

Caminos actuales de la onto-epistemología

Current routes of the Onto-epistemology

JACOBO MUÑOZ

Resumen: El autor hace un repaso crítico de las teorías del conocimiento (naturalista, evolucionista, posmoderna...) que en las últimas décadas, recurriendo al «viraje pragmático» presuntamente protagonizado por Heidegger y el segundo Wittgenstein, se han centrado en la revisión crítica e implacable demolición de la «imagen cartesiana» y sus grandes supuestos: representacionismo, fundamentalismo, «egotismo», etc.; apostando por la sustitución de la teoría del conocimiento como tal, y su lenguaje universalizante, por una suerte de filosofía de la cultura de inspiración hermenéutica.

Palabras clave: Conocimiento, Descartes, Fundamentalismo, Giro pragmático, Heidegger, Hermenéutica, Representación, Wittgenstein.

Abstract: The author presents a critical review of the naturalized, evolutionary and postmodern theories of knowledge. During the last few decades these theories have used the pragmatic turn, allegedly played by Heidegger and the second Wittgenstein, to focus on the review and ruthless demolition of the Cartesian image and its main assumptions (representationalism, foundationalism, egotism). In this way, they have favoured the replacement of the theory of knowledge itself, and its universalizing language, for a sort of philosophy of culture of hermeneutic inspiration.

Key words: Knowledge, Descartes, Foundationalism, Pragmatic turn, Heidegger, Hermeneutics, Representation, Wittgenstein.

Buena parte de los esfuerzos filosóficos de las últimas décadas se han centrado, en el ámbito de la teoría del conocimiento, en la revisión crítica e implacable demolición de la «imagen heredada», entendiendo como tal la un tanto laxamente caracterizada como «cartesiana». Con la particularidad de que su crisis –que es la crisis de todos y cada uno de sus grandes supuestos, desde el representacionismo al fundamentalismo, desde su atenuamiento a la «perspectiva egocéntrica» a su atomismo– ha acabado por poner en cuestión algo más que un paradigma. Porque al hilo de tal crisis ha pasado a proponerse, desde ángulos distintos, sí, pero curiosamente coincidentes, y coincidentes además de un modo que no deja de resultar harto representativo del actual clima cultural europeo, es nada más y nada menos que la sustitución de la teoría del conocimiento como tal, y su lenguaje universalizante, por una suerte de filosofía de la cultura de inspiración más o menos hermenéutica. Y para ello se ha recurrido incluso a la autoridad totémica –y ciertamente contraria a la epistemología «clásica»– del «viraje pragmático» presuntamente protagonizado por Heidegger y el segundo Wittgenstein.

En definitiva, lo que en el fondo –y no tan en el fondo– ha estado, y está, en juego en esta compleja operación intelectual no ha sido otra cosa que una reconstrucción crítica en

profundidad de ese avatar de la «metafísica de la subjetividad», que habría sido el cartesianismo. Y de sus implicaciones y consecuencias. Y, ciertamente, si se reduce la historia de la filosofía a historia de la metafísica y se identifica la teoría del conocimiento en su momento genético «supremo» con el «absolutismo gnoseológico» del problematizado autor del *Discurso del método*, elevado a gran clásico de la mismísima metafísica de la subjetividad y responsable último de ese proceso de «subjetivización de lo real» al que se reduciría su influyente aportación histórico-filosófica, todo parece claro. Las cuentas cuadran y el camino que conduce y a la vez invita a la destrucción queda expedito. Una destrucción que lleva inscrito en su frontispicio, claro es, un gran nombre y muchos pequeños nombres que de un modo u otro –el modo del desconstruccionismo y el de la «debilitación» posmoderna de la metafísica de la violencia y la presencia, del de los cultivadores del pensar del ser y el de los desconstrutores del sujeto enfático de la Modernidad, el de ciertos feminismos de la diferencia y el de los alegres muchachos del «todo vale»– se alimenta de él. En definitiva, todo queda en familia. En «la» familia, dónde no hay voz que no encuentre hoy su eco. Total, un simple viraje, errado, sí, pero por fortuna superado ya, de la metafísica, ayer dedicada a determinar los principios y las causas del ente y desde Descartes –un Descartes leído en una clave intrafilosófica muy precisa o relativa, si se prefiere, a ese proceso de «consumación de la metafísica occidental» que él mismo inauguraría con su presunta «reducción del *sum* al *cogito* y del *cogito* al *ego*», por decirlo ahora con J.L. Marion–, a roturar los principios del conocimiento. Aunque, sin abandonar, claro es, el territorio de la a un tiempo rescatada y renovada *philosophia perennis*. Exactamente esa que siglos después Heidegger habría «destruido» con su vuelta rememorativa a los orígenes con vistas, como recordaba recientemente Pedro Cerezo, a una apropiación, por fin «genuina y positiva», del pasado. Que sería igualmente la anticipación de un futuro del pensar esencial por él mismo anticipado como tarea y destino. (Todo ello al hilo, dicho sea de paso, de una doble y aparentemente, solo aparentemente, discordancia estocada. La dirigida al neokantismo y la que, con mayor urgencia académica, apuntaba a la destrucción, esta vez sin recuperación «re-descubridora» posible, del núcleo duro de la egología husserliana. Nada ni nadie se interponía ya en el *verdadero* camino «a las cosas mismas»...).

Con la particularidad de que así enfocadas las cosas, la crisis de ese capítulo central de la historia de la filosofía que sería la moderna metafísica de la subjetividad (el «cartesianismo») y sus rasgos esenciales –desde su comprensión del ente como lo susceptible de representación al fundamentalismo, desde su atenuamiento a la «perspectiva egocéntrica» a su atomismo, desde la defensa del valor regulativo de nociones como las de verdad, objetividad y racionalidad a su lenguaje universalista, desde su actitud crítica frente a la tradición a su insobornable normativismo– sería la crisis de la teoría del conocimiento *tout court*. En la que Heidegger y el último Wittgenstein habrían jugado, como dejó sentado Rorty en pasos muy citados en los últimos tiempos –casi tanto como los del otro gran motor del envite «posmoderno», en este caso en versión neocatólica, Gianni Vattimo– un papel decisivo, que entre nosotros ha recogido y entendido con inapreciable rigor Vicente San Félix.

La crítica wittgensteiniana del «mito de la interioridad» es sin duda una pieza fundamental del anticartesianismo –o de cierto anticartesianismo...– de la filosofía contemporánea. Pero es dudoso que apuntara, y más dudoso aún que apunte efectivamente, a la legitimidad de la epistemología como tal. El caso de Heidegger es muy distinto. Puede, en

efecto, que tenga su fundamento la condescendencia un tanto soberbia con la que Heidegger –siempre implacable con lo que iba dejando atrás, o, simplemente, a un lado– subrayó en 1929 en Davos frente a Cassirer que lo verdaderamente importante, a propósito de la emergencia de todo valor y de todo significado, o lo que es igual, de toda actividad simbólica, se identifica con la cuestión esencial de la temporalidad de la existencia humana que hace posible tal emergencia. Esto es, con la cuestión de la estructura específica de esa temporalidad que permite que se ser mortal y finito que es le hombre experimente su existencia como parte de una totalidad dotada de sentido. Razón por la que la gran «tarea» no sería otra que la que el propio Heidegger se autoimponía: «explicar la temporalidad del ser-ahí con relación a la posibilidad de la comprensión del ser», en el bien entendido, claro es, de que la verdadera cuestión de fondo –la cuestión de la posibilidad de la metafísica– «exige una metafísica del ser-ahí». Pero lo que no parece tener tanto fundamento, en cambio, es la reducción del «problema del conocimiento» a los laberintos planteados por la dialéctica sujeto/objeto a que Heidegger procede en el párrafo 13 de *Ser y Tiempo*. El problema no sería, puestas así las cosas, otro que el de cómo puede caberle al sujeto cognoscente salir de su «esfera interior», de la «jaula» de su conciencia, para entrar en otra «ajena y exterior». Y en medio de todas las variaciones propuestas para resolver esta cuestión –la de la salida, subrayamos de nuevo, del conocer de la esfera interior para conseguir una «trascendencia» eficaz a su objeto– quedaría intacta, para Heidegger, la cuestión de la forma de ser de ese sujeto cognoscente. Llevando así a que el conocimiento pasara a ser asumido como problemático «sin haber aclarado antes qué y cómo es ese conocimiento que tales misterios ofrece», como él mismo verbaliza remedando un viejo reproche de Hegel a Kant. Tiene, pues, una lógica profunda que Heidegger remitiera la cuestión menor y un tanto incómoda del «problema del conocimiento» a «la más decisiva» del «ser en el mundo». No en vano el conocimiento no es para él sino un modo del ser-ahí como ser en el mundo que tiene su fundamento óntico en esta «estructura de ser». (Por lo demás, convendría no olvidar tampoco que respecto del anticartesianismo de Heidegger habría que distinguir entre su inicial llamada de atención sobre lo impensado por Descartes –el *sum* del *cogito*– y sus consideraciones críticas sobre lo explícitamente dicho por el filósofo francés sobre el *cogito* en cuando *fundamentum inconcussum veritatis*).

La consideración del conocimiento como una forma de ser del «ser en el mundo» no resultaría, de todos modos incompatible, con un poco de ayuda del «principio de claridad», con la que percibe en él, por ejemplo, con igual afán definitorio, un instrumento –el más potente, tal vez– de que la humanidad se ha servido para adaptarse al medio y sobrevivir. Y sobrevivir, además, con un éxito tal que ha acabado por construirse un medio a su medida. Y a la medida de su propia desmesura. Pero recorrer este camino nos llevaría muy lejos de Heidegger. Y si optamos por el suyo –el de la «destrucción» de la historia de la ontología tradicional como tarea perteneciente al acaecer destinal del ser–, no parece que la decisión pudiera resultarnos especialmente útil de cara a la indagación en múltiples frentes que parece exigir la naturaleza misma de la cosa...

Sea como fuere, va de suyo que la apelación a Heidegger y, complementariamente, al segundo Wittgenstein, en cuanto inspiradores centrales del «viraje pragmático» no podía obedecer sino a razones renovadamente «destructivas». En el caso de Rorty tan destructivas como para declarar –ya sin eufemismos– caducada la epistemología, cuyo hueco sería

ocupado por la hermenéutica –reconocidamente anticartesiana y anti-ilustrada en su remodelación por Heidegger y, sobre todo, por Gadamer–. Y no sólo la epistemología, sino toda apelación medianamente consistente a nociones tan ajenas, a lo que parece, al espíritu de la cultura posmoderna como las de verdad, objetividad y racionalidad. (Por lo demás convendría no olvidar tampoco que de la filosofía moderna, que los teóricos más tradicionalistas del conocimiento elevan, tomando pie en algunos de sus tópicos centrales, a contenido esencial de la propia epistemología, podrían haberse extraído otras consecuencias. Por ejemplo, la de que la problemática ontológica y la gnoseológica se entrecruzan de tal modo una vez el pensamiento filosófico deja atrás estadios primerizos de su propio decurso que no puede sostenerse ya sin graves reparos la vieja escisión. Como se desprende, por lo demás, de la que no deja de ser la conclusión ontoepistémica *decisiva* de esa época del pensamiento: la de que «lo que sean las cosas», digámoslo al modo de Gustavo Bueno, «depende de nuestro conocimiento acerca de ella y, a su vez, que nuestro conocimiento depende, por encima de nuestras voluntades, de la morfología y de la estructura hilética de la propia realidad». Ahí y no en la confusa y difusa tesis de la «subjektivización de lo real» habría que cifrar la gran enseñanza de la ontoepistemología moderna).

* * *

Distanciándose de Rorty, Vicente Sanfélix, por su parte, ha preferido sostener que esta «destrucción» –en el sentido de consumación/replanteamiento que el concepto tiene en Heidegger– podría resultar beneficiosa de cara a la dilucidación del estatuto disciplinar de la epistemología y de la filosofía de la mente. Y ha consumado su destrucción particular, que en modo alguno se propone tareas tan ambiciosas como la de invertir el *ego cogito* en una suerte de analítica existencial o tan abismáticas como la de una revisión completa de la Modernidad, al hilo de una brillante y minuciosa reconstrucción crítica de los avatares históricos de la justificación epistémica. O lo que es igual, de la búsqueda cartesiana de un fundamento absoluto de verdades absolutas e inconcusas y de sus implicaciones y crisis sucesivas.

Tras demorarse en las obligadas estaciones –Locke, Kant, Hegel, el positivismo en sentido amplio (tan amplio para incluir en él no sólo Russell y el primer Wittgenstein, sino también a Husserl), el holismo, el segundo Wittgenstein y los pragmatistas clásicos– la conclusión se impone con fuerza: «el proyecto epistemológico inaugurado por Descartes está a mi entender definitivamente quebrado. El fundamentalismo es una opción inviable, incapaz de trascender el ámbito de la propia conciencia y la puntualidad de la certeza... Y la quiebra del fundamentalismo arrastra consigo la de otros muchos de los rasgos de aquel proyecto: el atomismo, el representacionismo, el teoreticismo, el criptopositivismo, que implica tomar a la ciencia natural como paradigma cognitivo...» La destrucción así consumada pasa finalmente en Sanfélix a dejar paso a dos tesis de vocación programática. La primera afecta al naturalismo radical en filosofía y en «ciertas» ciencias sociales y humanas, que el filósofo español repudia con gesto enérgico. La segunda –y no se trata, claro es, de un mero cambio de rótulos–, a la sustitución de la teoría del conocimiento por una teoría de la racionalidad. ¿Qué racionalidad? Entendemos, dado el contexto, que epistémica. Y, en consecuencia, normativa. Lo que no deja de conllevar consecuencias algo menos aporreadas de lo que este final feliz permitiría –tal vez– suponer...

La reivindicación de una racionalidad de este tipo tiene frente a sí, en efecto, a todos los enfoques naturalistas de la epistemología contemporánea, incluido el que hunde sus raíces en el «destructor» viraje pragmático. Que no ha favorecido, por cierto, tanto la sustitución de la epistemología por la hermenéutica anunciada *pro domo sua* por Rorty, cuanto la emergencia de una epistemología de inspiración hermenéutica, que hunde sus raíces en aquel viraje, sí, pero que se identifica también con los desarrollos «radicales» de algunos discípulos de Kuhn, en el sentido, al menos, en el que podrían serlo etnometodólogos como Latour, Woolgar o Knorr-Cetina, sociólogos e historiadores de la ciencia vinculados al «programa fuerte» de la sociología del conocimiento (Boor), a la escuela de Edimburgo (Barry Barnes), al «programa empírico del relativismo» (Collins y Pinch)... Incluso algunos posestructuralistas tardíos son situados ya en los márgenes de esta epistemología.

El naturalismo epistemológico y metacientífico invita, como es bien sabido, a centrarse analíticamente en las causas (cognitivas o sociológicas) por las que creemos algo, dejando a un lado las razones (propiamente epistémicas) que tenemos para creer algo. Dicho de otra manera: de lo que se trata es de estudiar los procesos de adquisición, elaboración o construcción del conocimiento tal como vienen dados. Esto es, de estudiar las causas fácticas, empíricas, reales de nuestros constructos cognitivos. Y de hacerlo, pues, más allá de todo afán «idealizador» como el que guiaba, por ejemplo, a las reconstrucciones «racionales» (lógicas) de la teoría analítica clásica de la ciencia, heredera del normativismo del círculo de Viena. (Normativismo, por cierto, que caracterizaría asimismo al racionalismo crítico de inspiración popperiana). La influyente propuesta quineana de reducción de la epistemología a psicología (conductista), el «programa de investigación en epistemología evolucionista», en pleno desarrollo en las últimas décadas por obra de investigadores como Lorenz, Riedl, Vollmer o Wuketis, el enfoque teórico-informacional de Dretske y las concepciones computacionales han ido sustituyendo con paso poderoso el «viejo análisis del lenguaje lógico del lenguaje científico» y su inspiración normativa –muy golpeada también por la tesis de la llamada «filosofía pos-positivista de la ciencia»– por una decidida atención a las ciencias cognitivas, biológicas o sociales, y a la teoría de la información.

Pero no menos naturalista es, como arriba apuntábamos, esa variante actual del constructivismo social y lingüístico extremo que vendría a ser la citada «epistemología hermenéutica», mucho más fiel a la invitación gadameriana a «rehabilitar» el prejuicio y la tradición, la interpretación y la precomprensión que dispuesta a interesarse por desarrollos científicos del tipo de los citados. Y no sólo eso, que podría resultar perfectamente simpatético con el trabajo usual de historiadores y sociólogos del conocimiento conscientes de que el aferrarse a dogmas es más común, en la historia de la ciencia, que la instalación en una suerte de constante e insobornable actitud crítica. Porque radicalizando ideas como la de inconmensurabilidad y subdeterminación empírica de las teorías científicas han podido defenderse tesis como la de que toda realidad no es sino creación subjetiva, realidad socialmente compartida. O la de la irrelevancia de la evidencia empírica y la justificación lógica, que aconsejaría sustituir las razones epistémicas por las causas fácticas del conocimiento e incluso abandonar el supuesto central de un mundo causal objetivo, independiente de los deseos, las preferencias, las expectativas y los acuerdos de los agentes cognitivos. O la del de la obsolescencia de la idea misma de verdad, concebida como el establecimiento de relaciones objetivas expresables en leyes, a favor de la «liberación» de la Humanidad de la «tiranía de la Verdad»

ejercida por la Nueva Iglesia Universal en la que se habría convertido la ciencia. La verdad sería, a lo sumo, materia de una «política» similar, por ejemplo, a la «política del gusto». «Lo que queda», ha dejado dicho, en efecto, Feyerabend, «una vez abandonado el sueño racionalista de «un» método científico, son juicios estéticos, juicios de gusto y nuestros propios deseos subjetivos». Y Barry Barnes no ha dejado de subrayar, por su parte, que «el conocimiento está... producido... por grupos que interactúan socialmente... Su afirmación no es sólo cuestión de cómo se relaciona con la realidad, sino también de cómo se relaciona con los objetivos e intereses que expresa una sociedad en virtud de su desarrollo histórico. Se puede ofrecer un modelo adecuado... considerando que el conocimiento de una sociedad es análogo a sus técnicas o a sus formas convencionales de expresión artística, pues se entiende fácilmente que ambas se transmiten culturalmente, siendo susceptible de modificación y desarrollo para amoldarse a exigencias particulares».

Eso es, en efecto, lo que la epistemología hermenéutica –fiel, en definitiva, a su inspiración textual última– ha puesto en cuestión: no sólo la necesidad, sino la plausibilidad de anteponer, en cuestiones de conocimiento, a cualquier otra consideración la de la relación de éste con la realidad de la que es tal conocimiento. Esto es: tal conocimiento objetivo. (Como es bien sabido, si la verdad no puede ser decidida fuera del plano del discurso, la cuestión de la objetividad se resuelve desde el punto de vista de la causalidad que ejerce la realidad sobre nuestros constructos teóricos). Y así, ha privilegiado un modelo –resuelto en mil variantes– de acuerdo con el cual «los objetos del mundo material se constituyen en virtud de la representación, en lugar de ser algo preexistente a nuestros esfuerzos por descubrirlos», la lógica y la razón son consecuencia de la acción antes que su causa y las reglas son recursos para una evaluación *post hoc* de las prácticas y los intereses. Como es, en fin, el conjunto de las prácticas discursivas y no discursivas lo que hace entrar a algo en el juego de lo verdadero y de lo falso y lo constituye en objeto de pensamiento, ya sea bajo la forma de reflexión moral, del conocimiento científico, del análisis político, etc. Algo decididamente contrario, pues, a toda «confusión» del resultado de hecho, del resultado efectivo, con la meta final: la confusión propia de quienes en lugar de enfocar el problema desde las prácticas, parte del «objeto», de manera que las prácticas sucesivas pasan –falsamente– a parecerles reacciones ante un mismo «objeto» preexistente a ellas...

Cuestionada así la prioridad del «objeto» natural, toda vez que no hay –se nos dice– a lo largo del tiempo ninguna evolución o modificación de un «mismo» objeto que ocupe siempre el mismo lugar, sentado, como hace Latour, que la verdadera causa de la representación es el cierre de una controversia, un cierre que no es, por tanto, nunca consecuencia de aquélla, queda claro que «nunca podemos utilizar esa consecuencia, la naturaleza, para explicar cómo y por qué se ha cerrado una controversia». Como queda claro, en fin, en la consumación de este extremo constructivismo social y lingüístico, que la realidad, por su parte, si es que es algo, es un fenómeno puramente discursivo, un producto de variados códigos, convenciones, juegos del lenguaje o sistemas de significantes que proporcionan los únicos medios de que se supone que disponemos para interpretar la experiencia, esto es, para interpretarla desde una perspectiva cultural dada. Y el conocimiento, a su vez, no es sino creencia socialmente compartida (en un tiempo y un lugar dados), algo que se sostiene por consenso y autoridad, como la costumbre. Y que se desarrolla y modifica colectivamente como se modifica y desarrolla colectivamente una costumbre. No habiendo, por

último, circunstancia cognitiva, social ni institucional, factible, objetivamente sopesable, que pueda ser causalmente responsable de que las razones epistémicas se impongan y o prevalezcan sobre las razones no epistémicas, porque todo es ontológicamente subjetivo y nada epistemológicamente objetivo puede decirse sobre lo que es ontológicamente subjetivo, y no siendo –en última instancia– la ciencia sino un juego de procesos discursivos mediados por intereses, ¿por qué no aceptar finalmente que los propios científicos no son otra cosa que gente hablando con gente sobre otra gente, como tan pregnantemente ha sugerido entre nosotros Eugenio Moya?

Como puede verse, el viraje pragmático nos ha llevado muy lejos de la definición del conocimiento como creencia verdadera adecuadamente justificada que una tradición racional-normativa de siglos hizo suya, llevada, a lo que se ve, de una voluntad de poder de la que los hermeneutas radicales, ajenos, además, al eurocentrismo de la metodología científica, a la visión fálica de la tecnociencia moderna y al uso de la verdad como instrumento de opresión, estarían, faltaría más, milagrosamente exentos.

* * *

No se trata, desde luego, de ignorar que los hechos son ellos mismos «construcciones», en el sentido preciso de que sólo cuando se incorporan a un contexto determinado, preferentemente teórico, comienzan a funcionar como signos para nosotros alcanzando así un significado ontoepistémico efectivo. Ni menos de devolver la vida a un fundamentalismo al que todos los falibilismos contemporáneos enterraron bien enterrado. Ni de esgrimir de nuevo frente al primado de la interacción el de la (vieja) re-presentación. Ni tampoco de cerrar los ojos ante el hecho indiscutible de que nociones semánticas del tipo de las de referencia o verdad son siempre internas a un marco, esto es, se despliegan de manera interna a un lenguaje o teoría, siendo, además, posible que siempre haya quien no pueda adoptar una perspectiva superior para comparar esquemas conceptuales desprendiéndose temporalmente del suyo propio. Pero eso no permite decretar definitivamente inservibles nociones como las de realidad, verdad y objetividad. Ni menos permite fragmentar la racionalidad de un modo tal que no pueda aspirar, finalmente, a otra función que la de micro-árbitro, uno entre muchos, en los ámbitos de simulación estratégica que sería hoy para nosotros el mundo.

Por otra parte, resulta obligado aceptar hoy que la teoría normativa «pura» del conocimiento, instalada en el plano *de iure* y ajena a todo interés medianamente sustantivo por los resultados de las investigaciones científico-positivas que aportan tanto las ciencias cognitivas como la propia historia y sociología de la ciencia, no es ya viable. Pero eso no impone una reducción disciplinar a la descripción de las causas empíricas del conocimiento, ni menos a la necesidad de aceptar, con Latour y Woolgar, que «el fraude y la honestidad no son dos tipos de comportamiento distintos, sino que son sólo estrategias cuyo valor depende de las circunstancias y del campo agonístico (de la ciencia)». Más bien habría, por ejemplo, que tematizarse –con el debido rigor– la posibilidad de que «determinados hechos, objetos en cuanto tales de las ciencias particulares, pero concernientes a la estructura real de nuestro sistema cognitivo, y no necesariamente transparentes o accesibles al mero análisis conceptual, tengan un valor jurídico primordial respecto de la validez de nuestros conceptos», como recordaba recientemente Julián Pacho. Replanteándose a la vez, y en consecuencia, el problema de la relación entre cuestiones de hecho y cuestiones de derecho a propósito del conocimiento humano y de

sus objetivaciones. No parece, en efecto, que ningún «naturalismo» a la altura de los tiempos pueda cerrar los ojos ante el dato básico de que las cuestiones de hecho y las de derecho, o lo que es igual, la perspectiva naturalista y la de un normativismo adjetivable como «racional», tienden a converger cuanto mayor es el valor normativo de las teorías correspondientes. Como tampoco parece que ningún «normativismo» actualizado pueda ignorar que para sopesar los criterios normativos que se asumen hay que saber cuáles son factibles y cuáles no, lo que exige una exploración lo más rica y completa posible del espacio cognitivo y un estudio no menos riguroso de los procesos que han llevado al éxito cognitivo.

Lo que con todo ello viene a plantearse no es, en definitiva, otra cosa que una duda central sobre la presunta neutralidad de las cuestiones de hecho –o relativas a las «causas», esto es, a la adquisición del conocimiento, al *a priori* biológico, etc.– respecto de las de derecho –o relativas a las «razones», a la justificación del conocimiento, al enjuiciamiento de sus aspiraciones de «validez», el *a priori* epistémico, etc.–. Es, como mínimo, un punto a debatir. Desde la sospecha, claro es, de que haya hechos de relevancia «jurisdiccional». Por lo demás, el enfoque normativo puro siempre encuentra sus límites –unos límites cada vez más estrechos– en el estatuto mismo que asigna, con gesto inequívocamente internalista, a una razón presuntamente «exenta» y nunca tematizada a fondo, ni siquiera mediante el ilustre método de análisis conceptual «puro». No en vano el siempre sorprendente Kant aludió ya en su momento a la naturaleza como la instancia que hace posible «todo arte y quizá la razón misma» (*KrV*, B 654). Una razón que sabe elevar, con todo, aspectos de esa naturaleza, por ella reelaborados, al estatuto de *standards* normativos. En el bien entendido de que esta razón tiene, en lo que aquí nos afecta, una dimensión decididamente pública, al igual que pública es la búsqueda de creencias informativamente cargadas verdaderas y de procesos fiables que llevan a ellas. Como públicas son también las reglas de juego que comparten los agentes cognitivos, lo que no deja de situarnos muy lejos de la perspectiva «egocéntrica»... En cualquier caso, y como escribió en una ocasión Antoni Doménech, «a la justificación de esas reglas se llega por medio de un «equilibrio reflexivo», y no hay equilibrios reflexivos «robinsonianos», no hay equilibrios reflexivos sin un *uso público de la razón*: cohesionar intuiciones y prácticas, de un lado, y reglas y normas sistematizadas, de otro, conlleva ineluctablemente la puesta en cuestión común de esas instituciones y prácticas y la libre discusión pública sobre el mejor modo de captarlas conceptualmente y de justificarlas –o criticarlas– normativamente». Eso sin olvidar, vistas las cosas desde otro ángulo, que la operatividad de los sujetos operatorios presentes en los procesos de construcción y reconstrucción de teorías –que están sujetos también a las normas que los propios constructos científicos les imponen– no resulta conceptualizable al viejo modo estrechamente psicologista ni al nuevo, pero no menos estrecho, sociologista. Es más, ni siquiera resuelve nada, ni parece tampoco necesario, apelar a la presencia de un sujeto autológico que concatena estados suyos diferentes.

* * *

Hora es ya, en fin, de despedir a Calicles, agradeciéndole los servicios prestados, que no han sido pocos, y volver a las nociones «fuertes», debidamente actualizadas, de verdad, racionalidad y realidad. A conciencia de que la travesía será larga y los aparejos aún tendrán que ser varias veces renovados.