

# J. L. BORGES, FILOSOFÍA DE LA CIENCIA Y CRÍTICA ONTOLÓGICA: VERDAD Y EMANCIPACIÓN

Mario Duayer\*

Pensé que Argos y yo participábamos de universos distintos; pensé que nuestras percepciones eran iguales, pero que Argos las combinaba de otra manera y construía con ellas otros objetos; pensé que acaso no había objetos para él, sino un vertiginoso y continuo juego de impresiones brevísimas.

J.L. Borges, *El Inmortal*

El artículo procura sostener que uno de los aspectos centrales de la falta de salida, de alternativa, en las diversas crisis experimentadas en innumerables países en los últimos tiempos es la ausencia de una ontología crítica en que sea imaginable otro mundo social, más digno de lo humano y capaz de seducir las personas. Para sostener el carácter inevitable de la crítica ontológica para la praxis transformadora, el artículo explora, en primer lugar, ensayos de J. L. Borges en que el escritor, a su modo, muestra como toda actividad humano-social subyace nociones ontológicas y, diferentemente de lo que Foucault parece inferir de sus ensayos, subraya su objetividad, siempre sujeta, es evidente, a la refutación. De la literatura a la filosofía de la ciencia, el artículo argumenta que la ciencia tampoco puede funcionar en un vacío ontológico. El examen sucinto de las concepciones de ciencia y de explicación científica del positivismo lógico, de Kuhn y de Lakatos permite demostrar esa afirmación, a pesar del desprecio e indiferencia de esas teorías por cuestiones ontológicas. Por último, recurre a la *Ontología* de Lukács para demostrar que la genuina ciencia se orienta por necesidad para el ser de las cosas, o sea, para la verdad.

En el caso de una ciencia social, que, siendo ciencia, también no puede operar en un vacío ontológico, orientarse para el ser de las cosas significa concebir lo que es sociedad, fundar y estar fundada, explícita o implícitamente, en una ontología del ser social. Y si la teoría social es parte de la sociedad, se crea una inteligibilidad con base en la cual los sujetos actúan preservando o transformando las formas sociales, se puede afirmar que toda disputa entre teorías y las respectivas prácticas que promueven es disputa ontológica; que, por lo tanto, la crítica ontológica es un imperativo de cualquier emancipación de estructuras sociales que oprimen, constriñen y mezquinan lo humano.

## BORGES Y LA ONTOLOGÍA

Antes de justificar la afirmación de que las cuestiones ontológicas constituyen un tema central para Borges, me parece importante advertir que la interpretación presentada a seguir no es elaborada por un especialista en Borges, mucho menos por un crítico literario. Es más bien el resultado de la impresión causada por los textos del autor, en particular porque abordan en ficción las complejas relaciones entre palabra y concepto, lenguaje y pensamiento conceptual. No siendo tema explícito en la propia filosofía, sería un despropósito exigir que Borges considere las cuestiones ontológicas de forma explícita y sistemática. De cualquier manera, me parece innegable que ellas figuraban entre las principales inquietudes del autor. Para demostrarlo, creo que algunos de sus textos son suficientes. Pretendo concentrarme particularmente en dos de ellos, “El Idioma Analítico de John Wilkins” y “Funes, el Memorioso”. No obstante, una

---

(\*) Profesor Visitante del Programa de Postgrado en Servicio Social de la UERJ. Traducción para el castellano por María Fernanda Ecurra, a quien agradezco también por las sugerencias. Publicado en Revista Herramienta N° 55, Primavera de 2014 - Año XVII.

breve mención a “El Aleph” y a “Del Rigor en la Ciencia” puede funcionar bien como forma de introducir el asunto.

En el cuento “El Aleph” el narrador relata el episodio de un personaje, escritor de un infinible poema, que reside en una casa en cuyo sótano hay un punto, el Aleph, precisamente en el décimo nono escalón, que, visto de cierto ángulo, es “el lugar donde están, sin confundirse, todos los lugares del orbe, vistos desde todos los ángulos” (Borges, 1982: 161). Cético, cuando tiene acceso al sótano, el narrador ve, pasmo, el Aleph, el infinito, aquel objeto de no más de tres centímetros de diámetro, en el cual, entre tanto, estaba el “espacio cósmico estaba ahí, sin disminución de tamaño ... [c]ada cosa ... era infinitas cosas” (ibid.: 164), porque, asegura el narrador, él la veía de todos los puntos del universo. Habiendo asistido en un “gigantesco instante” el vertiginoso flujo extensivo e intensivo de todas las cosas,

[...] el populoso mar, ... el alba y la tarde, ... las muchedumbres de América, ... una plateada telaraña en el centro de una negra pirámide, [...] racimos, nieve, tabaco, vetas de metal, vapor de agua, ... convexos desiertos ecuatoriales y cada uno de sus granos de arena, [...] a un tiempo cada letra de cada página ..., la noche y el día contemporáneo, [...] tigres, émbolos, bisontes, marejadas y ejércitos, ... todas las hormigas que hay en la tierra, [...] el engranaje del amor y la modificación de la muerte, ... (ibid.: 165-6)

habiendo sido el espectador de todo eso, el narrador manifiesta su desesperación como escritor: ¿pues como sería posible contar a los otros el infinito, si el lenguaje es un “abecedario de símbolos” que tiene por presupuesto un pasado compartido por sus hablantes (ibid.; 163)? ¿Si el lenguaje es sucesivo, como transcribir el simultáneo capturado de la experiencia? ¿Cómo contornar el insoluble problema de enumerar un conjunto infinito? Además de incomunicable, o por ser incomunicable, el infinito parece paralizar la mente con la densidad apabullante de su flujo de eventos. Tal vez por eso el narrador confiesa que solo retomó el control de sí después de noches de insomnio reviviendo lo que fue visto en el Aleph, cuando actuó otra vez sobre él el olvido (ibid.: 167).

Se puede decir que la cuestión central del cuento es la infinitud del mundo y nuestro acceso a él. El mundo es obviamente inaprensible en su totalidad intensiva y extensiva de cosas, procesos y eventos. El mágico e inmediato acceso a tal infinito, como supuestamente lo permitió el Aleph, más está para la ignorancia que para su conocimiento, pues los infinitos detalles del infinito son lo que son, a saber, la sucesión instantánea y, paradójicamente, simultánea de eventos, objetos etc. singulares que, por sí solos, como singulares, no dan a conocer la totalidad. Para hacer un paralelo, su profusión se asemeja al colapso súbito e infinible de los estantes de un enorme y variado depósito: una mezcla de cosas.

El conocimiento del mundo, al contrario, no se resume a la identificación de singulares, pero consiste en el reconocimiento de las determinaciones universales y particulares de los singulares, de las categorías que en fin especifican los efectos que producen en el mundo y que el mundo produce en ellos. En otras palabras, Borges, en “El Aleph”, realiza una crítica notable a uno de los momentos del conocimiento, el análisis, al absolutizarlo, justamente al insinuar, primero, que conocer es tener acceso a los infinitos detalles de lo que existe y pasa, para, en seguida, dar a entender que conocer es olvidar los detalles, en fin, sintetizar – el otro movimiento del conocer.

No es difícil percibir que en “Del Rigor en la Ciencia” Borges lida con el mismo problema. Se trata de un texto muy difundido, muy usado como, digamos, epígrafe “metodológico” de artículos científicos de diferentes áreas de conocimiento, pero también objeto de análisis literarias propiamente dichas. La corta narración es sobre un

supuesto imperio en el que la cartografía había alcanzado tamaña perfección que sus mapas eran confeccionados en una escala gigantesca: el mapa de una provincia cubría toda una ciudad; el mapa del imperio se extendía por toda una provincia. Frustrados con la imprecisión de esos exorbitantes mapas, los colegios de cartógrafos deliberaron construir un mapa en escala 1:1, de modo que el mapa del imperio tenía el exacto tamaño del imperio. Mapa que, por inútil para las generaciones siguientes, fue abandonado a la acción degenerativa del tiempo (Borges, 1960: 117).

Como se puede constatar, aquí nuevamente el autor aborda el problema de la abstracción, de la separación sujeto/objeto, del distanciamiento del sujeto en relación al objeto que constituye el presupuesto de la práctica. A pesar de tratarse de una apropiación mental específica de la realidad, un mapa, representación gráfica de cualquier extensión, el sentido del texto vale para cualquier tipo de representación y para cualquier sector de la realidad, natural y social. En una palabra, como resume Borges en otro cuento, pensar es abstraer. Y en la abstracción, como observa Lukács, la realidad es “realidad” como posesión espiritual y, por eso, constituye una

nueva forma de objetividad, pero no una realidad; y – precisamente, en términos ontológicos – lo reproducido no puede ser semejante, y aun menos idéntico a aquello que reproduce. Al contrario. Ontológicamente, el ser social se divide en dos factores heterogéneos, que no solo se contraponen entre sí en cuanto heterogéneos desde el punto de vista del ser, sino que son en verdad antitéticos: el ser y su reflejo en la consciencia (Lukács, 2004: 84).

En el cuento “Funes, el Memorioso”, el narrador toma como personaje un individuo peculiar, el propio Irineu Funes, que acostumbraba divertir y encantar a cuantos encontrase con su curiosa habilidad de percibir exactamente las horas del día (Borges, 2004: 96). Ocurre que cierta vez un caballo lo derrumbó y él se quedó parálítico. Lo que era pintoresco en Funes se transformó, después de la invalidez, en asombrosa capacidad. Sus sentidos se aguzaron al paroxismo, a lo que su memoria respondió hipertrofiándose para registrar el volumen inmensurable de informaciones servido por los sentidos. Por efecto del accidente, él ahora era capaz de percibir

todos los vástagos y racimos y frutos que comprende una parra. Sabía las formas de las nubes australes del amanecer del treinta de abril de mil ochocientos ochenta y dos y podía compararlas en el recuerdo con las vetas de un libro en pasta española que sólo había mirado una vez [...] Esos recuerdos no eran simples; cada imagen visual estaba ligada a sensaciones musculares, térmicas, etc. Podía reconstruir todos los sueños, todos los entresueños. Dos o tres veces había reconstruido un día entero; no había dudado nunca, pero cada reconstrucción había requerido un día entero. ... (ibid.)

Tan extraordinarios eran los sentidos de Funes que el sistema de numeración decimal le parecía excesivamente prolijo. Es comprensible, por lo tanto, que él llegó a ponerse la tarea de desenvolver otro sistema más sintético en que a cada número le correspondía una palabra. Otro proyecto que su prodigiosa memoria demandara fue el de un idioma en que cada singular (“cada piedra, cada pájaro y cada ramo”) recibía un nombre propio. Tiene razón el narrador al ponderar que esos dos proyectos, a pesar de insensatos,

Nos dejan vislumbrar o inferir el vertiginoso mundo de Funes. [...] [Él] discernía continuamente los tranquilos avances de la corrupción, de las caries, de la fatiga. Notaba los progresos de la muerte, de la humedad. Era el solitario y lúcido espectador de un mundo multiforme, instantáneo y casi intolerablemente preciso. [...] nadie, ha sentido el calor y la presión de una realidad tan infatigable como la que día y noche convergía sobre el infeliz Ireneo, en su

pobre arrabal sudamericano. Le era muy difícil dormir. Dormir es distraerse del mundo (ibid.: 96)

Individuo de “mente tumultuadísima”, percibimos que Funes era incapaz de ideas generales y que, por esa razón, para él era de todo inconcebible que, por ejemplo, “el símbolo genérico *perro*” pudiese designar no solamente toda la cantidad y variedad de canes pero, también, cada uno de los canes en las infinitas circunstancias de sus vidas. Espectador incansable y obcecado del singular, Funes conservaba en la memoria todos los detalles de todo a que sus sentidos le daban acceso y de todo que imaginaba. A pesar de eso, entre tanto, Borges dijo sospechar que él era incapaz de pensar, pues pensar “es olvidar diferencias, es generalizar, abstraer. En el abarrotado mundo de Funes no había sino detalles, casi inmediatos.” (ibid.: 97)

Dispensa subrayar que los problemas tratados en ese cuento son esencialmente los mismos del cuento comentado antes, “El Aleph”. Será visto después que, en los dos casos, la observación y/o identificación de los infinitos singulares tienen por presupuesto una ontología subentendida en la taxonomía desde la cual cada uno de los singulares es identificado, visto. Si es así, es más que evidente la ilusión de que en “El Aleph” sólo se ven singulares, o que a Funes solo le importan los singulares. De hecho, la taxonomía por intermedio de la cual cada singular es capturado, visto, identificado, implica, con sus categorías del particular y del universal, relaciones de identidad y diferencia entre los singulares, sus propiedades específicas, sus nexos recíprocos etc. En otras palabras, presupone una noción del mundo como totalidad, en fin, una ontología, mismo cuando, absurdamente, como parece insinuar Borges, la totalidad aparece como un amontonado de singulares atómicos. La afirmación más cabal de esa concepción borgeana puede ser constatada en “El Idioma Analítico de John Wilkins”, como veremos a seguir.

En ese pequeño trabajo, la defensa de la objetividad de nuestro conocimiento del mundo hecha por Borges es tan clara, tan inspirada que podría rivalizar con un tratado filosófico. El proyecto de crear un lenguaje filosófico desarrollado por John Wilkins, personaje que “abundó en felices curiosidades”, sirve de material para discutir la cuestión. El proyecto de Wilkins visaba solucionar la naturaleza indescifrable, inexpresiva de las palabras de cualquier idioma, a pesar de las afirmaciones contrarias. Por ejemplo, la Real Academia, ironiza Borges, menciona el pretencioso carácter expresivo de los vocablos de la “riquísima lengua española”, pero, paradójicamente, edita un diccionario en que los vocablos “expresivos” reciben una definición. Según Borges, observando que el “sistema decimal de numeración permite aprender en un solo día nombrar todas las cantidades y escribirlas en un idioma nuevo”, el de los algarismos, Descartes ya había imaginado, en inicio del siglo XVII, algo semejante: un lenguaje “que organice y abarque todos los pensamientos humanos. Emprendimiento que, alrededor de 1664, acometió John Wilkins.” (Borges, 1976: 707)

Wilkins partió de la suposición de que las personas en general comparten un mismo principio de razón y la misma aprensión de las cosas. Por eso, le pareció que la humanidad podría librarse de la confusión de lenguas y de sus infelices consecuencias si las nociones comunes pudiesen estar vinculadas a símbolos compartidos, escritos o hablados. Teniendo ese propósito en vista, Wilkins imaginó, no sin admitida arbitrariedad, que cuarenta géneros básicos, subdivididos en diferencias, por su vez subdivididas en especies, formarían los símbolos de una especie de inventario del mundo. Para tornar expresivo su lenguaje artificial, Wilkins hizo corresponder un monosílabo a cada uno de los cuarenta géneros, una letra para cada diferencia y otra para cada especie. De ese modo, cada secuencia de símbolos pronunciable expresaría inmediatamente un determinado ítem del mundo. Borges ilustra así el dispositivo: *de* corresponde al género elemento; *deb*, acrecentada la letra de la respectiva diferencia, en

caso, el primero de los elementos, el fuego; adicionada la letra designando la especie, uno tiene *deba*, una porción del elemento del fuego, una llama. (ibid.) Otro ejemplo sería el género mundo, representado por *da*, que, seguido de la letra *d* correspondiendo a la segunda diferencia, que denota celestial, resulta en la noción del cielo (*dad*). El símbolo para tierra es *dady*, compuesto por los mismos elementos, pero incluyendo el símbolo de la séptima especie *y*, denotando ese globo de tierra y mar.

Ese es el esquema idealizado por Wilkins. De cualquier forma, lo que es esencial, lo que realmente importa es la interpretación crítica de Borges. El problema que exige respuesta, dice él, es “el valor de la tabla cuadragesimal que es la base del idioma” de Wilkins. Para ofrecer una respuesta, él expone la ambigüedad de algunas categorías:

la octava categoría, la de las piedras. Wilkins las divide en comunes (pedernal, cascajo, pizarra), módicas (mármol, ámbar, coral), preciosas (perla, ópalo), transparentes (amatista, zafiro) e insolubles (hulla, greda y arsénico). Casi tan alarmante como la octava, es la novena categoría. Ésta nos revela que los metales pueden ser imperfectos (bermellón, azogue), artificiales (bronce, latón), recrementicios (limaduras, herrumbre) y naturales (oro, estaño, cobre). La ballena figura en la categoría décimo sexta; es un pez vivíparo, oblongo. (Borges, 1976: 708)

Las “ambigüedades, redundancias y deficiencias” de esa clasificación traen al recuerdo la clasificación de los animales de una supuesta enciclopedia china – *Emporio Celestial de Conocimientos Benévolos* – citada por Franz Kuhn, inventa Borges. Como será visto, tal clasificación de los animales del “emporio de conocimientos” y la de Wilkins, reproducida antes, ofrecen los elementos centrales del argumento de Borges y, por esa razón, a pesar de ser muy difundida, requiere la transcripción integral presentada a seguir. Los animales son así discriminados:

- |                                |   |
|--------------------------------|---|
| a) pertenecientes al Emperador | i) que se agitan como locos                 |
| b) embalsamados                | j) innumerables                             |
| c) amaestrados                 | k) dibujados con un finísimo pincel de pelo |
| d) lechones                    | de camello                                  |
| e) sirenas                     | l) <i>etcétera</i>                          |
| f) fabulosos                   | m) que acaban de romper el jarrón           |
| g) perros sueltos              | n) que de lejos parecen moscas              |
| h) incluidos en esta           |   |
| Clasificación                  |   |

(Borges, 1976: ibid.)

Prescindiendo de la declaración más directa de Borges, a ser vista más adelante, los pasajes anteriores ya indican de manera inequívoca su convicción sobre la objetividad de nuestro conocimiento y, por extensión, sobre la objetividad de la ontología que el siempre subentiende. De hecho, la ambigüedad, la deficiencia y, sobretudo, el antropomorfismo de las clasificaciones expresan el carácter social, histórico y, por lo tanto, falible de las nociones ontológicas en las cuales, cada vez, nuestra práctica está basada.<sup>1</sup> Todavía, su falibilidad no contradice su objetividad,

<sup>1</sup> Como momento de la práctica, condicionada por sus finalidades, la antropomorfización tiene que poseer alguna objetividad a pesar de su falsedad en términos ontológicos. Tal objetividad, subrayada por Borges, también es corroborada por Keith Thomas al destacar que

[en] el inicio del periodo moderno, incluso los naturalistas veían el mundo desde una perspectiva esencialmente humana y tendían a clasificarlo menos con base en sus cualidades intrínsecas que en la relación con los hombres. Las plantas, por ejemplo, eran estudiadas principalmente en relación a sus usos humanos, y percibidas de la misma manera. Había siete tipos de hierbas, afirmaba William Coles, en 1656: hierbas de maceta; hierbas medicinales; cereales; legumbres; flores; capín, e hierbas dañinas. (Thomas, 1988: 63)

siendo antes su presupuesto. La mención a la ballena, definida como pez vivíparo, oblongo en la taxonomía de Wilkins, no es gratuita. Con tal recurso Borges fuerza al lector a un diálogo involuntario. Lleva al lector a percibir inmediatamente que la clasificación no captura de manera correcta, objetiva, la estructura anatómico-fisiológica de la ballena, que es un mamífero, y, por tanto, que es falible, pero, al mismo tiempo y en el mismo acto, hace afirmar al lector la objetividad de su propio conocimiento, o de su propia taxonomía, pues él sólo puede flagrar un error desde un punto de vista tenido como verdadero. De esto es posible concluir que nuestras clasificaciones basadas en observaciones superficiales, de la práctica cotidiana – p. ej., animal que nada y vive sumergido es pez – pueden ser superficiales, falsas y pueden (y deben) ser corregidas, pero son objetivas en algún grado: al final, es en ellas en que se basa la práctica cotidiana. Borges emplea el mismo expediente al recorrer a la clasificación de la enciclopedia china, que sólo arranca risas precisamente porque el lector percibe su absurdo, pero lo hace, es evidente, desde la óptica de su propia clasificación, asumida como verdadera, objetiva.

Borges finaliza el ensayo de manera menos alusiva cuando declara, a propósito de las ambigüedades de las clasificaciones citadas, que todas las clasificaciones del universo son arbitrarias. (Borges, 1976: 708) No obstante, advierte que

[la] imposibilidad de penetrar el esquema divino del universo no puede, sin embargo, disuadirnos de planear esquemas humanos, aunque nos conste que éstos son provisorios. (ibid.)

Siendo humano, el conocimiento no puede tener acceso a lo “divino”, a lo absoluto. Entretanto, como la práctica humana es teleológica, finalística, el conocimiento del mundo es su presupuesto necesario y, en consecuencia, nada puede mismo “disuadirnos de planear esquemas humanos”. Y si los esquemas humanos son condición insuprimible de la práctica, se sigue que, a pesar de provisorios, falibles, son objetivos.

Esa interpretación de Borges, es preciso decir, discrepa totalmente de la sostenida por Foucault con base en el último ensayo. En realidad, sería imposible garantizar categóricamente, pero el “Idioma Analítico” parece deber grande parte de su difusión al hecho de que Foucault, en el prefacio de *Las Palabras y las Cosas*, revela que el libro nació de la lectura del ensayo de Borges. Segundo Foucault, la clasificación de los animales de la supuesta enciclopedia china lo hizo “reír durante mucho tiempo, no sin un mal-estar evidente y difícil de vencer”. (ibid, p. XII) No obstante, son risas muy distintas las provocadas por la taxonomía. La primera, sugerida antes, es una risa que encuentra una gracia en la insensatez del esquema, que juzga, no sin condescendencia, desde la objetividad experimentada de la propia ontología; la segunda, es una risa de perplejidad, de espanto frente a una taxonomía que presumiblemente demuestra el irremediable contra censo de nuestros esquemas mentales, delante de la imposibilidad de alcanzar un conocimiento objetivo del mundo. De acuerdo con Foucault, tal risa

perturba todas las familiaridades del pensamiento – del nuestro: de aquel que tiene nuestra edad y nuestra geografía –, abalando todas las superficies ordenadas y todos los planos que tornan sensata para nosotros la profusión de seres, haciendo vacilar e inquietando... [En el] deslumbramiento de esa taxonomía, lo que de súbito alcanzamos, o que, gracias a lo apólogo, nos es indicado como encanto exótico de un otro pensamiento, es el límite de lo nuestro: la imposibilidad patente de pensar eso. (ibid., p. IX)

Esa impresión de lectura parece una manifestación de aquello que, a propósito de las ideas del filósofo neopragmático R. Rorty, en otro trabajo denominé de

carecimiento de Deus<sup>2</sup>. Posición que, a partir de la constatación algo trivial de que todo conocimiento, siendo humano, social, es siempre relativo, mezcla lo objetivo con lo absoluto e, inalcanzable lo último, defiende el relativismo al mayor. Por tanto, frustrada la aspiración megalómana de todo saber, se priva a todos los conocimientos mundanos de cualquier objetividad.

Es importante tener en cuenta los sentidos más profundos de esa diferencia de lectura, y no, es claro, en el campo específico de la crítica literaria, pero por las serias repercusiones del escepticismo subyacente a la interpretación de Foucault. En la práctica, independientemente de la intención de quien lo advoca, el escepticismo significa tácita aquiescencia con el *status quo*. Tal escepticismo no pasa desapercibido por Norris, para quien el pasaje de Borges utilizada por Foucault demuestra de manera indiscutible su punto de vista anti-realista, convencionalista y nominalista. De hecho, afirma él, para Foucault la clasificación de los animales de la “enciclopedia china” vale como índice del carácter parroquial, cultural-determinado de nuestros conceptos y categorías. En su crítica a la lectura de Foucault, Norris concuerda con la interpretación aquí defendida, señalando que la “posibilidad de pensar sobre tales exóticas clasificaciones indica nuestra capacidad de percibirla como una instancia de categorización extravagante y tola”, además de imaginar que constituyen una alusión ficcional “a nuestros hábitos naturalizados de pensamiento y percepción”. Justamente por eso, argumenta Norris, es un total equívoco pretender, como quiere Foucault, que la simple posibilidad de pensar y, en el caso de Borges, inventar tales “pensamientos completamente imposibles” sirve de base suficiente para sugerir que “*todos* nuestros conceptos, categorías, compromisos ontológicos etc. son igualmente constructos ficcionales extraídos de un o de otro discurso ‘arbitrario’”.

En la opinión de Norris, esas ideas componen la premisa implícita de todo el proyecto foucaultiano, ya en su punto de partida en la “arqueología” del conocimiento, de corte estructuralista, hasta el enfoque genealógico (pós-70) de matriz nietzschiana, y que de hecho alimentan las agendas de lo pos-moderno, de lo neopragmatismo y adyacencias. Todavía segundo Norris, tal premisa puede ser pensada como un *reductio ad absurdum* de la propuesta anti-realista que

inicia por localizar la verdad en las proposiciones sobre las cosas, en lugar de localizarlas en las propias cosas, y termina (con Quine, Kuhn, Rorty, Lyotard etc.) por relativizar holísticamente la “verdad” a cualquier tipo de juego de lenguaje que ocurre disfrutar tal título. (ibid.)

Como se puede constatar, la utilización de los textos de Borges aquí analizados sirve para propósitos teóricos – y políticos – muy distintos. Pueden ilustrar la concepción, aquí defendida, de que nunca se puede pensar y actuar “de ningún lugar”, que nuestra práctica y el pensamiento que lo dirige se basan en caracterizaciones generales del mundo, en ontologías, que, como se vio con Borges, son provisorias, falibles, pero tienen su objetividad corroborada por las prácticas que informan. Pero pueden también ser tomados como ejemplo de la noción de que todas nuestras creencias, teóricas o no, son equiparables, puesto que la verdad – objetividad – es tenida por inalcanzable. Por tanto, las lecturas de los textos, de esos y de otros, sus interpretaciones, crean, refuerzan o refutan, estimulan o inhiben, las ideas corrientes. No hay como ser indiferente a lecturas discrepantes, conflictivas, una vez que ellas expresan disputas ontológicas cuyo impacto en la práctica es imposible descuidar, pues es en las caracterizaciones generales del mundo donde vamos buscar nuestras ideas sobre lo deseable, lo posible, lo factible.

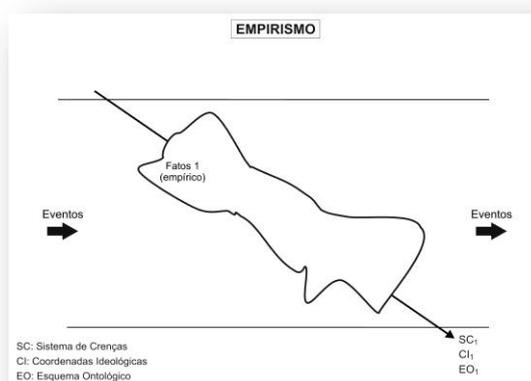
---

<sup>2</sup> Ver Duayer (2010: 72).

## LA FILOSOFÍA DE LA CIENCIA Y LA ONTOLOGÍA

Tal como anunciado en la Introducción, pasamos ahora de la literatura a la filosofía de la ciencia e intentamos mostrar que también la ciencia, a pesar de tantos protestos al contrario, no puede funcionar en un vacío ontológico. El examen sucinto de las concepciones de ciencia y de explicación científica del positivismo lógico, de Kuhn y de Lakatos permite demostrar esa afirmación, a pesar del desprecio e indiferencia de esas teorías por cuestiones ontológicas. Para tal demostración, vale advertir, serán utilizados algunos esquemas que procuran mostrar gráficamente el embargo a las cuestiones ontológicas en la filosofía. En ese sentido, antes de alimentar la intención de elaborar un análisis exhaustivo de corrientes y autores, las próximas consideraciones toman las formulaciones de las principales corrientes y/o autores en la filosofía de la ciencia ortodoxa para ilustrar como aquel embargo es puramente nominal.<sup>3</sup>

Para iniciar, en la figura abajo se representa de manera esquemática como el empirismo más tosco concibe el proceso de conocimiento.<sup>4</sup> El interior de las líneas paralelas horizontales representa el flujo de eventos, o sea, todo lo que está pasando en el mundo. Si, para el empirismo, el conocimiento es generalización de lo que el aparato sensorial permite apañar del mundo, en el esquema ese proceso es ilustrado por el movimiento que empieza en la parte superior de la línea diagonal y que, a lo largo de ella, “atraviesa” el flujo de eventos. Cada uno de los recurrentes trayectos a lo largo de la línea permite capturar nuevos hechos empíricos y proceder a su generalización, conformando así el conocimiento que la práctica presupone y produce. Salvo equívocos en el proceso de generalización de lo empírico experimentado por los sentidos, libre de especulaciones metafísicas – ideas sin procedencia estrictamente empírica –, errores que a la ciencia cumpliría evitar, ese proceso acumulativo implicaría un conocimiento cada vez más incluyente del mundo, o sea, “sistemas de creencias”, “coordenadas ideológicas” o “esquemas ontológicos” perfeccionados empíricamente de manera continua, por principio remontable a las sensaciones originarias y, por esa razón, irrefutables.



De inmediato se infiere que esa concepción subentiende un sujeto de conocimiento que sólo puede ser un individuo originario, aislado, atómico, pré-adámico, desprovisto de relaciones no sólo con otros individuos, pero también con la naturaleza, individuo que, por todo eso, no posee lenguaje ni conciencia. Es ese individuo que súbitamente pasa a relacionarse con la naturaleza y de esas experiencias

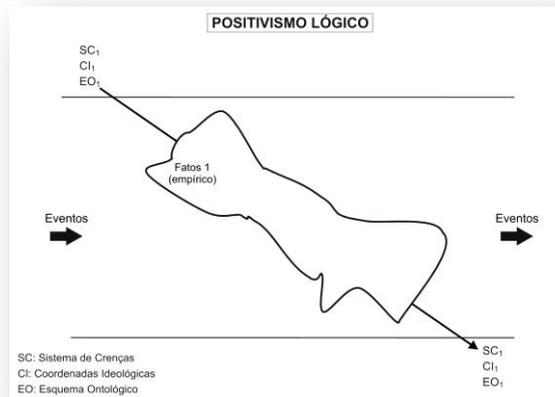
<sup>3</sup> Ver Duayer (2010) para una explanación más detallada de los argumentos elaborados en esa sección. Para una exposición sintética de las concepciones de Kuhn y de Lakatos, ver Suppe (1977).

<sup>4</sup> Debo a Rômulo A. Lima la elaboración de los esquemas abajo, a quien agradezco la contribución.

sin ideas comienza a formarlas al flagrar las semejanzas y diferencias entre las cosas recogidas aquí y allí por sus sentidos. De manera gradual, por consiguiente, ese absurdo individuo va construyendo particulares y universales, arma para sí una inteligibilidad del mundo, en el cual de inicio transita “empíricamente”, por absurdo que parezca y es, sin cualquier inteligibilidad, a ciegas. Por último, una vez que, de acuerdo con esa concepción, el conocimiento es un simple efecto mecánico del mundo capturado por nuestro aparato sensorial – una especie de efecto *drive-thru* del mundo atravesando nuestros sentidos –, los sistemas de creencias así formados exclusivamente de lo empírico estarían libres de toda “metafísica”. No obstante tal pretensión, no es difícil percibir, como demostró Bhaskar, que esa concepción de conocimiento subtiende una ontología empirista en la cual el mundo achatado, unidimensional, colapsado en las impresiones de los sujetos, es constituido de cosas y eventos atómicos, una vez que sus eventuales relaciones nada más son que meras concomitancias (regularidades empíricas) percibidas por los sujetos. El sujeto de la cognición atómico, por consiguiente, está en conformidad con esa ontología implícita.

En el positivismo lógico la propia tradición positivista procuró superar las absurdas inconsistencias de esa concepción que, para cumplir la depuración del discurso científico de toda metafísica, su punto programático central, precisaba garantizar que todos los ítems del conocimiento pudiesen ser remontados al dado empírico bruto. Idea que subtiende, sin enunciar, una especie de mito creacionista: el individuo aislado de la cognición, que no es otro sino el individuo aislado superlativo del pensamiento liberal, eminencia parda de tantas teorías. Para reformular tal posición, el positivismo lógico al menos admite, a pesar que de manera muy curiosa, que el sujeto que percibe, que forma ideas, que confiere sentido a los datos de sus impresiones nunca existe sin ideas.

El resultado de esa reformulación de concepción de ciencia y de explicación científica de la tradición positivista está ilustrado en el próximo esquema. En conformidad con la gnoseología empirista de la tradición positivista, para la cual todo conocimiento es derivado de la experiencia sensorial y justificado con base en ella, el positivismo lógico heredó la función siempre reclamada por aquella tradición: operar como supervisor de la mente en sus procesos de generalización científicos, cohibiendo especulaciones metafísicas y, con eso, manteniendo firmes los vínculos de la mente con el mundo, aquí comprendido como la realidad capturada por el aparato sensorial. Función normativa que el positivismo lógico imaginó desempeñar postulando una estructura general del discurso científico, supuestamente característico de las ciencias paradigmáticas, la física en especial. De acuerdo con tal prescripción, todo discurso científico tiene que presentar una estructura hipotético-deductiva, también conocida como modelo H-D del discurso científico. Dicho en pocas palabras, el H-D define que toda teoría consiste en un cálculo axiomático-deductivo. Lo que equivale a decir que, bajo esta óptica, una teoría nada más es que un conjunto de axiomas, incluyendo al menos una ley general, igualmente axiomática, conjunto del cual es deducida una serie de proposiciones sobre fenómenos observables.



En la ilustración arriba puede verse que, diferentemente del empirismo, el sujeto de la cognición no va más a la práctica desprovisto de ideas. De modo similar al esquema anterior, aquí el proceso de conocimiento también comienza en la parte superior de la diagonal y, a lo largo de ella, “atraviesa” el flujo de eventos, capturando en cada uno de los ciclos nuevos hechos empíricos. Entre tanto, en ese caso los hechos empíricos no se resuelven en generalizaciones. Al contrario, las teorías construidas deductivamente a partir de los axiomas son generalizaciones postuladas, descripciones de un sector de la realidad, que, observado el imperativo positivista, sólo pueden consistir en regularidades empíricas entre fenómenos o relaciones funcionales estables entre variables. La validez de las teorías, por lo tanto, tiene por condición su corroboración por la evidencia observacional. En síntesis, las teorías postulan regularidades empíricas o conjunción constante de eventos y son válidas cuando las regularidades postuladas son corroboradas por la evidencia empírica. Partiendo de  $SC_1$ ,  $EO_1$  o  $CI_1$ , en la parte superior de la diagonal, la teoría válida “atraviesa” el flujo de eventos con el objetivo de identificar las regularidades empíricas postuladas. A cada ciclo a lo largo de la diagonal la teoría, con base en los mismos axiomas estructurales, procura anexar nuevos fenómenos empíricos, vale decir, incorporarlos a su interpretación. El suceso de esa expansión del dominio empírico de la teoría es al mismo tiempo la validación empírica del “sistema de creencias” en el cual está fundada.

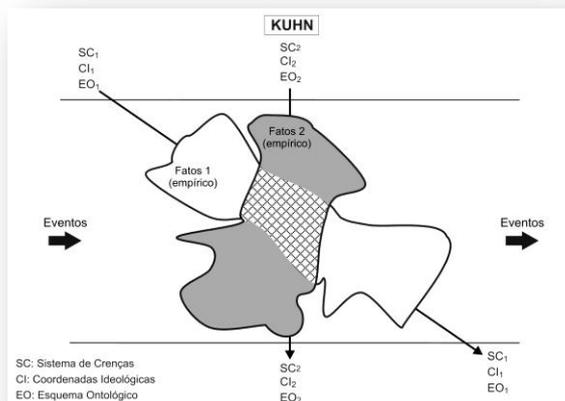
Vamos aquí dispensar cualquier comentario sobre la total ausencia, en el modelo H-D, de cualquier referencia sobre el origen de las ideas que arman ese “sistema de creencias”, por así decir, arquetipo. Para el argumento defendido en el artículo, más que destacar todas las inconsistencias de esa concepción de ciencia y explicación científica, importa sobretodo enfatizar que ella implica una clara refutación de la posición anti-ontológica da tradición positivista, pues sostener que el discurso científico es axiomático-deductivo equivale decir que toda teoría está fundada en un “sistema de creencias”, “esquema ontológico” o “coordenadas ideológicas”, o sea, en una ontología. En consecuencia, teorías no pueden más ser consideradas, como siempre pretendió la tradición positivista, expresión de los datos brutos de la experiencia, siendo, en realidad, interpretación del mundo.

En lugar de los fenómenos captados por los sentidos convertirse naturalísticamente en teoría por una especie de proceso mecánico, como subentiende el empirismo, en ese caso es la teoría que confiere sentido a los fenómenos aprendidos por el aparato sensorial. Como advierte Bhaskar, “hechos... no son los que aprendemos con nuestra experiencia sensorial, pero resultados de teorías en términos de las cuales es organizada nuestra aprehensión de las cosas” (1989: 60-1). De ese modo, para el propósito de este artículo es absolutamente crucial tener presente que el positivismo

lógico, aunque insinúe de manera vaga y ambigua el enraizamiento de las teorías en la empiria, en realidad precisamente implica lo opuesto. La pretenciosa actitud anti-ontológica disimula una ontología implícita: la ontología empírica acríticamente heredada del empirismo en la cual el mundo consiste de fenómenos atómicos.

Los dos próximos esquemas ilustran la concepción de ciencia y de explicación científica de las corrientes pos-positivistas que actualmente predominan en la filosofía de la ciencia. Son pos-positivistas porque emergieron de la crítica al positivismo. No obstante, pretendo mostrar que esas corrientes, a pesar de la relevancia de algunas de sus críticas, están lejos de representar una crítica efectiva a la tradición positivista. En realidad, del punto de vista substantivo mal se puede diferenciar la teoría crítica de la teoría criticada. Para demostrarlo, me concentro en los autores cuyas obras son más emblemáticas del pos-positivismo en la filosofía de la ciencia – Kuhn y Lakatos, cuya influencia va más allá de la filosofía de la ciencia. Por muy distante que estén de las ciencias naturales, ciencias priorizadas por los autores, corrientes teóricas que predominan en la teoría social, tales como culturalismo, pos-modernismo, pragmatismo, constructivismo, perspectivismo, directa o indirectamente se inspiran en sus ideas, en particular en el relativismo al por mayor asociado a sus teorías. El examen de las concepciones de los dos autores a ser visto a seguir intenta destacar el papel de la ontología en sus teorías de la ciencia. No obstante, no debe pasar desapercibido el hecho de que en ellas, exactamente como el positivismo lógico, la función de la ciencia se reduce a la búsqueda de regularidades empíricas entre fenómenos (variables) y de su corroboración empírica. La propiedad relevante de las teorías científicas, por lo tanto, es su capacidad predictiva, y no la de ofrecer una explicación verosímil y objetiva de la realidad.

Iniciamos con el esquema referente a las ideas del pos-positivista Thomas Kuhn. Como se sabe, el autor sostiene que en la dinámica de toda ciencia se puede observar el patrón que está representado abajo. Según él, cualquier ciencia está fundada en un paradigma (en una ontología) –  $SC_1$ ,  $CI_1$  o  $EO_1$  – y se perfecciona recorriendo ciclos a lo largo de la diagonal. La ciencia normal, como la denomina Kuhn, amplía su dominio empírico en ese proceso, tal como preconizado por el positivismo lógico. Como señalado antes, aquí la ciencia tiene la exclusiva función de capturar regularidades empíricas entre fenómenos relevantes capturados por su red interpretativa. Entretanto, la propia lógica de la ciencia normal de expandir continuamente su territorio empírico acaba por hacerla alcanzar un límite. Después de cierto período la ciencia normal se demuestra inadecuada, insuficiente, pues no consigue explicar nuevos fenómenos, o incorporar nuevos fenómenos a su dominio. Tal estagnación, afirma Kuhn, inaugura un período revolucionario en que nuevas teorías disputan la hegemonía interpretativa de la ciencia normal, que, por fin, acaba siendo substituida por otra teoría – en el caso del esquema, representada por la figura en color gris. Para el autor, en este caso se tiene lo que denominó de *shift* paradigmático: la nueva ciencia normal está fundada en otro paradigma –  $SC_2$ ,  $CI_2$  o  $EO_2$  –, otra ontología, otra figuración del mundo, y presenta una dinámica idéntica a la de la teoría que substituyó.

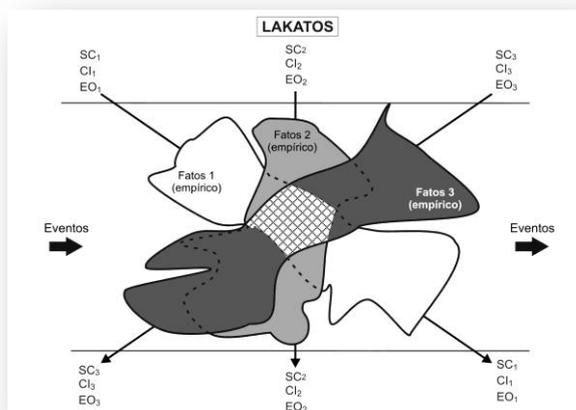


Teniendo en vista que de acuerdo con tal perspectiva, como se dijo, lo empírico es interno a cada paradigma, nunca es posible justificar empíricamente la supremacía de la corriente teórica que, a cada vez, conquistó la hegemonía. De hecho, como se puede observar en el esquema, la área cuadrículada, que indica la intersección de los respectivos “empíricos” de las corrientes, revela que ellas son equivalentes desde el punto de vista empírico. La supremacía en cuestión, por lo tanto, solo puede ser ontológica, o sea, de la ontología en que la nueva corriente está fundada. El autor positivista, de ese modo, admite explícitamente lo que el positivismo lógico subentendía, a saber, que toda ciencia pone y presupone una ontología. Además de eso, muestra que lo fundamental en la dinámica de las ciencias es el cambio radical en la figuración del mundo, en la ontología que ponen y presuponen. De cualquier forma, ese reconocimiento expreso de la absoluta relevancia de la ontología, de su carácter decisivo en las disputas científicas substantivas, no tiene ningún efecto teórico en la concepción de ciencia y de explicación científica del autor, porque simplemente la ontología jamás es tematizada. Se constata que los paradigmas, apodos para ontología, son elementos estructurales de cualquier ciencia, pero jamás se analiza su procedencia y naturaleza. Por esa razón, se puede concluir, como hicieron los críticos de Kuhn, que los paradigmas son inconmensurables y, por tanto, la crítica es imposible. Posición teórica cuyo corolario es la equiparación de todos los sistemas de creencia y, consecuentemente, la refutación de la objetividad de todo conocimiento. Se trata de un relativismo al por mayor de sentido inequívoco: la verdad no importa, pues es inalcanzable. Por consiguiente, la ciencia sólo puede legitimarse por su eficacia como instrumento de la praxis inmediata.

La figura siguiente ilustra las ideas de Irme Lakatos. Él substituye la polaridad de ciencia normal y ciencia revolucionaria del esquema kuhniano, poco matizada y, por eso, incapaz de asimilar la coexistencia de varias corrientes teóricas disputando la hegemonía explicativa en una ciencia específica, por la idea de *programas de investigación científica* (PIC). En la versión lakatosiana, la ciencia debe ser comprendida como consistiendo de sistemas o familias de teorías, en lugar de teorías aisladas. La ciencia, bajo esa óptica, funciona como un sistema de teorías en permanente proceso de perfeccionamiento y transformación. Tales sistemas o tradiciones teóricas, en cada ciencia particular, constituyen un PIC, de modo que es posible tener en una dada ciencia una variedad de tradiciones teóricas, cada cual envuelve de acuerdo con los protocolos de su PIC, aquí ilustrados por SC<sub>1</sub>, CI<sub>1</sub> o EO<sub>1</sub> – SC<sub>2</sub>, CI<sub>2</sub> o EO<sub>2</sub> – SC<sub>3</sub>, CI<sub>3</sub> o EO<sub>3</sub>.

En líneas generales, en la explicación lakatosiana los PICs son constituidos por dos tipos de reglas metodológicas, una heurística negativa y una positiva. La heurística

negativa de un PIC establece las investigaciones impropias en su interior; específicamente, desautorizan la investigación del *núcleo duro* del PIC – o sea, el conjunto de axiomas estructurales que componen su parte *irrefutable*, es decir,  $SC_1$ ,  $SC_2$  e  $SC_3$ . La heurística positiva define las líneas de pesquisa legítimas, abonadas por el PIC, representando el conjunto de indicaciones para perfeccionar y modificar las teorías que rodean el núcleo rígido, componiendo el “cinturón protector” del PIC, su parte refutable.



Exceptuándose la posibilidad de coexistencia de diferentes corrientes teóricas, en lo esencial la propuesta de Lakatos es prácticamente idéntica a la de Kuhn. En relación a la dinámica y función de la ciencia, de sus proposiciones se puede inferir que las teorías son construidas para capturar regularidades empíricas entre los fenómenos y que, por tanto, cada sistema de teorías se desarrolla o no de acuerdo con su capacidad de aprender nuevos hechos empíricos bajo su interpretación. Lo que implica que la función de la ciencia es operar como instrumento de la práctica inmediata. Por otro lado, así como Kuhn, Lakatos, a pesar de defender que la diferencia entre las corrientes teóricas es ontológica, cancela *a priori* la posibilidad de ser analizados o discutidos los fundamentos ontológicos de los distintos sistemas teóricos, una vez que los llamados núcleos rígidos son por definición irrefutables. Más una vez, por tanto, si las teorías se legitiman empíricamente y sus núcleos rígidos son irrefutables, el resultado de esa concepción es la negación de la objetividad del conocimiento científico; o sea, la equiparación de todos los sistemas de creencias, la paridad de todas las ontologías, no importa si basadas en la razón y en la ciencia o en las nociones superficiales del cotidiano, en la superstición, en lo mágico y místico.

Si ni el conocimiento científico es objetivo, la conclusión sólo puede ser una: la descalificación de la verdad y la apología velada del instrumentalismo, de la ciencia como simple instrumento de la práctica inmediata. Lukács ya advirtiera que ese era el efecto sustantivo del positivismo lógico, pues en él

No se trata más de saber si cada momento singular de la regulación lingüístico-científica... conduce a resultados prácticos inmediatos, pero, al contrario, de que el entero sistema del saber es elevado a la condición de instrumento de una manipulabilidad general de todos los hechos relevantes. (Lukács, 2012: 58)

En ese contexto, Lukács podría haber resaltado la absurda falacia de la posición que pretende que la ciencia construida en conformidad con sus prescripciones no contribuye para plasmar una concepción de mundo, pero únicamente ofrece instrumentos para manipularlo. ¡Como si todas las imágenes del mundo mantenidas en la sociedad moderna pudiesen ser compuestas sin la participación de la ciencia!

El positivismo lógico, por suprimir cualquier mención a la ontología en sus formulaciones, podría evocar la neutralidad axiológica de la ciencia, y consecuentemente justificar su carácter meramente instrumental. La ciencia, libre de cualquier ontología, no podría estar a servicio de ese o de aquellos valores o intereses. Artificio que, naturalmente, está vedado a los autores pos-positivistas examinados, pero que de hecho subyaz sus concepciones. Porque es una insanable incongruencia sostener que toda ciencia está fundada en una ontología y, simultáneamente, como lo hacen Kuhn y Lakatos, circunscribir el papel de la ciencia a un simple instrumento de la práctica inmediata. Pues la ciencia, según sus propias explicaciones, antes de ser axiológicamente neutra, siempre funcionaría como instrumento de realización de los valores e intereses inherentes a la ontología en que está fundada.

#### LUKÁCS: TRABAJO, CIENCIA Y VERDAD

De las consideraciones precedentes vimos que la ontología es insuprimible o, como escribió Borges, la “imposibilidad de penetrar el esquema divino del universo no puede, sin embargo, disuadirnos de planear esquemas humanos, mismo sabiendo que ellos son provisorios”. Si totalizamos compulsivamente, si la figuración del mundo, la caracterización general del mundo es momento fundamental de la práctica en general y, por lo tanto, de la práctica de la ciencia, se comprende por qué Marx, a partir de los *Grundrisse*, comienza la elaboración de una figuración, sistemática y articulada, de la sociedad capitalista, figuración crítica de las figuraciones corrientes, científicas o no, que esa forma social genera y necesita. Significa decir, formula una ontología de la sociedad moderna radicalmente distinta de la que circunscribe la praxis a la continua reproducción de lo existente. Como sostiene Lukács luego en el primer párrafo del capítulo de la *Ontología* dedicado a Marx,

Quien procura resumir teóricamente la ontología marxiana se encuentra frente a una situación un tanto paradójica. Por un lado, ningún lector imparcial de Marx puede dejar de notar que todos sus enunciados concretos... son dichos... como enunciados directos sobre cierto tipo de ser, o sea, son afirmaciones puramente ontológicas. (Lukács, 2012: p. 281)

La razón de esa necesaria *démarche* ontológica de Marx el propio Lukács ayuda a entender. Entre los inúmeros desarrollos notables en su examen del complejo del trabajo, hay indicaciones fundamentales para comprender la importancia de la consideración explícita de la ontología. Para exponer sintéticamente el punto, vale recordar que, en el análisis del complejo del trabajo, Lukács subraya la determinación específicamente humana del trabajo y, siguiendo Marx, destaca su carácter teleológico. Para tratar de los presupuestos del poner finalidad presente en el trabajo, Lukács, basado en Aristóteles y en el aditamento a las ideas de este último propuesto por Hartmann, enfatiza los dos momentos centrales del trabajo: el poner la finalidad y el análisis de los medios necesarios para concretizarla. Dos momentos que, en el trabajo más primitivo, mal pueden ser distinguidos, pero que, con el desenvolvimiento del ser social, acaban por diferenciarse, punto que aquí nos interesa destacar. El poner la finalidad presupone, afirma Lukács, una apropiación espiritual de la realidad orientada por el fin puesto, pues solo de esa manera el resultado del trabajo puede ser algo nuevo, que no surgiría de los procesos propios de la naturaleza. No obstante, por contraste, enfatiza Lukács, el reordenamiento de los materiales y procesos naturales requerido para que ellos puedan dar origen al fin puesto exige un conocimiento lo más adecuado posible de esos objetos y procesos, precisamente para convertirlos de legalidades (procesos) naturales en legalidades puestas. En ese caso, al contrario del antropomorfismo propio de la posesión espiritual de la realidad condicionada por la finalidad planeada, aquí debe prevalecer el

máximo de desantropomorfización, ya que la consecución del fin exige el conocimiento lo más adecuado posible de las propiedades de los objetos y procesos envueltos en la transformación de las causalidades naturales en causalidades puestas.

Así, si el análisis del complejo del trabajo permite demostrar la génesis del conocimiento en el trabajo, no es difícil comprender que esos dos momentos del trabajo – el poner la finalidad y la investigación de los medios – acaban por volverse relativamente autónomos con el desarrollo y la complejificación de los procesos de trabajo o, caso se quiera, de la producción y reproducción de las condiciones materiales de la vida con el desarrollo del ser social. La ciencia, cuya génesis puede ser remetida a los trabajos más rudimentarios, en la elaboración lukácsiana es el momento de la investigación de los medios progresivamente autonomizado en relación a los fines particulares. En consecuencia, mismo sin despegarse por completo de la determinación social de los fines, al afirmarse como esfera relativamente autónoma la ciencia pasa a tener como finalidad específica la verdad, o sea, el conocimiento más adecuado posible de la realidad en sí misma. En un aparente paradojo, por tanto, teniendo su origen vinculada a las finalidades (en los valores) puestas por los sujetos, la ciencia busca la verdad de las cosas para, sin perseguirlo inmediatamente, contribuir para la consecución de los valores.

De esa manera queda explicada la orientación necesariamente ontológica de la ciencia genuina, que, para formularlo en un *slogan*, podría ser: conocer el mundo tal como él es para mudarlo en nuestro (humano) provecho. Si es posible admitir tal interpretación, se puede entender por qué para Lukács los enunciados de Marx son “afirmaciones puramente ontológicas”. La crítica de la economía política, en Marx, tiene la marca de la orientación ontológica de la genuina ciencia, le interesa el conocimiento más adecuado posible de la formación social regida por el capital. Mundo social que, siendo histórico, muda necesariamente. Por consiguiente, la teoría social adecuada a ese mundo tiene que consistir en una crítica de las teorías que, basadas como están en una ontología que trunca la historicidad, no pueden más que circunscribirse a la investigación de la estructura de la sociedad moderna, de su funcionamiento, y así corroboran y infunden la impresión de su perennidad, al mismo tiempo en que condicionan y habilitan los sujetos a responder de manera pasiva a sus imperativos.

La crítica a ese tipo de concepción consiste ante todo en restituir al objeto, a la sociedad su efectiva historicidad, y así en capturar la verdad de la dinámica histórica de la forma social regida por el capital, en elucidar sus tendencias, sus futuros posibles, abriendo a los sujetos nuevas posibilidades de práctica. Porque la relación de la humanidad con la historicidad del mundo social producida por su práctica es ella misma histórica. No tiene que ser una relación a-histórica tal como implícito en corrientes teóricas como el pos-modernismo, el pos-estructuralismo y el neopragmatismo, en las cuales la historia es concebida, a lo máximo, como pan-contingencia, como absoluta contingencia a cuyas ocurrencias a la humanidad solo le resta asistir y ajustarse. La crítica ontológica, por lo tanto, no solamente refigura la sociedad con su intrínseca historicidad, sino que también restituye a los sujetos, a los seres humanos la historicidad de su relación con su propia historia, en la cual no están en absoluto destinados a ser eternamente meros espectadores. Esa verdad de la crítica ontológica de Marx es condición de la práctica transformadora: salir de la pre-historia, de la práctica reactiva, y participar activamente de la historia, de la construcción de un futuro digno de lo humano.

## BIBLIOGRAFÍA

Bhaskar, R. *A Realist Theory of Science*. London, Verso, 1977, capítulo 1.

- Bhaskar, R. 1991. *Philosophy and the Idea of Freedom*. Oxford: Basil Blackwell.
- Borges, J.L. “El Aleph”, en Jorge Luiz Borges, *El Aleph*, Buenos Aires: Emecé, 1982, pp. 151-169.
- Borges, J.L. “Del rigor en la ciencia”, en Jorge Luiz Borges, *El Hacedor*, Buenos Aires: Emecé, 1960, 130 pp.
- Borges, J.L. “Funes, el Memorioso”, *Petrotecnia*, junio, 2004, pp. 94-96.
- Borges, J.L. “El Idioma Analítico de John Wilkins”, en Jorge Luiz Borges, *Otras inquisiciones*, Obras Completas, Buenos Aires: Editorial Emecé, 1976.
- Duayer, M. “Relativismo, Certeza e Conformismo: para uma Crítica das Filosofias da Perenidade do Capital”, *Revista da Sociedade Brasileira de Economia Política*, nº 27, p. 58-83, outubro 2010.
- Lukács, G. *Ontologia del Ser Social: El Trabajo*. Buenos Aires: Herramienta, 2004.
- Lukács, G. *Para uma Ontologia do Ser Social*, I. São Paulo: Boitempo, 2012.
- Marx, K. *Gundrisse*. São Paulo: Boitempo, 2011.
- Norris, C. *Reclaiming Truth: Contribution to a Critique of Cultural Relativism*. Durham: Duke Univ. Press, 1996.