



# La intuición estética como principio fundamentador del conocimiento social

## Aesthetic intuition as founding principle of social knowledge

**Ruth Sanjuan-Villa** (ruth.sanjuan@uclm.es) Departamento de Filosofía, Antropología, Sociología y Estética, Universidad de Castilla-La Mancha (Cuenca, España) <http://orcid.org/0000-0001-9247-493X> Role: conceptualización, escritura del original.

**Manuel Jacinto Roblizo-Colmenero** (manuel.roblizo@uclm.es) Departamento de Filosofía, Antropología, Sociología y Estética, Universidad de Castilla-La Mancha (Albacete, España). <http://orcid.org/0000-0001-7830-204X>. Role: conceptualización, escritura del original.

### Abstract

This essay aims to analyse how the productions of social knowledge take place, differentiating the one generated as construction of social world from the one that, more specifically, pursues scientific validity. For this aim, we argue on the *intuition*, characterized as a form to access the knowledge that is ordinary, natural, without complex formulations, *intuitive*, in short. As observed in different manners, it seems to define nowadays stances and perceptions. This occurs, besides, in a form that can be named *aesthetic* following the very classical conceptualizations, and because *aesthetics* seems to be one of the signs of our times, as a mechanism that produces intuitive knowledge. From these bases, the essay puts forward some conceptualizations that define and delimitate the validity of the diverse forms of social knowledge.

**Key words:** intuition, aesthetics, knowledge, social construction, truth.

### Resumen

El propósito de este ensayo es analizar en qué manera se producen las elaboraciones de conocimiento social, diferenciando el que es propiamente generado como construcción del mundo social del que, de un modo más específico, tiene pretensión de validez científica. Nuestra intención ha sido hacerlo poniendo el fundamento en esa *intuición* que se caracteriza por ser una forma de acceso al conocimiento cotidiano habitual, natural, sin complejas elaboraciones, *intuitivo*, en definitiva, que parece regir los posicionamientos, puntos de vista y percepciones en nuestros días; y lo hace, además, de una forma que puede llamarse *estética* por las propias conceptualizaciones más clásicas, y también porque la *estética* parece ser uno de los signos de nuestros tiempos que ha quedado incorporado a los mecanismos por los que se produce el conocer intuitivo. Sobre estas bases, concluiremos proponiendo algunas conceptualizaciones que definan y delimiten la validez de las distintas formas de conocimiento social.

**Palabras clave:** intuición, estética, conocimiento, construcción social, verdad.



## Introducción: la *aisthesis* como sustento de la intuición

En una época tan frecuentemente caracterizada por la *posmodernidad* (y menos frecuentemente, aunque con acierto, por la *hipermodernidad*) y en la que la *posverdad* ocupa un lugar particularmente relevante, las distintas formas de fundamentar el conocimiento social pueden ser (y, de hecho, han sido) muy diversas. Sobre esas bases se ha generado una construcción axiológica que da lugar a una estructura de valores cívicos y sociales en torno a la que se desarrolla la vida en las sociedades occidentales avanzadas, y también sobre ellas se sustenta el conocimiento que nutre a las ciencias sociales en la praxis de nuestro tiempo.

Desde esas premisas, podría considerarse que la conceptualización, ya clásica, del concepto de intuición que nos propone Bergson resultaría clarificadora de las señaladas vertientes del conocimiento social (que, a efectos expositivos, denominaríamos *vivencial* y *científico*). Intuición, en este sentido bergsoniano, significa “ante todo, conciencia, pero conciencia inmediata, visión que se distingue apenas del objeto visto, conocimiento que es contacto e incluso coincidencia” (Bergson 2013:31). Ello no significa una identidad sujeto cognoscente/objeto, ni mucho menos una (con)fusión entre ambos elementos, sino, como precisa Zubiri, “una simpatía (...) en sentido etimológico: co-sentir las cosas” (Zubiri 1982:174), algo que Bergson, desde su planteamiento *vitalista*, ilustra con su idea de que la forma de conocer las ciudades es *vivirlas*, caminar en ellas, para hacerse sentir como uno de aquellos que la habitan y conviven en ella, y así captar su auténtico ser. Una suerte de flâneur, de paseante, de caminante, o incluso de callejero. Es algo especialmente evocador por lo que alude, pues hace referencia no solo a la calle en sí misma, sino a quien la transita, a quien la habita, a quien la experimenta y a quien le pertenece en última instancia. El artista conceptual On Kawara recurrió a estos últimos, los callejeros y mapas, para señalar diferentes recorridos que hizo durante años por distintas ciudades. *I Went* pone de manifiesto el interés del artista por evidenciar su presencia en un lugar y en un momento concretos. Kawara, a través de una línea roja, hace evidente y literal la huella que su movimiento deja al transitar las calles.

En realidad, como nos recuerda Raymond Bayer, “Bergson no llegó nunca a escribir su estética”, pero “su concepción estética tiene su fundamento en la intuición, es decir, en el movimiento por el cual el espíritu da la espalda a la apariencia cuantitativa para enfrentarse a su origen fundamental, a su duración cualitativa”; para él “el artista es un asceta cuya misión consiste en percibir intuitivamente la cualidad” (Bayer 2014:401). La intuición, de esta manera, en su sentido más prístino, queda inexorablemente ligada a la estética, que para el pensador francés sería “una estética de la percepción pura”. La dualidad bergsoniana entre *intuición* e *inteligencia* (concebida ésta como una actividad que construye conceptos de una manera analítica e inmóvil, fría y abstracta, que considera a la realidad de una forma disgregada, y que tendría, en consecuencia, a la ciencia como su dominio) podría mostrar cierto paralelismo con la distinción entre conocimiento social en un sentido vivencial y en el sentido científico. Aunque es evidente que la complejidad de esta contraposición va más allá de este paralelismo que aquí se propone, nos sirve para aproximarnos a la cuestión.

La insuficiencia de la mera lógica queda igualmente muy bien expresada en estas palabras de Poincaré, especialmente dotadas de autoridad si tenemos en cuenta que las emite alguien de tan sólida formación en matemáticas, la ciencia formalizada por naturaleza: “La lógica pura no podría llevarnos más que a tautologías; no podría crear nada nuevo; ni puede surgir de ella ninguna ciencia. En un sentido, estos filósofos tienen razón; para hacer aritmética, lo mismo que para hacer



geometría, o cualquier otra ciencia, es necesario algo más que pura lógica. Para designar ese algo más no tenemos otra palabra que *intuición*” (Poincaré 1958:19, la cursiva es nuestra).

Es en todas las diversas formas de entender la *intuición* en las que es posible percibir (*¿intuir?*) ese concepto como descubrimiento que es siempre un *nuevo* encuentro con lo *otro*, a la manera que describiera Dewey, para quien la intuición es “that meeting of the old and new in which the readjustment involved in every form of consciousness is effected suddenly by means of a quick and unexpected harmony which in its bright abruptness is like a flash of revelation; although in fact it is prepared for by long and slow incubation (...) When old and new jump together, like sparks when the poles are adjusted, there is intuition” (Dewey 1934:277). La precisión de las palabras de Dewey, siempre tan clarificadoras, sólo es igualada por la belleza de su expresión, como ocurre en buena parte de su pensamiento. Aplicada a la obra de arte resulta ser una forma emblemática de intuición que sintetiza lo más sublime y *elevado* con la más pura cotidianeidad: “Why is the attempt to connect the higher and ideal things of experience with basic vital roots so often regarded as betrayal of their nature and denial of their value? Why is the repulsion when the high achievements of fine art are brought into connection with common life, the life that we share with all living creatures?” (Dewey 1934:20). La intuición queda así, de nuevo, reconciliada con la sensibilidad estética en una forma que alcanzará su expresión más paradigmática con la expansión que trajo la difusión masiva de las nuevas tecnologías.

Sin embargo, para el análisis de la vigencia de la *verdad* como conocimiento, haremos una evaluación crítica de las ideas de *racionalidad* y de *experiencia* como principios fundamentadores. En última instancia, lo que aparece en cuestión en nuestros días de *posmodernidad* es aquello que en su momento caracterizó a la *modernidad*, que puede sintetizarse en el valor que se otorga, de un lado, a la *experiencia*, y, de otro, a la *razón* como principios fundamentadores del conocimiento y de la ciencia. Es en ese sentido que nos resultarán de utilidad las categorizaciones que Bronner y Di Lorio ([The mystery of rationality](#)) exponen en forma de dicotomías: (i) normativa versus descriptiva; (ii) instrumental versus no-instrumental; (iii) cartesiana versus no-cartesiana; (iv) explicación versus interpretación; y (vi) intencionada (intended) versus no-intencionada (unintended). Como veremos a lo largo de las siguientes páginas, aunque no utilizaremos estos *cleavages* de manera exhaustiva, algunos de ellos sí que nos servirán de guía para ubicarnos en el amplio océano de las conceptualizaciones relativas a la *razón* y a la *racionalidad*.

Vamos más allá, pues, del énfasis que Sartre (para el que no hay otro conocimiento más que el intuitivo) ponía en el valor de la intuición para, a los efectos de nuestro ensayo, remitirnos a ambas ideas sin aspirar a ofrecer algún tipo de fundamentación ontológica que, a la manera hegeliana, quiera mostrarnos la naturaleza del ser o de la historia. No es tampoco nuestra pretensión sustentar nuestra argumentación en un amplio desarrollo de las distintas aportaciones que, desde la gnoseología, se han elaborado acerca de la razón (incluyendo, de manera principal, a la aportada por Kant). Pero sí que tenemos en cuenta a aquellos principios básicos que deben regir, diríamos que de manera inexcusable el uso de la razón y la racionalidad para el acceso riguroso al conocimiento social y, también, para la fundamentación de valores cívicos y sociales que puedan derivarse de él.

En este contexto de análisis, la calificación de *estética* viene dada por un doble sentido: de un lado, el propiamente kantiano (según la formulación de la primera *Crítica*), que considera a la estética como la ciencia de todos los principios a priori de la sensibilidad, entendiendo a su vez por tal la



capacidad de recibir las representaciones según la manera como los objetos nos afectan. La intuición, en este sentido, es el resultado del conocimiento a través de la sensibilidad: “La capacidad (receptividad) de recibir representaciones, al ser afectado por los objetos, se llama *sensibilidad*. Los objetos nos vienen, pues, *dados* mediante la sensibilidad y ella es la única que nos suministra *intuiciones*. Por medio del concepto, los objetos son, en cambio, *pensados* y de él proceden los *conceptos*” (Kant 1988: §1, B33, p. 56). De otro, el que podríamos considerar como su significado de uso común, y que se refiere a criterios acerca del gusto que se deriva de la percepción y de la sensibilidad, y que tiene su aplicación más emblemática en el arte; sería algo definitorio de “la nueva fase de modernidad que nos caracteriza: después del momento industrial productivista, he aquí la era de la hipermodernidad, al mismo tiempo ‘reflexiva’ y estético-emocional” (Lipovetsky 2014:6). De esta manera, en estas líneas podrá apreciarse una percepción de la estética en base a los tres ámbitos que tradicionalmente la integran (la sensibilidad, lo artístico y lo social o cultural que se nos representa en la vida cotidiana) según la caracterización propia de la llamada *estética modal* que Jordi Claramonte ([Estética modal](#)) elabora con una fundamentación en la propuesta por Lukács.

La virtualidad que tiene, en cualquier caso, nuestra aproximación al concepto de *intuición* no vendrá dada por las potencialidades que, por sí mismo, pueda tener para la fundamentación epistemológica del conocimiento social, sino que nos resultará un elemento mediador útil como punto de contraste para acercarnos a la idea de *experiencia*; la cual nos servirá, a su vez, como uno de los puentes por los que transitaremos a la de *verdad* en el conocimiento (no en otras áreas como la ética). Y ello sucede, precisamente, en estos tiempos posmodernos en los que entendemos que la verdad tiene que ex(subs)istir como tal, por ella misma (que bien lo vale) y por el bien de nuestra propia ex(subs)istencia como seres humanos, como seres sociales y como científicos sociales que puedan ser dignos de tal nombre.

De esta manera, nuestra propuesta radica en analizar el rol que la *intuición* tiene en la elaboración del conocimiento social, precisando ese concepto con la categorización *estética* que tan característicamente define la realidad de las sociedades contemporáneas. Se trata, pues, en otras palabras, de fundamentarlas epistemológicamente con el concepto de *intuición estética*, para, desde ese punto de partida, ir un paso más allá formulando una aproximación crítica que ponga de relieve las disfunciones observadas y realizando una conceptualización que las limite mediante la asunción de postulados que hagan suya la necesidad de un conocimiento sustentado en la verdad.

### **Los hilos de Ariadna de la posmodernidad que tejen la estetización**

De esta manera, trascendiendo *modernidad*, *postmodernidad* y cualquier otra etapa de la historia del conocimiento, los principios recogidos en la *Lógica* de Aristóteles (de manera principal, pero no única, los del *Organon*) representan una referencia siempre a tener en consideración. Somos conscientes del recorrido que esos principios lógicos han tenido a lo largo de la historia del pensamiento, pero nos remitiremos, sólo, a lo que concierne a su contenido epistemológico más básico. A lo largo de esa trayectoria, los conceptos lógicos originariamente formulados por Aristóteles se han visto acompañados con una diversidad de aportaciones que, algunas veces complementándolos y otras cuestionándolos abiertamente, han servido para dibujar un panorama solvente de sustento epistemológico y gnoseológico para el conocimiento social. De esta manera, principios tan emblemáticos como el de contradicción se ven despojados del hieratismo y la momificación que pudiera conllevar una interpretación restrictiva de la formulación original de Aristóteles, que (en la llamada *caracterización judicial*) se realizó en los siguientes términos: No



se puede afirmar y negar lo mismo al mismo tiempo. Esta caracterización se complementa, a su vez, por el mismo Aristóteles con la denominada *ontológica*, recogidas ambas en la *Metafísica* bajo el enunciado que es necesario que todo se afirme o se niegue y es imposible que algo sea y no sea al mismo tiempo.

Aunque tratando de continuar la empresa nietzscheana de *invertir el platonismo*, en lo relativo a la conceptualización de la contradicción, Deleuze (uno de los autores considerados emblemáticos para el posmodernismo) trata de distanciarse, también mediante su propia ontología, de la *metafísica de la representación* para poner en valor las singularidades y diferencias. La que es, probablemente, su obra más representativa, *Diferencia y repetición*, está dedicada esencialmente a analizar la lógica aristotélica desde el concepto de diferencia. Deleuze considera que el *estagirita* lo pensó, sobre una fundamentación platónica, sometiéndolo al concepto de *identidad*. El arte pictórico ofrece una ejemplificación de cómo se entiende, desde la perspectiva deleuzeana, la idea de representación, y cómo es superada a finales del siglo XIX y principios del XX por movimientos *de vanguardia* como el dadaísmo, el impresionismo el cubismo o el surrealismo. En el mundo cultural hispano, las imágenes de unos artistas tan representativos de estas dos últimas tendencias como Picasso o Dalí nos ofrecen unas visualizaciones inmejorables de esa superación de lo representativo que Deleuze traslada al ámbito del pensamiento.

No resulta difícil que vengan a la memoria las consideraciones que Teodor W. Adorno ([Dialéctica negativa](#)) hacía, en una manera muy coincidente con lo señalado por Deleuze, con respecto a la utilidad de las vanguardias artísticas como formas de independencia respecto a lo que significa la razón instrumental y la lógica de la representación que parece consustancial a ella. A través de esta valoración del arte, expresa su rechazo al pensamiento sistemático y, con él, hace suya la *no identidad*, el respeto a la negación, la contradicción, lo diferente y lo disonante (todo muy propio de las citadas vanguardias, especialmente el dadaísmo).

En una línea concurrente, en *La lógica del sentido*, Deleuze aporta una obra en la que, a través de treinta y cuatro paradojas, sustenta un *pensamiento de la diferencia* en el que es posible la afirmación de dos sentidos, y en el que no existe el sentido único, dejando así la puerta abierta a la proliferación de singularidades. En el ámbito de la ciencia social, ello permite una comprensión de lo observado que escape de lo monolítico, y que recoja la multiplicidad de aspectos que es posible apreciar en los complejos fenómenos sociales. Desde nuestro punto de vista, en cualquier caso, formulaciones como la deleuzeana no anulan la que representó originariamente Aristóteles; más bien, tomándola como punto de partida, la reconceptualiza ubicándola en un marco no puramente lógico, sino de claro contenido social, a través de conceptos como *juego ideal* en el que no hay reglas preexistentes, ni tampoco un sentido único. De hecho, tampoco Deleuze pretendió despreciar al pensamiento representativo, asumiendo que los actos de reconocimiento son una parte central de nuestra vida cotidiana. Su cuestionamiento viene dado por estimar que, en el *ámbito de la filosofía*, el pensamiento pueda quedar restringido a la representación.

De esta manera, el pensamiento deleuzeano enlaza con otro de los autores más fecundos del siglo XX, Martin Heidegger, como expresa ya en las primeras líneas de *Diferencia y repetición*. En Heidegger, efectivamente, encontramos una crítica a la *metafísica de la presencia* de rasgos coincidentes con la que Deleuze hace a la de *la representación*, y, aunque el desarrollo de ambos pensadores reviste matices, sin duda, muy claramente diferenciadores, es común a ambos la voluntad de sustentar sus formulaciones filosóficas desde el énfasis en la diferencia, con un



especialmente marcado carácter ontológico en el caso de Heidegger en el que Deleuze encuentra un sustento fundamental.

Y no sólo Deleuze, sin duda. La filosofía es una actividad que se sustenta igualmente en autores precedentes, y que es imposible de concebir sin el hilo que vincula a cada formulación filosófica con las fundamentaciones de las que se nutre. El que va desde Nietzsche a Heidegger para, a partir de él, remitirnos a la hermenéutica gadameriana, al debolismo de Vattimo y al mencionado pensamiento deleuzeano resulta ser especialmente fecundo. Otro hilo, con implicaciones de relevancia para lo que nos ocupa, es el que, con la fenomenología como principal referente, arranca desde Husserl (fundamentado, ciertamente, a su vez en una amplia tradición gnoseológica) para continuar con algunos de los citados (Sartre, Heidegger, Gadamer...) en lo que se ha dado en llamar “giro hermeneútico” de la fenomenología, al que también pusieron sus bases para el conocimiento de la vida social Alfred Schutz, Habermas... En filosofía, resultan ser particularmente largos esos hilos de Ariadna que nos posibilitan el salir del laberinto de autores o análisis muy característicamente complejos, aunque creo que es especialmente afortunada la expresión de la profesora Teresa Oñate ([Estética y nihilismo](#)): “los grandes ríos de la hermenéutica: desde Aristóteles y Vattimo hasta nosotros”, para identificar la vastedad y riqueza de tantas aportaciones que ella sintetiza en estos dos autores especialmente sugerentes y dotados de significación.

Pero sus traducciones al ámbito de la epistemología social no pueden ser precisamente unívocas (solo faltaría, tratándose de la posmodernidad). Parece razonable pensar, aunque sólo fuera por el propio sentido que expresa su denominación, que *posmodernidad* supone un ir más allá de lo que ha representado la *modernidad*. El cómo sintetizar, en una forma que tenga validez para nuestro ensayo, el significado del *posmodernismo* es una tarea tan vasta que podría considerarse inabarcable en este análisis, no sólo por su espacio necesariamente limitado, sino, precisamente, por la infinitud de expresiones que, desde distintos campos de conocimiento, ha generado el concepto. En lo que a nosotros nos ocupa, hay cuatro del total de siete rasgos recogidos por Ward ([Understanding postmodernism](#)) que nos resultan de utilidad: los que ha denominado *Surface play*, *Mixing and matching*, *Identity as image* y *Fragmentation*. En función del primero, las imágenes son vivas, pero superficiales, y el significado está en crisis. *No hay verdades, sólo interpretaciones*. Siguiendo lo que expone Ward en relación con el segundo, el *eclecticismo* (recoger material de fuentes dispares) y *apropiación* (tomar materiales de algún lugar y reformularlos en otro) desafían las ideas de originalidad. Según la idea de *Identity as image*, el “yo (*self*)” es sustituido por la “identidad”, que es un *collage* de retazos culturales, al modo de un *cyborg*, con características como las de ser fluido, nómada, híbrido... Y, finalmente, en base a la idea de *fragmentación*, las teorías absolutas o totales tienen que ser abandonadas, lo que puede darnos la razón por la que las teorías del posmodernismo pueden llegar a ser tan contradictorias.

La idea de *ligereza* que propone Lipovetsky se despliega en una diversidad de aspectos que ayudan a la comprensión de estos mecanismos de la vida social. El primero de ellos se podría considerar más *material*, como el relativo a nuestra cotidianeidad tecnológica, pero también lo hace en aquellos que tienen que ver con el funcionamiento económico y cultural global ([De la ligereza](#)). Se trata, pues, de una idea que representa muy bien el desquite que los tiempos posmodernos se toman con los principios modernos de *experiencia* y *racionalidad* que, por su propia naturaleza, llevan implícitos valores de solvencia, elaboración o solidez que son intrínsecamente tan contrapuestos a la *ligereza*. Una diversidad de obras y conceptos formulados por Lipovetsky se vehiculan en torno a esta idea o, de alguna manera, la retroalimentan: la caracterización de nuestro



tiempo como la *era del vacío*, lo que denomina *el imperio de lo efímero* o la llamada *sociedad de la seducción* son una estupenda muestra de ello, y de la especial habilidad del autor para sintetizar, en una sola expresión, los hábitos y rasgos imperantes en nuestras sociedades.

Desde nuestro punto de vista, sin embargo, la expresión *estetización del mundo* resulta ser aquella en torno a la que pueden agruparse los rasgos más esenciales del pensamiento de Lipovetsky, en sus distintos momentos y con concreciones en distintas obras, y también la que da mejor cuenta de esos tiempos que, habiendo superado ya no sólo (que también) a la modernidad sino, a la vez que a ella, a la posmodernidad, abren paso a una era *hipermoderna*. Desde esas premisas, siguiendo al profesor de estética José Luis Brea: “haríamos mal, en todo caso, en tomar este fenómeno (entendido como el de una más o menos inocua ‘estetización difusa de los mundos de vida’) en términos puramente superficiales, como si no conllevara consecuencias fundamentales sobre las formas de nuestra experiencia -y aún sobre la propia constitución efectiva de los mundos de vida, sobre la misma constitución del darse epocal del ser, de lo real” ([La estetización difusa de las sociedades actuales](#)). Siendo así, es como cobra sentido que la intuición estética se sitúe en el centro de la fundamentación de la vida social.

El término *modernidad*, a lo largo de la vasta obra lipovetskyana, puede considerarse como caracterizado por una cierta ambigüedad, por lo que no nos resultará clarificador. Sin embargo, sí que tendremos que recurrir al contraste con él para una mejor comprensión: mientras que la edad moderna (en su sentido, digamos, histórico convencional, definido en Occidente por el periodo de los siglos XVIII y XIX) “se desarrolla en la oposición radical entre el arte y lo comercial, la cultura y la industria, el arte y el entretenimiento, lo puro y lo impuro, lo auténtico y lo kitsch, el arte elitista y la cultura de masas, las vanguardias y las instituciones” (Lipovetsky 2014:13), la era hipermoderna se definiría por la (con) fusión de todas esas polaridades, fruto de la difuminación de los contrastes.

Así, en la hipermodernidad las esferas económica y estética “se hibridan, se mezclan, se cortocircuitan, se interpenetran. Una lógica de la desdiferenciación que no es tanto posmoderna como hipermoderna” (Lipovetsky 2014:6). La formulación de Lipovetsky recuerda a cuando, bastante décadas antes, Walter Benjamin observaba cómo las obras de arte en la era de la *reproducción mecánica* habían dejado de experimentar ese prestigio o *aura* que les daba su unicidad, al plasmarse en múltiples reproducciones en vajillas, postales, posters y otras formas de reproducción que, en cierta manera, anticipaban la fusión entre arte y vida cotidiana que habríamos de ver en el tránsito a un nuevo siglo y milenio. En expresión de Gadamer (cuando analizaba también el rol de lo artístico en lo que dio en llamar la *época de la técnica*) el arte tendría el papel de *fascinante factibilidad de todas las cosas* (n. d.) y haría de él una de las formas a través de las que se da la experiencia de la comprensión (ese gran objetivo gadameriano).

### **La lógica (posmoderna) de las ciencias sociales: la verdad como (serio) problema**

En todo ese largo y fecundo relato de la posmodernidad, que tiene como punto de inflexión epistemológico la obra de Hans George Gadamer *Verdad y método* (1977), una cuestión de relevancia es saber si esta contribución gadameriana (especialmente en el apartado titulado *Superación del planteamiento epistemológico en la investigación fenomenológica*) acerca de la objetividad de las ciencias humanas, y de su relación diferenciada con las ciencias naturales, puede ser considerado de aplicabilidad a las ciencias sociales, dotada de perfiles muy característicamente diferenciados. Al hablar de *ciencias humanas*, parece remitir a la propia filosofía o, ciertamente, a



la historia, que parece el núcleo central recogido en esta otra emblemática obra. O probablemente cabría pensar que, habiendo sido autores como Heidegger o Gadamer los que formularan una forma de superar el enfoque gnoseológico trascendental, vinculando el sujeto cognoscente (e, incluso, el ser, en el caso de Heidegger) a la temporalidad y la historicidad, sus propios planteamientos quedan afectados por ellas. De esta manera, por realizar una ejemplificación que nos resulte cercana, ajenos por completo a los avances de la estadística (con su concreción paradigmática en el *big data*, pero también en otras formas de tratamiento ágil de la información cuantitativa), los mencionados autores no pudieron valorar las potencialidades de la ciencia social contemporánea para generar un conocimiento que pueda considerarse cierto y con pretensiones de validez. No sería el caso de Gianni Vattimo, que representa, aun en nuestros días, la continuidad de esa corriente de pensamiento, pero parece razonable pensar que sus análisis no tienen la aspiración de resolver la validez de determinadas metodologías vigentes en las ciencias sociales.

En este sentido, resultan muy clarificadoras algunas de las primeras líneas de *Verdad y Método* que, por su especial interés, reproducimos en su literalidad: “[En la lógica de Mill] no se trata de reconocer una lógica propia de las ciencias del espíritu, sino al contrario, de mostrar que en este ámbito tiene validez única el método inductivo que subyace a toda ciencia empírica. (...) También en las ciencias morales se trataría de reconocer analogías, regularidades y legalidades que hacen predecibles los fenómenos y decursos individuales. (...) Así por ejemplo la meteorología trabajaría por su método igual que la física, sólo que sus datos serían más fragmentarios y en consecuencia sus predicciones menos seguras. Y lo mismo valdría para el ámbito de los fenómenos morales y sociales. La aplicación del método inductivo estaría también libre de todo presupuesto metafísico (...). No se aducen por ejemplo causas para determinados fenómenos, sino que simplemente se constatan regularidades. Es completamente indiferente que se crea en el libre albedrío o no; en el ámbito de la vida social pueden hacerse en cualquier caso predicciones. El concluir expectativas de nuevos fenómenos a partir de las regularidades no implica presuposiciones sobre el tipo de nexos cuya regularidad hace posible la predicción. La aparición de decisiones libres, si es que las hay, no interrumpe el decurso regular, sino que forma parte de la generalidad y regularidad que se gana mediante la inducción. Lo que aquí se desarrolla es el ideal de una ciencia natural de la sociedad, y en ciertos ámbitos esto ha dado lugar a una investigación con resultados. Piénsese por ejemplo en la psicología de masas” (Gadamer 1977:32).

En el contexto de las sociedades de la información de nuestros días, en las que cabe hablar más de *tecnología* que de *técnica* como elemento caracterizador de la época, y aunque pueda razonablemente entenderse que perviven los rasgos más esenciales de la que se ha denominado *posmodernidad*, las formulaciones que elaborara Popper acerca de la lógica de las ciencias sociales podrían ser reelaboradas o, al menos, reinterpretadas. Aun entendiendo que “claramente” existen las diferencias metodológicas, no sólo entre las ciencias naturales y las sociales, sino también entre las *distintas* ciencias naturales y las *distintas* ciencias sociales entre sí, Popper reivindica a los clásicos para mostrar su acuerdo con el que ha sido considerado tanto el fundador de la sociología como el primer filósofo de la ciencia, Augusto Comte, y con John S. Mill en el sentido de que la metodología de un tipo y otro de ciencias es “*fundamentalmente*” la misma, entendiendo por tal la *deductiva* que ofrece explicaciones causales y que se ocupa en probarlas por medio de predicciones. Quizás imbuidos (y hasta podríamos decir, visto lo que proponen las líneas siguientes, que *poseídos*) por el espíritu de la posmodernidad, nos atreveríamos a cuestionar (al menos, parcialmente) lo propuesto por estas figuras esenciales de la metodología científica, poniendo de manifiesto las potencialidades



de transformación, también epistemológica, que conllevan las sociedades de la información tecnológicamente avanzadas.

Así, aunque la concepción popperiana de la *deducción* es amplia y acoge generosamente tanto hipótesis formales como problemas o prejuicios a abordar en la investigación, parece adecuado entender que las posibilidades que el *big data* como tal, o la amplia disposición de evidencia empírica relativa a fenómenos y realidades novedosos (y que, como tales, no han sido susceptibles de ser incluidos en el planteamiento previo que definiría, en cualquiera de sus formas, a la *deducción*) nos llevan a repensar estos aspectos.

Por poner un ejemplo que probablemente resulte cercano a cualquier lector, cualquiera que sea su ocupación o intereses, en lo que se refiere a la utilización de las nuevas tecnologías en la práctica educativa, son muchos los aspectos desvelados por el análisis de datos en una amplia cantidad de países, durante periodos prolongados de tiempo y en una diversidad de realidades, sobre los que difícilmente se han podido formular hipótesis previas y acerca de los cuales la definición de la pregunta de la investigación se puede hacer sólo de una manera tan vaga que únicamente a partir de una idea de *deducción* tan imprecisa como carente de significado sería posible apreciar qué metodología se está implementando. La relevancia de la asistencia a educación infantil para el desempeño académico posterior, el vínculo entre autonomía de los centros y rendimiento de los alumnos, la necesidad de una formación didáctica específica y apropiada para una utilización exitosa de las nuevas tecnologías en el aula... son sólo algunos ejemplos de observaciones imprevistas que han tenido lugar mediante un uso *exploratorio* de la multiplicidad de datos disponibles, a lo que se podría añadir las conclusiones igualmente insospechadas que se han derivado de investigaciones que sólo tangencialmente podrían estar vinculadas, en alguna manera, a ellas en su formulación. Hablamos de la relación entre uso de ordenadores en el aula, tiempo ocupado en videojuegos o reducción de ratios, de un lado, y rendimiento académico, de otro, o del papel que tiene en el mismo la diversidad de aplicaciones o dispositivos utilizados. La lista, en este sentido, sería inabarcable...

En estas observaciones es posible reconocer avances de interés social que hacen muy conveniente reivindicar que prácticas y políticas educativas (por seguir con nuestros ejemplos, pero también valdrían otros) se basen en evidencias científicas. Fuera del ámbito de las ciencias sociales, y dado que Popper no aprecia diferencias básicas entre ellas y las naturales, podríamos mencionar también aquellos casos en los que, cuando la ciencia médica andaba buscando algún resultado *popperianamente* previsible, por accidente se descubrió algún otro efecto terapéutico inesperado, y no incluido en forma alguna en el paso previo que pudiera justificar la denominación de *deductivo* al método empleado.

La epistemología popperiana es, además, de las que cuestionan la posibilidad de objetividad en las ciencias. Lo que entendemos que sí que hay que asumir es, en todo caso su *verdad*, incluso si se quiere interpretar como mediada subjetivamente, para que las ciencias sociales tengan utilidad. En este sentido, Derrida expone la contraposición que existe entre la verdad como adecuación de una representación, según la conceptualización de Shapiro, y la verdad como presencia desvelada, en la de Heidegger. Esta diferenciación se refiere a la verdad en la pintura, según la promesa que había hecho Cézanne a Emile Bernard en 1905: "I owe you the truth in painting and I will tell you" (Derrida 1987:2), pero puede resultar igualmente válida para el conocimiento social. La pluralidad que caracteriza a nuestros días debe servir para integrar ambas formas de entender la verdad desde la idea de que aquella que funciona en la vida social, más intuitiva y de contornos menos precisos, no



debe constituirse en única referencia que anule la necesidad de una verdad útil socialmente, y que se fundamente en los hechos (*representándolos*, sí, y también *desvelándolos*).

Desde el pragmatismo filosófico, Richard Rorty desarrolló su filosofía-como-epistemología desde la vocación de analizar las consecuencias de concebir el conocimiento como una representación precisa (*accurate representation*), sustentada en la idea de la mente como *espejo* de la naturaleza que Rorty rechazó en base a su característico *antirepresentacionalismo* ([Philosophy and the mirror of nature](#)) que tendría su concreción metodológica en lo que, significativamente, denominaría *conductismo epistemológico*. Sobre ello se sustenta, a su vez, el rechazo a la idea de *verdad* como correspondencia con los hechos y de *referencia* como una relación *word-world* explicable en términos naturalísticos. Aquel que se definiera a sí mismo como *postmoderno burgués liberal* aparece de esta manera enarbolando la que ha sido considerada, con mayor o menor acierto, como la característica central del pensamiento postmoderno, a saber, la concepción relativista de la verdad que dio lugar a expresiones tan contundentes como la que daría título a la emblemática obra de Vattimo *Adiós a la verdad*.

### **Conclusión: *give truth a chance* (al menos, en las ciencias sociales)**

La verdad, tal y como es concebida por el debilismo de Vattimo, queda referida a “la situación de nuestra cultura actual, ya sea en sus aspectos teóricos y filosóficos, ya sea en la experiencia común. En referencia a esta última en particular, se hace cada vez más evidente a todos que ‘los medios mienten’, que todo deviene juego de interpretaciones no desinteresadas y no por necesidad falsas, sino como tal orientadas según diferentes proyectos, expectativas y elecciones de valor. La cultura de las sociedades occidentales es, de hecho, aunque a menudo no de derecho, cada vez más pluralista” (2009: 9). Un claro ejemplo de esta crítica a los medios de comunicación (de los que se ha considerado que mienten, o que cuentan una realidad tergiversada, reconstruida o ficcionada) sería el trabajo del teórico y artista Joan Fontcuberta en algunos de sus proyectos como [Sputnik](#), donde cuestiona que la historia oficial (en este caso de un astronauta) sea la que nos ha llegado, o [Hydropithecus](#), sobre el descubrimiento de las sirenas.

En ese contexto, las formas vanguardistas (y, con frecuencia, eclécticas) del arte muestran un paralelismo con la concepción del conocimiento propia de la posmodernidad, no sujeta a categorías tan definidas como las de la modernidad, y ponen de manifiesto la relevancia de esa intuición estética tan característica del conocimiento social de nuestros días. Ese análisis que formulara Vattimo hace ya algunos años, tendría una mayor vigencia en nuestros días, cuando las tecnologías de la información y la comunicación devienen en elementos cotidianos en nuestras vidas.

Es, como tantas cosas en la vida (social), una paradoja que hace que el llamado pensamiento *débil* devenga en una agrupación que, no por estar basada en sentimientos compartidos, resulta ser menos cohesionada. Aquí entrarían en juego mecanismos como *clima de opinión* o *espiral de silencio* (Noelle-Neumann, [La espiral del silencio](#)) que hacen que, una vez que mediante una suerte de *percepción cuasiestadística* somos capaces de identificar aquellos valores (generados ahora a la manera expuesta por el debilismo) en alza, son estos los que se van asentando en la sensibilidad y la conciencia colectivas, generando unas adhesiones de grupo de un fuerte componente estético, en el sentido que venimos utilizando este término. La racionalidad y el sustento en el conocimiento científico basado en evidencias (y, por lo tanto, en alguna forma de *verdad* más o menos sólida, o sustentada en una u otra manera) quedan a un lado cuando de generar identidad en base a



sensibilidades o intuiciones compartidas se trata. “The post-truth society is in part a result of a malfunctioning of this social system of knowledge”, nos recuerda Julian Baggini. “By retreating into bubbles of the like-minded, people can strip out a lot of inconvenient complexities a wider perspective would give, leading to a simpler but therefore also distorted network of belief. Falsehood masquerades as truth by retreating into complete networks of belief where convenient facts are overstated and inconvenient ones ignored or just simply denied” (Baggini 2017: pos. 742).

Son esas dinámicas, con las modernas tecnologías como instrumento facilitador, las consideradas *responsables* de que todo el proceso de reflexión y de debate público esté caracterizado por un dominio de los elementos simbólicos, de fuerte contenido emocional, en detrimento de aquellos otros sustentados en la *razón* o la *evidencia científica* que tan nítidamente definían al periodo posmoderno. En lo relativo al debate político, William Davies, autor de la obra significativamente subtitulada *How feeling took over the world y Democracy and the decline of the reason*, lo explicaba de esta manera:

P. Es usted muy escéptico respecto a las redes sociales y su aportación al avance de la democracia.

R. Si uno quiere que su mensaje en Twitter sea lo más viral posible, debe contener lo que los psicólogos llaman ‘emoción moral’. (...) Debes expresarte en término como ‘esto es escandaloso’, o ‘esto es terrible’. Si escribes un mensaje de consenso lo más objetivo posible, a nadie le interesa. (...) la lógica de la viralidad, de que algo se extienda rápidamente, tiene muy poco que ver con los hechos concretos. Hay un contraste muy fuerte entre dos mundos. En el primero, comprobar la veracidad de algo lleva tiempo y esfuerzo. En el segundo, hay una sensibilidad instantánea que requiere inmediatez (entrevista a William Davies, El País, suplemento “Ideas”, 20 de octubre de 2019).

Incluso desde esas perspectivas, y diríamos que en cualquier momento histórico, tendríamos que entender que en el ámbito de las ciencias sociales hay que reivindicar, con claridad, el valor de la verdad, la que se deriva de la experiencia y también la que se sustenta en principios lógicos propios del conocimiento científico; que la posverdad, el debolismo (para el que los individuos pragmáticamente nos agrupamos en torno a sentimientos compartidos, más que nos adherimos a un núcleo común de valores) y demás principios o conceptos de la posmodernidad pueden tener su sentido de una manera descriptiva o explicativa/interpretativa (considerando que, efectivamente, las grandes verdades o principios han muerto), pero no tanto normativa ni, desde luego, científica. En una línea que se podría considerar contigua a la que plantea el debolismo, Slavoj Žižek propone: “the universal truth of a concrete situation can be articulated only from a thoroughly partisan position; truth is, by definition, one-sided” (Žižek 2004:177). Sin embargo, podríamos asumir, siguiendo a Julian Baggini que “the panoply of legitimate perspectives should not therefore lead to the fragmentation of truth. Rather we should bring as many of these perspectives together as possible to create a fuller vision of reality” (Baggini 2017: pos. 563).

Nuestro empeño, como puede verse, es salvar la verdad, al menos para las ciencias sociales. Por ello, en síntesis, entendemos que podemos distinguir tres elementos, perfectamente diferenciados para expresar, en términos de fundamentación epistemológica, lo que en nuestros días representa la noción de verdad en el conocimiento social.



Primero, los *valores sociales* entendidos *en su concepción más amplia*, que incluiría a aquellos de carácter cívico, ético y político. Son lo que cabría considerar como la concepción más prístina y genuina en el pensamiento posmoderno en función de la cual, ciertamente, la sociedad no acepta verdades únicas y acoge unas formas más plurales y diversas de entender la idea de *verdad*. Sería lo correspondiente a la categorización *descriptiva*, en las dicotomías de Bronner y Di Lorio que recogíamos en las primeras páginas.

Segundo, lo que podríamos considerar los principios *éticos* más básicos (la categorización *normativa*). ¿Deberían el imperativo categórico kantiano o la teoría del velo de la ignorancia de Rawls ser cuestionados en función de la adopción del posmodernismo? ¿O el respeto a alguno de los derechos humanos más esenciales? Ciertamente, no. Dado que se trata de principios que se derivan de la *razón*, cabría reclamar para ella un hueco en estos tiempos en los que el cuestionamiento de su papel es tan manifiesto.

Tercero, en lo relativo a la *verdad* en el conocimiento científico (y, más concretamente, en el *social*, que es el que nos ocupa), no vemos razones para, en base a ningún planteamiento teórico previo, prescindir de ella. Es algo que incluye también a las formulaciones posmodernas o hipermodernas, que cabe entender referidas al primero de nuestros tres puntos. Necesitamos del conocimiento científico cierto, fundamentado en la *verdad* (el polo de lo *instrumental*, en la dicotomía *instrumental versus no-instrumental*); lo necesitamos en las ciencias experimentales, en la medicina, en las naturales... y también en las ciencias sociales, donde el potencial benéfico de las prácticas basadas en evidencias científicas sólidas y solventes no puede quedar soslayado en base a categorización o conceptualización previa de ningún tipo. Es mucho el bien social que está en juego, y precisaremos para ello de la categorización *explicación*, aunque sin renunciar a su polo *interpretación*. Aquí, sí, parafraseando a Rorty (aunque sea para contradecirlo), *la ciencia (social) tiene que ser el espejo de la realidad (igualmente social)*; probablemente la filosofía o el arte no, pero la ciencia social, sí. El hecho de que asumamos sus condicionantes, incluso la dificultad de alcanzar el ideal weberiano de la *ciencia libre de valores*, no es óbice para afirmar su validez y su utilidad social.

De esta manera, hacemos nuestras las reflexiones de Chalmers (uno de los *gurús* de la filosofía de la tecnología de nuestros días) cuando escribe: “We live in an age in which truth and reality have been under attack. We’re said to be in an era of post-truth politics in which truth is irrelevant. It’s common to hear that there’s no absolute truth and no objective reality. (...) truth and reality are cheap. This is not my view. Here’s my view of these things. *Our minds are part of reality, but there’s a great deal of reality outside our minds.* Reality contains our world and it may contain many others. (...) Most importantly: *Reality exists, independently of us. The truth matters. There are truths about reality, and we can try to find them. Even in an age of multiple realities, I still believe in objective reality*” (Chalmers 2022, pos. 815, la cursiva es nuestra)

De alguna forma, los mecanismos acerca de la *espiral de silencio*, *percepción cuasiestadística* y *clima de opinión* que hemos mencionado en líneas precedentes, pueden estar también influyendo en ámbitos más específicos como la propia filosofía. En ella, la preeminencia de las orientaciones posmodernas ha podido coadyuvar a la irrupción del llamado *nuevo realismo*, un movimiento plural en el que encontramos algunas aportaciones con planteamientos que se corresponden con las inquietudes que recogemos en este texto. En la propia portada de su *Manifiesto del nuevo realismo*, Maurizio Ferraris expresa con nitidez como “usted no puede prescindir de lo real. Está delante suyo



y no está dispuesto a negociar. (...) Las necesidades reales, las vidas y muertes reales que rechazan ser reducidas a interpretaciones, regresan a reclamar sus derechos”, expresando así como las posiciones epistemológicas, diría que muy especialmente en el ámbito de las ciencias sociales, tienen implicaciones “no simplemente cognoscitivas, sino también éticas y políticas” (Ferraris 2012, pos. 74). Con el punto de ironía que le caracteriza, Ferraris nos dice que “si es verdad que sólo los filósofos pueden afirmar ‘creo que este árbol existe’, haría falta añadir que no haría falta que esas dudas se convirtieran en dudas de dominio público. Ante cuestiones de vida o muerte (...) nos damos cuenta de que el adiós a la verdad tiene consecuencias devastadoras” (Ferraris 2019:29).

Es algo que podemos ejemplificar en algo muy cercano a la realidad de los ciudadanos del país que reiteradamente ofrece los mayores datos de abandono escolar de su entorno, España, como resultado de inercias para cuyo remedio las ciencias sociales proponen actuaciones y políticas basadas en evidencias. Ignorarlas, más allá de una mera cuestión gnoseológica, implicaría ignorar también todo el sufrimiento que se deriva de esa situación, que concierne a seres humanos cuyo desarrollo vital y profesional, y cuyos sentimientos de autoestima y de pertenencia, pueden verse muy preocupantemente afectados. Se trataría, además, de alumnos que con ese nivel de competencias no hubieran quedado excluidos del sistema educativo en la inmensa mayor parte de los países de nuestro entorno (Gortázar, [¿Favorece el sistema educativo español la igualdad de oportunidades?](#)). Cuando eso es así, la perspectiva metafísica o de pura ontología no resulta prioritaria, pero aunque lo fuera, en función de lo expuesto cabría considerar que esa intuición estética, incluida la remitida al plano del análisis fenomenológico (también con su giro hermenéutico, porque podría incorporar plenamente la historicidad del sujeto cognoscente), remite en una última instancia a unas características del noúmeno, en su dimensión social, que pueden ser compartidas intersubjetivamente por una comunidad de observadores científicos, aportándole la categoría de evidencia, e, incluso, verdad, necesaria para su utilización efectiva como herramienta de mejora de las condiciones de vida.

La consideración de las implicaciones *éticas y políticas*, y de las *vidas y muertes reales* que menciona Ferraris puede ser también abordada en relación a otro rasgo emblemático de la modernidad, la *razón* (reivindicando así la categorización *cartesiano* en la dicotomía correspondiente). En ese sentido, entendemos que la ejemplificación en base a lo que puede ser el posibilitar la eutanasia a aquellas personas que quieran asumirla libremente, sin que su decisión afecte a nadie más que a sí mismos, vendría a ilustrar de una manera muy efectiva la vertiente ética en su sustento racional. De esa manera, entendemos, estaríamos asumiendo las consideraciones críticas que Noé Expósito hace de las tesis de Harman cuando señala, en relación a la fenomenología orteguiana, que “Ortega se mueve en un plano estrictamente fenomenológico, comenzando por su definición misma de ‘objeto’, mientras que Harman se movería en ese campo ‘abierto’ por la oposición entre este y el ‘objeto real’. Dicho de otra manera, mientras que para Ortega ‘objeto’ y ‘objeto intencional’ vienen a ser sinónimos, Harman parece querer articular una noción de ‘objeto’ no intencional, sino ‘real’, para superar con ello, el ‘idealismo fenomenológico” (Expósito 2020:194).

Quizás no es una cuestión de *posmodernidad sí o no*, y también ahora debiéramos huir de esa polaridad que es tan real y que, a la vez, tanto lamentamos. Habermas (un autor que podemos considerar plenamente vivo y vigente, y de orientación fenomenológica), incluso desde la sospecha hacia la racionalidad técnica de la ciencia, y también compartiendo con la posmodernidad su desconfianza hacia los sistemas racionales, vio en el pensamiento posmoderno el fin de la



Ilustración, y no dudó en afirmar que el proyecto de la modernidad (también con su énfasis en la razón) todavía merecía la pena (Habermas, [Modernity. An incomplete project](#)).

Probablemente es otra forma de decir la misma cosa, pero, de una manera o de otra, parece crucial entender que la intuición estética que fundamenta la vida social y la conformación de valores debe trascenderse para salvaguardar la cientificidad de las ciencias sociales, por esas *necesidades reales, por las vidas y las muertes reales*.

## Bibliografía

- Baggini, J. (2017). *A short history of truth. Consolations for a post-truth world*. Quercus.
- Bayer, R. (2014). *Historia de la estética*. Fondo de Cultura Económica.
- Bergson, H. (2013). *El pensamiento y lo moviente*. La Pléyade.
- Chalmers, D.J. (2022). *Reality +: Virtual worlds and the problems of philosophy*. Penguin.
- Derrida, J. (1987). *The truth in painting*. University of Chicago Press.
- Dewey, J. (1934). *Art as experience*. Penguin.
- Expósito, N. (2020). La fenomenología de la objetividad de Ortega y Gasset. Una respuesta a Graham Harman. *Estudios filosóficos*, 69(200), 183-197.  
<https://estudiosfilosoficos.dominicos.org/ojs/article/view/1379>
- Ferraris, M. (2012). *Manifiesto del nuevo realismo*. Ariadna.  
[https://doi.org/10.26530/OAPEN\\_617573](https://doi.org/10.26530/OAPEN_617573)
- Ferraris, M. (2019). *Posverdad y otros enigmas*. Alianza.
- Gadamer, H.G. (1977). *Verdad y método. Fundamentos para una hermenéutica filosófica*. Sígueme.
- Kant, I. (1988). *Crítica de la razón pura*. Alfaguara.
- Lipovetsky, G. (2014). *La estetización del mundo. Vivir en la época del capitalismo artístico*. Anagrama.
- Poincaré, H. (1958). *The Value of Science*. Dover Publications.
- Vattimo, G. (2009). *Adiós a la verdad*. Gedisa.
- Žižek, S. (2004). *Revolution at the gates. Žižek on Lenin. The 1917 writings*. Verso.
- Zubiri, X. (1982). *Cinco lecciones de filosofía*. Alianza.

Recibido el 28 Dic 2023

Aceptado el 4 Mar 2024