

La crítica de Hans Albert al purismo epistemológico

Quien pone en tela de juicio la independencia de una disciplina que, como la teoría filosófica del conocimiento, se ha considerado a sí misma fundamentación del saber en general exige del gremio de los filósofos algo más que una episódica y circunstancial revisión de lo que aún sugiere el nombre de «filosofía». Eso es lo que H. Albert pretende en su obra *Kritik der reinen Erkenntnislehre. Das Erkenntnisproblem in realistischer Perspektive*, Verlag J. C. B. Mohr, Tübingen 1987, al criticar lo que denomina la «tesis de la autonomía». Pero quienes consideren demasiado abstracto o nominal ese desafío a las usanzas de la filosofía de escuela, tampoco se verán defraudados.

I. ENTRE SCYLLA Y CHARYBDIS

Tras veinticinco siglos de apurados esfuerzos por conseguir una solución segura del problema del conocimiento, es decir, una solución que fuese digna del más exigente fundamentalismo metafísico, aún se pregunta la filosofía, con desconcertante inocencia, si el conocimiento es posible.

Una lectura rápida de la crítica que Albert hace a la teoría *pura* del conocimiento podría sugerir que también se parte en ella de esa pregunta. No es el caso. Lo que Albert pregunta es si es posible el conocimiento según el modelo o ideal clásico que del mismo ha fijado la tradición filosófica, un modelo enmarcado desde sus orígenes por los extremos de esta disyuntiva: o el saber es absolutamente seguro o no es tal, sino mera "opinión", una

disyuntiva que habría conducido a dicho modelo a la situación que al autor ya había caracterizado en su *Traktat über die kritische Vernunft* (1968) mediante el «trilema de Mühlhausen»: o circularidad o regreso al infinito o suspensión del juicio. Es necesario subrayar enseguida que lo que en esa pregunta significa la expresión «si es posible» significa, para la perspectiva adoptada por Albert, es si ese modelo de conocimiento se ha dado o pudiera darse bajo las condiciones que dimanarían de la naturaleza real del conocimiento humano. Con ello se anuncia ya la sospecha de que la investigación sobre las condiciones de la verdad que se realizara partiendo del *concepto* ideal de “conocimiento”, y a expensas de las condiciones *reales* de lo que ese concepto designare en la historia humana, haría de la teoría del conocimiento una epistemología indefectiblemente ficticia.

Es ciertamente un hecho que la filosofía se ha esforzado sobremanera en aislar o constituir una teoría del conocimiento que para merecer el predicado «filosófica» debería cumplir al menos estas dos condiciones: tener por objeto de estudio el conocimiento «auténtico» y ser ella misma, en su procedimiento, «pura», esto es, no estar contaminada de impurezas empíricas o, lo que aquí más importa, no ser heterónoma respecto de la experiencia. Albert muestra cómo la historia de las teorías filosóficas del conocimiento da prueba de la imposibilidad de tal proyecto: algunas, sucumbiendo ante el rigor de sus propias exigencias, han conducido expresamente al escepticismo; el resto, las que han creído poder superar el regreso al infinito o la circularidad, no han podido evitar el dogmatismo. Pero Albert no obtiene de este suicida viaje por entre Scylla y Charybdis, ya descrito por L. Nelson o H. Dingler, la conclusión que éstos obtuvieron, a saber, que el conocimiento sea imposible. Sólo ve en ello la imposibilidad de una teoría del conocimiento *pura y/o absolutamente segura* (p. 29). Pienso además que renunciar a una teoría así debería poder ser asumido sin trauma. Para ello bastaría con tomar en consideración este hecho en apariencia trivial: que la teoría del conocimiento tiene por objeto aquella parte del mundo real que el conocimiento humano representa; o también: que lo que constituye el problema del conocimiento es en sí un conjunto de hechos que sólo entendido como *parte del mundo real* puede ser investigado con algún éxito (p. 33-34). De este hecho, que debería condicionar según Albert la naturaleza de la teoría del conocimiento porque determina la de su objeto, se desprendería ya que el «imperativo de pureza» (*Reinheitsgebot*) no es sino un «dogma» estéril (38).

Sin embargo, esa pérdida de pureza, impuesta por el comercio con la experiencia, sí es traumática para la filosofía. Lo es porque representaría la pérdida de la autarquía en cuyo fundamento la filosofía ha visto siempre su *raison d'être* frente a las ciencias naturales. No se trata aquí por tanto, justo es reconocerlo, de un episodio más del kantiano «Conflicto de las Facultades», sino de su raíz, es decir, de las condiciones de posibilidad (formales y reales) de la filosofía como «ciencia primera» frente al resto del saber.

Pese a ello, Albert cree que tal contaminación o pérdida de pureza es, de hecho, inevitable y, además, necesaria. Si no se estuviera dispuesto a aceptarla, entonces habría de pagarse demasiado cara la así conseguida autonomía con procedimientos de autoinmunización. Pues si, como se admite, se trata aquí de saber por qué la razón supuestamente pura es aplicable con solvencia cognitiva al mundo externo a ella, ¿por qué habría de permanecer tan necesariamente «pura» la razón que practica teoría del conocimiento?, esto es, ¿por qué habría de aislarse o protegerse tanto que las relaciones *reales* (filogenéticas, psicológicas, político-culturales, etc.) entre la razón pura y la realidad no hubieren de ser objeto de esa teoría? No puede ser casual que sea justamente ahí donde radican las inacabables dificultades hermenéuticas a la hora de fijar el valor referencial de los enunciados de la teoría trascendental kantiana, una teoría que pretende de un lado *no ser un tratado acerca de la naturaleza de la mente humana* (*KrV*, B 404), ya que tiene a la psicología por un «cuerpo extraño» en la filosofía (B 877), y de otro se propone no recurrir en su crítica de la razón a otra instancia que a «sus eternas e inmutables leyes» (A XII). Hay en el purismo trascendental, tal vez el hasta hoy más apurado y consecuente de los purismos, una paradoja de múltiples versiones. Hintikka se ha referido a ella diciendo que para poder aceptar la tesis trascendental de que el sujeto impone sus leyes al objeto, es necesario admitir que no es posible saber si lo que esa tesis afirma es o no el caso, puesto que de ella se sigue, en la teoría, que no es posible conocer el mundo como es, el «en-sí»¹. Podría darse una versión más genérica y fundamental de la paradoja: la razón pura dice someterse a los límites de la experiencia, pero es ella, la razón pura, la que define cuáles son esos límites y, por supuesto, los define sin recurrir a la experiencia².

No es en conclusión extraño que la salida del reino la razón pura, de la «pura inteligibilidad», como gusta de decir Kant, sea percibido por la filosofía como la pérdida de su autoproclamado *status naturalis* e interpretado con razón como un éxodo a través del inacabable desierto de las ciencias particulares, en especial de las naturales. Pero, para Albert, todo ello no significaría sino la pérdida de un paraíso soñado y, en cualquier caso, estéril. Por el contrario, el comercio con las ciencias naturales podría poner a la teoría del conocimiento en condiciones de (re)conocer que elementos tradicionalmente percibidos como la base irreductible del saber puro, esto es, supuestamente independiente de la experiencia o de las condiciones his-

¹ J. Hintikka, «*Das Paradox transzendentaler Erkenntnis*», en *Bedingungen der Möglichkeit. "Transcendental Arguments" und transzendentes Denken*, ed. E. Schaper & W. Vossenkuhl, Stuttgart 1984, p. 123-149. Cfr. también H. Palmer, «*The Transcendental Fallacy*», *Kant-Studien* 74 (1983), 387-404

² Cfr. J. Pacho, «*Über einige erkenntnistheoretische Schwierigkeiten des klassischen Rationalismus*», *Zeitschrift f. phil. Forschung*, 38 (1984), 561-581.

tórico-naturales del sujeto, acaso no sean sino «prejuicios» consustanciales a la naturaleza de nuestro sistema cognitivo y, en cuanto tales, condiciones de la razón empíricamente (!) necesarias, i.e., necesarias sólo *a posteriori* de su (pre)historia efectiva. ¿Representaría este descubrimiento un progreso en el conocimiento?

El filósofo «puro» responderá sin duda diciendo que descubrimientos de ese tipo representan ciertamente un progreso para conocimiento en general, pero no un progreso para la teoría «filosófica» del conocimiento; que no deben confundirse cosas tan elementalmente diferenciadas y diferenciables como el apriori «epistemológico» y el «biológico», lo «descriptivo» y lo «prescriptivo», la «descripción», la «explicación» y la «fundamentación». Albert cuestiona sin embargo la aplicabilidad consecuente de estos distingos dentro de la teoría del conocimiento. Y es que, son sin duda válidos aplicados a dos ciencias que se encuentren, respectivamente, en dos niveles distintos de la jerarquía teorético-científica. Así, la matemática es normativa respecto de las descripciones y explicaciones de la estadística, y la lógica lo es respecto de las ciencias particulares en general. Pero, qué sentido tendría preguntarse si la teoría del conocimiento que incluyera en su *corpus* el saber acerca de aquellos hechos que constituyan la naturaleza de lo que como órgano supremo del juicio o capacidad racional denominamos «razón» sería descriptiva o normativa. La disyuntiva resulta aquí demasiado forzada.

Albert parece en efecto intuir que es justamente aquí, en los niveles primeros de la jerarquía teorético-científica, donde esos distingos metateóricos son menos pertinentes, donde la *quæstio facti* y la *quæstio juris* tienden a converger. De ahí las evocadas dificultades hermenéuticas para determinar el valor referencial de aquellos enunciados trascendentales que tienen al fenómeno “conocimiento” por objeto. Y de ahí que, según Albert, estas dificultades conduzcan «con toda naturalidad» a una reinterpretación crítico-realista de la respuesta trascendental al problema del conocimiento (p. 5). Premisa de esta reinterpretación sería no obstante, una vez más, que las condiciones caracterizadas como trascendentales (i.e., como productos de la razón no empírico-dependientes) fueran repensadas como condiciones hipotético-reales. Ésta es, precisa Albert, la tarea que habría sido ya emprendida por la epistemología evolucionista, una teoría no-pura del conocimiento cuyas aportaciones saluda sin restricción y que, cabría añadir, tal vez hubiera de ser tenida sólo por más plausible y por menos original y provocativa de lo que a los defensores incondicionales del purismo necesariamente haya parecido.

II. LA OBLIGACION REALISTA

Una crítica así de la teoría pura del conocimiento está, ontoepistémicamente, obligada al realismo. Esta obligación bien pudiera parecer trivial pa-

ra toda teoría del conocimiento, pues ¿sobre qué habría ésta de tratar sino sobre la posibilidad o la constitución de un puente capaz de establecer un *comercio veritativo* —se defina como se quiera el concepto de «verdad»— entre *nuestras representaciones y objetos reales* —se defina como se quiera el concepto de «realidad»— a los que esas representaciones se refieran? Pero como la filosofía, en especial tras el denominado «giro copernicano» pretendido por Kant, ha conseguido creer poder y hasta deber poner también en tela de juicio esa trivialidad, Albert se ve obligado a justificar el compromiso realista de su crítica al purismo epistemológico. El realismo tiene para Albert el valor de un postulado sin el que «el problema del conocimiento ni siquiera sería formulable» (p. 42). Y, como es sabido, su realismo se adscribe a la versión popperiana del mismo denominada «realismo crítico». Éste ve en el conocimiento científico o crítica la tarea de «trascender» de forma *parcial, progresiva e hipotética* el realismo «ingenuo» con el que nuestro conocimiento opera en la experiencia corriente. Albert entiende que las corrientes antirrealistas se ocasionan en un malentendido a propósito de esta exigencia de superar el realismo ingenuo: puesto que todo conocimiento crítico tiene obviamente que superar el realismo ingenuo, la filosofía habría inducido de ahí la ingenua idea de que o bien se ha de renunciar completamente al conocimiento de *éste* mundo, construyendo entonces *otro* mundo (idealismo trascendente), o bien su conocimiento se ha de limitar a la forma bajo la que nos aparece, sin que lo límites de tal forma e aparecernos puedan a su vez ser trascendidos cognitivamente (idealismo trascendental). Albert se esfuerza en mostrar que ninguna de estas dos posiciones antirrealistas es vinculante lógicamente. Además, piensa, la segunda tampoco sería acorde con los resultados de las ciencias particulares, ciencias cuyo *factum*, en tanto que constituyen el caso de conocimiento más elaborado y crítico del que dispone la especie humana, debería ser explicado por la teoría del conocimiento.

Hubiera sido deseable en este contexto una confrontación con la tesis kantiana del «realismo empírico», que constituye según Kant el *pendant* ontológico de su teoría trascendental del conocimiento frente a los idealismos dogmáticos y trascendentes (*KrV*, A 375). Tal confrontación hubiera sin duda mostrado que este correlato ontológico de la teoría trascendental se diferencia menos del realismo crítico de lo que Albert cree deber colegir de la actitud trascendental kantiana³. También es verdad que el realismo empírico defendido por Kant ha pasado desapercibido (en parte debido a las múltiples ambigüedades del texto de la *Crítica de la razón pura* a este respecto) en las interpretaciones escolares del kantianismo, interpretaciones de las que el propio Albert es deudor. En términos generales es sin embargo innegable que en las dos versiones evocadas del idealismo se desconfiaba

³ Cfr. J. Pacho, *¿Naturalizar la razón?*, ed. Siglo XXI. Madrid 1995, cap. XI.

del realismo o, mejor, de la capacidad de la mente humana para desmontar progresivamente sus ingenuidades realistas en la representación mental del mundo exterior. Y no es menos cierto que ambos idealismos tienden a salvar el ideal clásico del conocimiento perfecto mediante la constitución de un mundo autárquico, casi déspota, del sujeto representacional.

Es en este supuesto giro copernicano, promotor del mundo autárquico de la representación, en el que la filosofía se pone a salvo, y, sobre todo, en sus extensiones y consecuencias posteriores en donde ve Albert —Rorty y otros corroborarían esta influencia kantiana— la raíz de las a su juicio tendencias dominantes (p. 58-62) de la concepción actual de la filosofía:

— la cristalización de una metafísica que especula *ad libitum* y al margen de las ciencias de la naturaleza, sin compromisos cognitivos y, por tanto, sin responsabilidades prácticas, socio-culturales;

— la sublimación metafísica del subjetivo mundo de las vivencias (*Lebenswelt*) justamente porque, se piensa, este mundo representaría el (¿único?) trozo de realidad auténtica que no sería accesible a los presupuestos metodológicos y ontológicos de las ciencias naturales —un ideal caldo de cultivo para el irracionalismo;

— el formalismo en la teoría de la ciencia, por el que se pretende a todo precio evitar a la vez la contaminación «metafísica» y empírica, con lo que se salva tanto la autarquía (esto es, la supresión de instancias de control que fueren externas a la propia teoría de la ciencia) como se fomenta la predisposición a declarar a la propia teoría una mera ficción teórica sólo conmensurable, en el mejor de los casos, con otras ficciones teóricas.

Todas estas tendencias convergerían, por distintas vías, en la «devaluación de la ciencia», lo que, de manera más o menos compensatoria y más o menos subrepticia, no podía menos de favorecer la proliferación del irracionalismo. De ahí que para Albert tenga muy poca consistencia la idea de que la tarea de la Ilustración pueda darse por terminada (*passim*).

III. LA NORMALIZACION DEL MÉTODO

Cuando se propone reformular en términos realistas el criticismo trascendental, incluyendo en el *explanans* (no sólo en el *explanandum*) de la teoría del conocimiento el saber adquirido en las ciencias particulares, ¿no se corre inevitablemente el doble riesgo de transmutar la teoría del conocimiento en una ciencia particular más y, por ello mismo, de caer en la circularidad?

A Albert no se le escapa esta dificultad al preguntarse en el tercer capítulo la metodología apropiada al realismo crítico. Su respuesta consiste en una revisión del problema metodológico cuya conclusión es la necesidad de revisar los habituales y ya evocados distinguos entre «descriptivo» y «prescriptivo» y sus aledaños, tales como «adquisición» y «justificación».

«origen» y «validez», en fin los distinguos que ya en retórica precartesiana se subsumían bajo los epígrafes «*ars inveniendi*» y «*ars iudicandi*». Albert hecha como consecuencia en falta una «teoría de los procedimientos» (*Kunstlehre*) por la que se regulase la praxis cognitiva en virtud de fines determinados (p. 70-74). Esta teoría de procedimientos, orientada racionalmente a fines o intereses expresamente asumidos, constituiría una «eurística racional» (p. 87) que sería incompatible con principios metodológicos como el clásico de la «fundamentación suficiente», pero que podría ensamblarse bien con un «realismo crítico que explica el conocimiento como un rendimiento posible de seres humanos falibles» (p. 85). Este supuesto falibilista, un supuesto (para Albert confirmado hasta hoy por la historia humana del saber) determinante de su realismo criticista, sirve de base a la exigencia, que se presume eficaz, de una «fantasía metódicamente disciplinada» tanto para la práctica meramente «teorética» del conocimiento como para la «experimental» (83). Esta metodología eurística debería aplicarse a sí misma, estar siempre orientada a evaluar el saber hipotético ya incluso en la fijación de los fines que hayan de ser normativos de sí misma. Pero nunca deberá ser inferida del concepto ideal de «conocimiento», sino de las condiciones reales de la práctica cognitiva, condiciones cuyo conocimiento, obviamente, no debe reducirse a la historia escrita del saber, a la historia de sus resultados. De ahí se sigue que tal metodología no podría reclamar para sí ningún privilegio teorético-científico, sea en cuanto a la naturaleza del objeto, sea en cuanto al método.

Como ya se habrá colegido de lo dicho acerca de la obligación realista, también desde este punto de vista resulta evidente que la crítica de Albert al purismo teorético-científico tiene como anverso la normalización o naturalización de la teoría del conocimiento. La epistemología, un saber acerca del saber humano, no puede ser, viene a decir Albert, menos circular que el mejor saber particular de que de hecho dispongamos. No hay pues «ninguna sacrosanta e incorregible “lógica de la investigación”» (p. 73). La eurística propuesta por Albert parece intentar un camino medio entre el rigor metodológico clásico y la anarquismo defendido por Feyerabend. En cualquier caso estará siempre obligada a «servirse ella misma sólo de saber hipotético» (p. 85), es decir, a no reclamar para sí predicados teorético-científicos que no reconoce en el saber humano en general. En resumen, también la teoría acerca del método debe ser metodológicamente normalizada.

IV. EL «PRIMADO DE LA TEORIA» Y LA «CRITICA [NO ESPECULATIVA] DE LA EXPERIENCIA»

El interés realista por el objeto “conocimiento” es también determinante para la problemática concerniente a la fijación de los fines. A modo

de ejemplificación se analizan en el capítulo cuarto las condiciones reales de la formación de teorías, de la explicación científica en general y del control de teorías, condiciones sin cuyo conocimiento no se satisfarían las exigencias mínimas de una teoría realista acerca del conocimiento humano. Para ello se aducen resultados de la investigación científica que mostrarían cómo ya la formación de teorías está condicionada por regularidades prelingüísticas fijadas filogenéticamente. Albert ve en ello una explicación etiológica de la hoy generalmente aceptada tesis de que toda experiencia es teórico-dependiente. Pero también infiere de la existencia de regularidades prelingüísticas la necesidad de revisar la usual distinción entre el saber corriente y el científico, pues tendrían aquí bases o condicionamientos comunes, al menos en su génesis. Más relevante es no obstante su insistencia en que el adquirir conocimiento de esas regularidades contribuye a modificar la explicación, la valoración de nuestros rendimientos cognitivos, incluidos los científicos y, por supuesto, los de la propia teoría del conocimiento. Porque no sólo se ampliaría aquí nuestro conocimiento metateórico con conocimientos provenientes de las ciencias particulares, sino que, a la postre, se contribuiría con ese aumento a lo que pudiera o debiera ser hoy una «crítica de la experiencia» (p. 100). No sería por eso aceptable el uso que con frecuencia se hace de la idea generalizada de que la experiencia sea teórico-dependiente, uso consistente en ver confirmada en esa idea esta otra, a saber, que las teorías sean a fin de cuentas inmunes a cualquier crítica que provenga de la experiencia. Si bien nunca —arguye en contra Albert— la experiencia es libre de teoría, tampoco es «permeable a no importa qué teoría». No ve pues inconveniente en propugnar la «primacía de la teoría» sobre la experiencia. Pero esta primacía no significaría la inmunidad de las teorías frente a la experiencia, pues las teorías —y por qué no también la teoría del conocimiento— pueden contener enunciados que fueren controlables empíricamente y que, a la vez, describieran y/o explicasen la dimensión de su propia condición de teórico-dependientes.

La crítica de Albert al purismo epistemológico da así pie a la valiosa sospecha de que, pese a las apariencias, la más o menos abiertamente pretendida inmunidad o autonomía de la teoría (*i.e.*, de la «razón pura») frente a la experiencia acaso acabe limitando, sin fundamento alguno, la primacía de la teoría, ya que, instalados en ella, nos creeríamos autorizados a no incluir el estudio de su alcance efectivo en una teoría explicativa. El horizonte teórico exigido por Albert es más amplio. Tanto el supuesto de la inmunidad o autonomía de la teoría frente a la experiencia como el de su consecuencia, a saber, que sólo mediante esa autonomía se evitaría la circularidad (en que necesariamente caería cualquier intento de dar en este litigio voz a la experiencia), ambos supuestos pueden aparecer dentro del marco adoptado por Albert como derivados sólo en apariencia críticos de una no menos dogmática que irreal determinación de los medios y fines del conocimiento humano.

V. INVESTIGACION HISTORICA Y NORMALIZACION METODOLOGICA

La crítica a los privilegios teoréticos no tiene para Albert zonas vedadas; no encuentras contrapruebas en el *factum* del saber humano. Por eso se extiende también a los procedimientos en la investigación del «acontecer histórico», al que se dedica el capítulo quinto. Albert se detiene aquí en el análisis del historismo, especialmente en cuanto que éste niega la posibilidad de reconducir explicativamente a regularidades el «mundo como historia» (Droysen). Para ello se esfuerza en mostrar que ni la singularización ontológica de la historia como un mundo sin regularidades relevantes es consistente (p. 133) ni la distinción entre «explicar» y «comprender» — distinción tan apreciada desde que Dilthey dijera en *Die Entstehung der Hermeneutik*, de 1900, aquello de que «la naturaleza la explicamos, la vida espiritual la comprendemos»⁴— puede ser aplicada a la trama histórica sin «llevar *ad absurdum*» la subyacente singularización ontológica (p. 128). Propugna por el contrario, y como era de esperar de su concepción popperiana del problema, también la normalización teorético-científica de la investigación histórica: puede y debe evitarse su «diferenciación frente a las ciencias reales», lo cual haría además posible la deseable «unidad del método científico» (p. 141-143). Salta a la vista que tal normalización de la investigación histórica, puesto que presupone prescindir de una singularización ontológica del hecho histórico, que es para Albert insostenible, provoca inevitablemente la acusación de reduccionismo, con sus múltiples vertientes onto-epistémicas. Por desgracia, Albert no aborda este parece que irreductible problema.

VI. CONOCIMIENTO, TEORIA DEL CONOCIMIENTO Y DECISION POLITICA

Una de las condiciones reales del saber humano viene dada por la relación entre los miembros del trinomio «conocimiento, cultura y sociedad», estudiada en el capítulo sexto. Para el autor, esta relación no representa un episodio secundario o colateral de la naturaleza del saber, que perteneciera sólo a su sociología. Albert entiende (consecuente con su postulado metodológico de la fijación de fines) que la pregunta «*Qué forma de saber sea la mejor*» no es separable de la pregunta «*Qué tipo de sociedad se quiere*». Y la respuesta a esta segunda pregunta exige, obviamente, analizar las consecuencias políticas de los distintos modelos o formas disponibles o posi-

⁴ W. Dilthey: *Gesammelte Schriften*, Stuttgart 1957 sqq., Bd. p. 5: «Die Natur erklären wir, das Seelenleben verstehen wir».

bles del saber. En este contexto, alejándose de lugares comunes popularizados por análisis como el realizado por Heidegger en *Die Zeit des Weltbildes* (1938), Albert no ve la característica que diferenciaría al saber científico frente a otras formas del saber, como la magia, el mito o la religión, en su valor instrumental, en su mayor competitividad para la transformación técnica del mundo. Característica esencial del saber científico (y en especial el cristalizado en la ciencia moderna) sería su «interés cognitivo puro», esto es, la exclusión programáticamente crítica de fines ajenos al conocimiento.

Puede que Albert confunda aquí, como le ocurre a Popper con su tesis falsacionista, el orden normativo para él deseable con la realidad histórica de la ciencia. Pero la intención y conclusiones finales de su análisis no son baladíes. Que una forma del saber guiada por el puro interés cognitivo, dice, tenga una cierta ventaja competitiva frente a formas del saber como la religión en el dominio técnico de la naturaleza o en la lucha ilustrada contra «prejuicios e ilusiones» (p. 166) es algo tan plausible como el hecho de que dicha forma del saber deba ser simplemente declarada inservible frente a fines como certeza o seguridad, consolación o dicha. Debe serlo porque su procedimiento es metodológicamente crítico y, por ello mismo, tan erosivo para otras formas alternativas de la representación humana como propenso él mismo a la erosión. No extraña pues que Albert termine esta obra con la advertencia de que «el criticismo metódico», característico del comportamiento de las ciencias en la solución de sus propios problemas, *no podría ser rechazado si se quiere, al mismo tiempo, «mantener una constitución [política garante] de la libertad»* (p. 177). El tipo de saber que se practique, con ayuda institucional o no, es siempre «un *politicum* de primer rango» (p. 173); «es, ante todo, un problema constitucional» (p. 171).

Este libro de Albert, de fuerte nervatura y poca hojarasca, merece ser leído meditando línea a línea, como evidentemente ha sido escrito. Su argumentación, que no se pierde en meandros, tampoco utiliza atajos fáciles. Y lo que queda a los lados de su camino también —se nota— ha sido pensado a fondo. El lector se encontrará, sí, con muchas tesis del autor ya conocidas, aunque por otra parte echará ocasionalmente en falta una mayor atención a las premisas ontológicas de las posiciones que critica. Las posiciones contrarias a la propugnada por Albert convienen en sostener que la teoría del conocimiento contaminada de la provisionalidad del saber empírico no podría dar razón de la verdad de aquellos casos de conocimiento que exhibiesen pureza y seguridad (i. e., certeza) absolutas en la verdad de sus enunciados. Como esta propuesta no se habría dado en la historia si no se hubiera creído en la *existencia* de ese tipo de enunciados (así como en su carácter paradigmático o definitorio respecto de lo que inicialmente he denominado aquí «ideal clásico» del conocimiento), se puede sin duda concluir que esa propuesta ha dado de hecho cuerpo a una en cuanto a sus supuestos ontológicos muy determinada (y de igualmente fácil determinación

histórico-cultural) concepción de la *naturaleza y actividad humanas*. Por esta razón, se hecha en falta que Albert no haya abordado en su crítica el análisis de esos supuestos ontológicos, pues constituyen los fundamentos filosóficos de la posición que él impugna. Ello hubiera no sólo reforzado aquí y allá sus propios argumentos, sino que, sobre todo, habría contribuido a resaltar la relevancia filosófica de su crítica al purismo epistemológico. Una relevancia de la que en cualquier caso no carece. Como he dicho al inicio, poner en tela de juicio de la autarquía de una disciplina que se ha considerado a sí misma fundamentación del saber en general equivale a exigir del gremio de los filósofos algo más que una circunstancial revisión del concepto de filosofía. La evocada normalización de la epistemología implica deponer conocidos privilegios metodológicos, pero también particularismos ontológicos tal vez menos conocidos. Una vez depuestos éstos, la disolución en varias ciencias particulares, naturales y humanas, de la hasta ahora teoría «pura» del conocimiento va a ser difícilmente evitable. La forma en la que Albert critica el purismo filosófico, deja al descubierto los flancos mejor protegidos de la filosofía ante las propuestas de naturalización de la epistemología. Aunque sólo fuere por esta razón, y no es sin duda la única aducible, este libro de Albert era ya hace tiempo necesario. Y, conociendo las inercias del saber, se habría de ser extremadamente optimista sobre el futuro de la filosofía para esperar que pronto llegara a ser innecesario.

J. PACHO G.
(Universidad del País Vasco)