la examina adecuadamente, la fenomenología proporciona un marco epistemológico mucho más consistente y adecuado que el que se deriva de la actitud natural.

Como ya indicamos anteriormente, la actitud natural es dualista, presupone la existencia de un mundo *en sí*, al que el sujeto trata de acceder a través del conocimiento. Así Raimo Tuomela en su caracterización en cinco puntos del *realismo científico crítico*, que él dice asumir, comienza por establecer en el primero de ellos que «existen cosas en sí, es decir, objetos cuya existencia no depende de ninguna mente» (Tuomela: 1973, p. 7). Las cuatro tesis restantes, así como el comentario que les sigue, se desarrollan bajo los mismos presupuestos dualistas implícitos en toda «actitud natural»:

Tesis 2: «Las cosas en sí son cognoscibles, aunque sólo parcialmente y por sucesivas aproximaciones».

Tesis 3: «Todo conocimiento de una cosa en sí se alcanza conjuntamente por medio de la experiencia (en particular, por experimentos científicos) y de la razón (en particular, por la teorización)» (Tuomela: 1973, p. 7).

Etc., etc.

Muchos lectores pueden sentirse totalmente identificados con el punto de vista de Tuomela y se preguntarán, ¿pero, qué hay de equivocado en dichas tesis?, ¿es que acaso puede haber algo más evidente que la existencia del mundo exterior?, ¿bajo qué presupuestos alguien que no sea un insensato puede llegar a poner en tela de juicio dicha existencia? Indudablemente, quien se formula preguntas como estas está operando bajo los presupuestos de la actitud natural y ese es el motivo fundamental por el que se siente total o parcialmente identificado con el punto de vista de Tuomela.

La fenomenología, en su intento de alcanzar un conocimiento absolutamente seguro, va a someter a análisis el presupuesto fundamental de la actitud natural: su dualismo epistemológico. Y el gran mérito de Husserl estriba, sin lugar a dudas, en habernos hecho ver las inconsistencias de la actitud natural, deparándonos de este modo un nuevo paradigma epistemológico en el que se produce una superación tanto del subjetivismo como del objetivismo extremos. A este respecto, estoy totalmente de acuerdo con Merleau-Ponty en que «la adquisición más impotente de la fenomenología estriba, sin duda, en haber unido el subjetivismo y el objetivismo extremos en su noción del mundo o de la racionalidad» (Merleau-Ponty: 1945, p.XV).

Por lo demás, lo único que aquí vamos a tomar de la fenomenología es tan sólo el nuevo marco epistemológico que Husserl nos depara a través de la *epojé* y *reducción trascendental*. Un marco cuya característica más sobresaliente va a consistir en el descubrimiento por parte de Husserl de una correlación trascendental entre conciencia y mundo: *ego cogito cogitatum*.

La *epojé* no se limita a una simple suspensión del juicio o «puesta entre paréntesis» de la tesis del mundo y de nuestros conocimientos acerca de él; éste no es más que su aspecto negativo, un paso en el proyecto de alcanzar ese cambio de actitud que se origina a raíz del descubrimiento del carácter radicalmente intencional de la subjetividad y del ser esencialmente noemático del mundo.

Por la *epojé* nada se pierde en relación con la actitud natural. Husserl insiste una y otra vez en que «por la *epojé* universal, respecto a la existencia o inexistencia del mundo, la fenomenología, en realidad, no nos ha hecho perder el mundo como objeto fenomenológico; lo conservamos en tanto que *cogitatum*... Así, pues, al llevar a cabo la reducción fenomenológica con todo su rigor, conservamos a título noético el campo libre e ilimitado de la vida pura de la conciencia, y, del lado de su correlato noemático, el mundo mentado, en tanto que su objeto intencional» (Husserl: 1969, párrafo 15).

Cuando Tuomela o cualquier otro postula la existencia de cosas *en sí*, está comprometiéndose con un postulado que nunca va a poder justificar, porque jamás podrá tener acceso a ese mundo de cosas en sí. Tanto cuando habla del mundo, como cuando lo imagina, percibe o lo hace objeto de la contrastación empírica de un enunciado, ese mundo jamás interviene como *cosa en sí* sino como polo intencional de una vivencia, como objeto noemático.

Tuomela y, con él, todos los realistas, dan un salto en el vacío tan pronto se comprometen con la existencia de cosas en sí, es decir, con objetos cuya existencia no depende de ninguna mente o cuando, como lo hace Tuomela en el punto dos y siguiente, aseveran su cognoscibilidad. Sus tesis no pueden ser probadas, como tampoco pueden ser probadas sus negaciones. Tan falto de fundamento es afirmar la existencia de cosas en sí como el negarla, y, del mismo modo, tan falto de fundamento es postular su cognoscibilidad como su incognoscibilidad. La cosa en sí no forma parte de lo que el ser humano conoce o puede conocer, su postulación no hace más que comprometernos con el dualismo y, en última instancia, con la incognoscibilidad del mundo. Recordemos las palabras de Popper o Lakatos: «ningún enunciado de hecho puede nunca demostrarse a partir de un experimento». De una parte está el sujeto con sus representaciones y de la otra la cosa en sí objeto de representación. ¿Cómo podemos saber si existe o no una correspondencia fiel entre el objeto representado por una parte y la representación por la otra? Evidentemente, no hay modo de saberlo.

Tuomela no puede probar que «existan cosas en sí, es decir, objetos cuya existencia no depende de ninguna mente», ni tampoco puede probar su cognoscibilidad o incognoscibilidad; lo único que podría decir con sentido Tuomela, y es algo que también suscribiría un fenomenólogo, es que «existen cosas que son experimentadas como siendo en sí, es decir, objetos cuya existencia se nos hace presente como no dependiendo de ninguna mente». Las diferencias entre una y otra formulación pueden parecer insignificantes y, sin embargo, no lo son. Lo que para la actitud natural constituye un problema insoluble se transforma en el nuevo paradigma proporcionado por la actitud fenomenológica en un pseudo problema. Lo que entra en juego en la contrastación empírica de un enunciado no es, por una parte, el sentido expresado por el enunciado y, por la otra, el mundo de las cosas en sí, sino que la comparación la establecemos entre dos vivencias del mismo o de los mismos sujetos, una a nivel lingüístico y la otra a nivel perceptivo u observacional. Es el objeto o la situación empírica, en cuanto polo intencional de una vivencia, el que proporciona el cumplimiento o falsación a los actos significativos correspondientes. «Ningún enunciado de hecho puede nunca demostrarse a partir de un experimento»

porque «todos los enunciados de hechos se demuestran a partir de los experimentos», ciertamente no a partir de los experimentos en cuanto cosas en sí, sino a partir de los experimentos en cuanto objetos intencionales.

En una palabra, por medio de la *epojé* y la *reducción* lo que se produce no es una pérdida del mundo, sino una transformación en nuestra noción de mundo. A través de la *epojé* y *reducción* trascendentales el sujeto, *qua* sujeto cognoscente, se hace consciente de que él no es el Ojo Divino, y que no hay más mundo para él que el que se le da a través de sus vivencias. En el marco de la actitud fenomenológica podemos seguir hablando del mundo exterior y de los objetos de nuestro entorno como siendo independientes de nosotros, pero sin perder nunca de vista que todas sus notas, incluidas las de exterioridad e independencia son notas que pertenecen a los objetos *qua cogitata*, es decir, en cuanto objetos de nuestra experiencia. Con ello no estamos postulando que el ser de los objetos dependa de nuestra conciencia. Las notas de exterioridad e independencia con que los objetos mundanos se nos hacen presentes en los actos de percepción, incluida la de ser *en sí*, pertenecen a los objetos, no a nuestra conciencia de ellos, pero pertenecen a los objetos *qua* objetos percibidos.

En el nuevo marco epistemológico proporcionado por la fenomenología carece de sentido la distinción que es propia de la actitud natural, entre cosa *en sí* y la supuesta representación que los sujetos humanos nos hacemos de ella. Cuando yo observo un objeto cualquiera de mi entorno no soy en ningún momento consciente de esa duplicidad de entidades, de lo único que soy consciente es del objeto que está ahí fuera frente a mí, en cuanto polo intencional de una vivencia. Indudablemente que mi percepción del objeto estará determinada, entre otros muchos factores, por la recepción de unos estímulos, pero lo que yo percibo no son esos estímulos ni la supuesta representación que en base a ellos pueda formarse en mi cerebro, de lo único que yo soy consciente es del objeto que se encuentra ahí fuera frente a mí, en su calidad de objeto percibido, y a eso y no a otra cosa es a lo que se refieren las expresiones del lenguaje que dan cuenta de nuestras experiencias perceptivas. Para decirlo con palabras de Husserl: «La cosa, el objeto natural, eso es lo que percibo, el árbol que está ahí en el jardín; éste y no otro es el objeto real de la 'intención' perceptiva. Un segundo árbol inmanente, o bien una 'imagen interna' del árbol real que está ahí fuera ante mí, no se da en modo alguno, y suponer hipotéticamente una cosa semejante sólo conduce a un contrasentido» (Husserl: 1913, parágrafo 90). Yo diría que a un cúmulo de contrasentidos, a todos los que se derivan de haber distinguido entre el objeto real por un lado y una supuesta «imagen interna» de él, pero igualmente real, por el otro. Para poder afirmar que una cosa real (la imagen interna) es una fiel o infiel representación de otra cosa real (el objeto exterior) necesitaríamos a su vez de una segunda conciencia que captase el carácter intencional o signitivo de la imagen interna y así *ad infinitum* (Putnam: 1981, C. 1-5). En resumen, que no hay más procedimiento para salir del atolladero pseudoexplicativo al que nos ha conducido la «actitud natural», que aceptar algo tan evidente en nuestra diaria experiencia como que «*el objeto intencional de la representación es el mismo que su objeto real y –dado el caso– que su objeto exterior, y es un contrasentido distinguir entre ambos*. El objeto trascendente no sería el objeto de

esta representación, si no fuese *su objeto intencional*» (Husserl: 1900–1901, *Inv. 5ª*, Apéndice a los párrafos 11 y 20).

Guiados de la mano de Husserl hemos llegado a un punto en el que parece necesario concluir que el mundo que *está ahí fuera* sólo puede llegar a ser el objeto de nuestras representaciones porque es ese mismo mundo y no una representación suya el que es experimentado como objeto intencional de nuestras vivencias.

A fin de no ser mal interpretado, quisiera insistir una vez más en que expresiones como «estar ahí fuera», «ser en sí», «ser trascendente a mí», tienen en la actitud fenomenológica en la que ahora nos estamos moviendo un sentido totalmente distinto a aquél con el que son utilizadas en la actitud natural. Es de ciertos *objetos intencionales* de nuestras vivencias de los que decimos que «están ahí fuera», que «son en sí» o que «son trascendentes a mí», pero en ningún modo de nada que no sea un *objeto intencional*. Mi percepción de la máquina con la que estoy escribiendo es una percepción de algo que se me muestra como estando *ahí fuera* frente a mí, ese es el modo de ser del objeto intencional de mi vivencia. Describir la máquina como si se tratara de un objeto de mi fantasía no sería correcto, del mismo modo que no es correcto describir el objeto intencional de una fantasía como real. Mi descripción, si ha de ser correcta, no puede privar al objeto intencional de mi vivencia, la máquina, de ese su modo de ser «trascendente» con el que se me está haciendo presente. Pero en la medida en que tanto el objeto real como el objeto fantaseado pierdan el cordón umbilical que les constituye en objetos intencionales para un sujeto, carece de sentido atribuirles cualquiera de las notas o cualidades que poseen *qua* objetos intencionales; y, en la medida en que se las atribuyamos, de nuevo los hemos convertido en objetos intencionales.

No hay más mundo para los humanos que el que se constituye en calidad de objeto intencional. Todo proyecto que se fije como meta la captación de algo que esté más allá de la esfera de la propia conciencia, como era el propósito de Descartes, cuando trataba de probar la existencia del mundo exterior, carece de sentido.

Lenguaje, mundo y verdad

Si aceptamos el punto de vista al que nos han conducido las anteriores reflexiones, entonces tendremos que aceptar también que lo que entra en juego en la contrastación empírica de un enunciado, no es, por una parte, el acto significativo expresado por el enunciado y, por la otra, una supuesta realidad *en sí*, sino dos actos del mismo sujeto, uno como decíamos, a nivel lingüístico y el otro a nivel perceptivo u observacional, mediante el que se verifica si la realidad, en cuanto objeto intencional de una vivencia, acepta o no el ser codificada por dicho enunciado.

Evidentemente, no hay más comprobación empírica que la que se lleva a cabo en el marco conceptual establecido por un determinado juego lingüístico. Es de los enunciados de quienes decimos que son verdaderos o falsos y, por lo que a los enunciados de observación se refiere, predicamos de ellos la verdad o la falsedad según que exista o no una experiencia de tipo perceptivo u observacional que acepte ser descrita o codificada por dichos enunciados.

Supongamos que alguien formula el enunciado «en la habitación x hay únicamente tres objetos». Si a continuación nos dirigimos a esa habitación y comprobamos que, efectivamente, allí sólo se encuentran una mesa, una silla y un cuadro arrimado a una de las paredes, aceptamos que el enunciado en cuestión constituye una correcta expresión de aquello *como lo que* la habitación se nos hace presente en uno de los posibles actos perceptivos. Si en lugar de los tres objetos mencionados hubiese cuatro o más, esa realidad, en cuanto polo intencional de una experiencia perceptiva, no aceptaría ser descrita por dicho enunciado y, claro está, tendríamos que decir de él que es falso. Indudablemente que con base en el «mismo» espectáculo sensible podríamos haber formulado una serie casi ilimitada de enunciados igualmente verdaderos o igualmente falsos, según fuese el caso, como por ejemplo que «la mesa es rectangular», que «la mesa es de color castaño», que «el cuadro se encuentra arrimado a la pared», etc., etc.

Acabamos de decir que todos esos enunciados podían haber sido formulados «con base en el mismo espectáculo sensible» y eso no es del todo exacto, por ello hemos entrecomillado la palabra «mismo». La comprobación empírica del valor de verdad de cada uno de los enunciados exige un acto perceptivo distinto. Yo pude haberme dirigido a la habitación para comprobar la forma de la mesa y cabe la posibilidad de que, después de haber constatado que, efectivamente, su forma es rectangular, alguien me pregunte, ya fuera de la habitación, ¿cuál era el color de las paredes?, ¿de qué material estaba hecha la mesa?, ¿qué más objetos había allí?, etc., etc., y lo más probable es que no supiera qué contestar a la inmensa mayoría de estas y otras muchas preguntas que con sentido podían haberme sido formuladas. Una respuesta adecuada exigiría, en muchos de los casos, de un nuevo acto perceptivo en el que yo constatase que una de las posibles respuestas a la pregunta que se me hubiera hecho, constituía una codificación adecuada de aquello como lo que la realidad percibida era susceptible de hacerse presente en el correspondiente acto de percepción.

En todo este análisis hemos estado suponiendo que había un marco conceptual o sistema de categorización común a todos los sujetos, pero esto no tiene por que ser así. Imaginémos a dos sujetos, A y B, el primero de los cuales conoce perfectamente lo que es un castaño en cuanto árbol pero desconoce el aspecto de su madera, una vez que ha sido aserrada; imaginémos también que el segundo de los sujetos sí tiene ese tipo de conocimiento y también sabe distinguir perfectamente a una mesa de otros objetos, pero desconoce que hay tipos de mesas cuya forma responde a un determinado estilo, un conocimiento o sistema de categorización que sí posee el sujeto A. En estas circunstancias, el enunciado «la mesa que hay en la habitación x es de castaño» constituye un enunciado de observación para el sujeto B y para todos los ebanistas de nuestra tierra, pero no para el sujeto A y, a la inversa, el enunciado «la mesa que hay en la habitación x es de estilo castellano», constituye un enunciado de observación para el sujeto A y no para el B. El primero de ellos puede percibir perfectamente si el enunciado «la mesa que hay en la habitación x es de estilo castellano», constituye o no una expresión adecuada de aquello *como lo que* la mesa en cuestión se le hace presente en el correspondiente acto de percepción, mientras que para el sujeto B, el objeto mesa admite muchos tipos de cate-

rizaciones: grandes, pequeñas, de madera, de hierro, etc., etc., pero no el de estilos. Ese sentido perceptivo o modo de hacérsele presente el mundo en los correspondientes actos de percepción, todavía no se ha constituido para él, no forma parte de los objetos noemáticos de sus vivencias perceptivas y, lo más lógico, es que hasta ese momento tampoco lo haya formado de sus vivencias lingüísticas.

A fin de avanzar un poco más en nuestro análisis, imaginemonos a un tercer sujeto, un físico, al que se le ha pedido que averigüe el índice de radiactividad existente en la habitación en cuestión. Para este sujeto, así como para la comunidad de los físicos en general, una vez provistos de los medios técnicos adecuados, el enunciado que da expresión al índice de radiactividad hallado en el correspondiente acto de percepción forma parte de la base observacional de su sistema de conocimientos, lo que en absoluto es observacional para los sujetos que no disponen ni de los medios técnicos ni de las estructuras categoriales correspondientes.

Lo que hemos estado tratando de poner de manifiesto a través del análisis de todos estos ejemplos son tres cosas fundamentales:

Primero, que el objeto intencional de nuestros actos de percepción no es susceptible de ser descrito como un conjunto de estímulos o de unos supuestos «sense data», sino como la percepción de objetos, situaciones, acontecimientos y todo aquello que constituye el ámbito de nuestra experiencia empírica, aquello *como lo que* los estímulos categorizados se nos hacen presentes. En consecuencia, nuestro uso de la expresión «enunciado observacional» nada o muy poco tiene que ver con el uso que de esta misma expresión se hizo en el seno del empirismo lógico.

Segundo, que el objeto intencional de una vivencia perceptiva es relativo al ámbito cultural en el que el sujeto perceptor se está moviendo. De acuerdo con nuestros anteriores análisis, la observación técnica del índice de radiactividad de la habitación, del estilo de la mesa o del material de que la mesa está hecha, no es independiente del campo semántico del sujeto. Como nos diría Merleau-Ponty, «la percepción es precisamente ese acto que crea de una vez, junto con la constelación de los datos, el sentido que los vincula —no solamente descubre el sentido que *éstos tienen* sino que hace, además, *que tengan un sentido*—» (Merleau-Ponty: 1945, p. 46).

Tercero, que no hay nada semejante a la verdad objetiva y absoluta de Popper. Si computamos como verdadero a un enunciado observacional es única y exclusivamente porque da expresión al objeto intencional de una vivencia perceptiva o, lo que es lo mismo, porque el objeto intencional de una vivencia perceptiva acepta ser codificado por dicho enunciado.

En cuanto al valor de verdad de los enunciados teóricos, nada podemos decir de él. Si los consideramos como verdaderos o como falsos es porque también ellos contribuyen a configurar nuestra visión del mundo a través de la instauración del marco conceptual en base al que cada pueblo o comunidad constituye su sentido del mundo y, con él, su propia verdad.

Desarrollo científico y verdad

No caminamos hacia la Verdad. Esa verdad absoluta y objetiva no se encuentra en lugar alguno al que podamos dirigirnos en nuestro diario caminar. Como diría el poeta, el camino se hace al andar. A medida que se van constituyendo nuestras teorías se va constituyendo su verdad y es su propia verdad la que regula su desarrollo. Del mismo modo que no había casas, ni mesas, ni sillas, ni trenes de alta velocidad antes de que éstos fuesen creados por el hombre, tampoco hay más verdad que la que se va generando a raíz de nuestra constitución del sentido del mundo.

Para el sujeto A no existían mesas de castaño, del mismo modo que para el sujeto B no existían mesas de estilo castellano ni la radiactividad para los hombres del siglo XVIII. Alguien podría tratar de contraargumentar: «pero la radiactividad estaba ahí y también las mesas de castaño, aunque el sujeto A no las conociese». ¿Ahí, dónde? ¿Es que ya nos hemos olvidado que es de nuestros enunciados y teorías acerca del mundo de quienes decimos que son verdaderos o falsos y que nuestro decir no tiene otro fundamento que el que se deriva de la contrastación entre lo que afirman nuestros enunciados y aquello como lo que el mundo percibido, en cuanto objeto intencional de una vivencia, se nos hace presente? «Sí, de acuerdo», respondería nuestro supuesto interlocutor, «pero la radiactividad estaba ahí del mismo modo que lo estaba la materia prima de que han sido hechas las mesas, las sillas, las casas y los trenes de alta velocidad». ¡Ah, ya, la cosa *en sí* estaba ahí! Mi interlocutor sigue preso de la actitud natural, todavía no ha querido enterarse de que nuestro lenguaje, el suyo y el mío, no hablan del mundo como cosa *en sí*, sino del sentido del mundo, del mundo en cuanto objeto intencional de nuestras vivencias. Si lo que nuestro supuesto interlocutor está tratando de decirnos es que ese sentido del mundo, ese modo que tiene de ser el mundo en cuanto objeto intencional de una vivencia, no se ha constituido de una manera arbitraria, estoy enteramente de acuerdo con él.

Muchas veces la naturaleza nos dice «no», cuando nosotros esperábamos un «sí». El sentido que le habíamos atribuido y que se recoge en nuestro lenguaje, no encaja con el que se constituye al nivel de los actos de percepción. En 1769 Herschel había identificado a Urano como una estrella, cuando doce años después pudo observarla de nuevo con un telescopio más perfeccionado, descubre que el tamaño aparente del disco no era el usual para las estrellas, por lo que decide llevar a cabo un examen más minucioso. Ese examen le permite observar el movimiento de Urano entre las estrellas, evidentemente no se trataba, pues, de una estrella; la naturaleza, en cuanto objeto intencional de una vivencia, acababa de decir que «no». De acuerdo con el propio marco conceptual de Herschel, el planeta Urano no acepta ser codificado como una estrella, pero sí como un cometa que es como de hecho lo identificó Herschel. Sólo unos meses más tarde, después de varios intentos infructuosos para ajustar el movimiento observado a una órbita de cometa, Lexell sugirió que probablemente se tratase de una órbita planetaria. Para poder observar a Urano como un planeta y no como una estrella o un cometa, es necesario disponer del marco conceptual proporcionado por la astronomía. Sin ese marco que habla de órbitas, tamaños aparentes, etc., etc., nada hay en la naturaleza que nos permita distinguir

a una estrella de un cometa o un planeta. Si en 1781 había dejado de ser verdad para Herschel que Urano no era una estrella es única y exclusivamente porque no encajaba como tal en su marco conceptual.

Que el marco no se constituye arbitrariamente, ciertamente que no. Del mismo modo que el marco contribuye a la determinación de lo que puede o no ser observado, la observación revierte a su vez en la determinación del propio marco, en ocasiones para consolidarlo y en otras para modificarlo.

Seguimos hablando de verdad, de la verdad de nuestras creencias, de la verdad de nuestros enunciados y teorías, y esa verdad tan próxima a nosotros es la que nos sirve de guía en el desarrollo de nuestros conocimientos, no la verdad absoluta de Karl Popper que nadie sabe lo que es, ni su igualmente misterioso mensajero la verosimilitud, hijas una y otra de la actitud natural.

El desarrollo científico no se encamina hacia la consecución de la Verdad, ni tiene sentido alguno decir que nuestras actuales teorías están más próximas a la Verdad que las que les precedieron. Las sucesivas teorías implican un progreso en el desarrollo del conocimiento porque suponen una mejor adaptación al medio, a un medio que no cesa de expandirse. Se crean nuevas técnicas, se accede a nuevas experiencias, el objeto intencional de nuestras vivencias perceptivas crece ininterrumpidamente y a nuestras viejas teorías les sucede lo que a la manta del cuento, que se ha quedado pequeña con el crecimiento del bebé, cuando tapa la cabeza deja al descubierto los pies y cuando tapa los pies deja al descubierto la cabeza. Si el bebé no creciese, si la actividad humana dejase de abrirnos a nuevos ámbitos de experiencia, la vieja manta cumpliría perfectamente su función y nuestras viejas teorías también, pero mientras haya algún tipo de actividad humana que implique la instauración de nuevos sentidos en el mundo, la ciencia no podrá dejar de crecer.

La meta de la ciencia no está en la consecución de una supuesta verdad objetiva ajena a ella misma sino en lograr, parafraseando a Wittgenstein, que los límites de su lenguaje signifiquen los límites de su mundo; pero, con una particularidad muy especial y es la de que su mundo, como decíamos hace un momento, no cesa de crecer.

Bibliografía

- Husserl, E.: (1900–1901): *Logische Untersuchungen* (vers. cast.: *Investigaciones Lógicas*, Madrid, Rev. Occidente, 1967).
– (1913): *Ideen I* (vers. cast.: *Ideas*, México, F.C.E., 1962).
– (1969): *Méditations Cartésiennes*, París, J. Vrin, 1969.
Kuhn, T. (1969): «Postscript–1969» a *The Structure of Scientific Revolutions*, en O. Neurath, R. Carnap and Ch. Morris (eds): *Foundations of the Unity of Science*, Vol. 2, The University of Chicago Press, 1970.
Lakatos, I. (1970): «Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes» en I. Lakatos and A. Musgrave (dir.): *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970 (vers. cast.: *La Crítica y el Desarrollo del Conocimiento*, Barcelona, Ed. Grijalbo, 1975).

- Merleau-Ponty, M. (1945): *Phénoménologie de la Perception*, París, Gallimard, 1945.
- Puntnam, H.: (1981): *Reason, Truth and History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981 (vers. cast.: *Razón, Verdad e Historia*, Madrid, Ed. Tecnos, 1988).
- (1988): *Representation and Reality*, Massachusetts, The MIT Press, 1988.
- Stegmüller, W. (1973): *Theorie und Erfahrung*, Berlín, Springer, (vers. cast.: *Teoría y Experiencia*, Barcelona, Ariel, 1979).
- Tuomela, R. (1973): *Theoretical Concepts*, L.E.P., 10, Wien–New York, Springer, 1973.

Juan VAZQUEZ
Universidad de Santiago de Compostela