

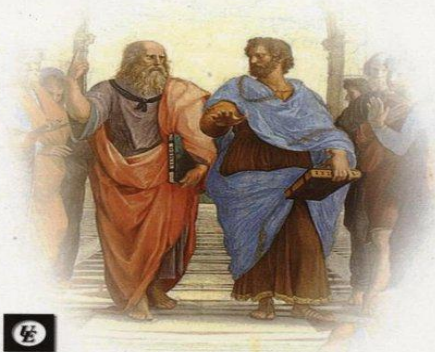


Colección La Antorcha

DARIO ANTISERI

CÓMO SE RAZONA EN FILOSOFÍA

**POR QUÉ Y CÓMO ENSEÑAR
HISTORIA DE LA FILOSOFÍA**



Unión Editorial

Índice

- CÓMO SE RAZONA EN FILOSOFÍA
- ¿Son racionales solo las teorías científicas o lo son también las filosóficas?
 - Una teoría no carece de sentido por ser metafísica
 - El enfrentamiento de Cambridge entre Ludwig Wittgenstein y Karl R. Popper sobre la naturaleza de los

problemas y de las teorías filosóficas

- Joseph Agassi: «Wittgenstein era la única BETE NOIR de POPPER»
- Wittgenstein: «Popper, usted se equivoca... se equivoca»
- Wittgenstein: «usted siempre me ha interpretado mal, Russell.» Russell: «no, Wittgenstein, es ud. quien

lo embrolla todo»

- ¿Por qué para Russell y Popper la filosofía no puede resolverse en el análisis del lenguaje?
- ¿Fue la «disputa de Cambridge» resultado de una conspiración tramada por Russell contra Wittgenstein?
- Raíces extrafilosóficas de los problemas filosóficos
- Ideas metafísicas que «instituyen» la ciencia y

teorías metafísicas que
«influyen» en el
desarrollo de la
investigación científica

- Filosofías nacidas y
crecidas en el
«metacontexto»
justificacionista de la
creencia verdadera
- Cuándo y por qué una
teoría filosófica es
racional, aun no siendo
científica
- Teorías filosóficas

racionales en cuanto criticables

- Cuándo una metafísica es «plausible» y cuándo es «indecidible»

- NOTAS DEL CAPÍTULO I

CÓMO SE RAZONA EN FILOSOFÍA

Si las teorías científicas son racionales en cuanto controlables, es decir falsificables mediante el recurso a los hechos, ¿qué ocurre con las teorías filosóficas, que no son factualmente falsificables? Este interrogante neurálgico constituye el núcleo en torno al cual giran las

**argumentaciones del
presente volumen.**

**Argumentaciones
orientadas a definir, en la
línea del racionalismo
crítico, criterios precisos
para valorar y elegir
teorías filosóficas
racionales y que, por
tanto, no navegan en las
aguas turbulentas de la
más arbitraria
subjetividad. Dentro de
este horizonte, el autor**

ISBN: 9788472095861

Generado con: QualityEbook

v0.62

CÓMO SE RAZONA EN FILOSOFÍA

¿Son racionales solo las teorías científicas o lo son también las filosóficas?

Una teoría no carece de sentido por ser metafísica

EXISTEN las teorías científicas porque existen problemas científicos. La historia de los problemas, de las teorías, de los controles empíricos de esas teorías y, por tanto, de los errores descubiertos y eliminados, de las disputas más duras entre diferentes enfoques teóricos, de una instrumentación cada vez más

refinada y poderosa —son ingredientes que constituyen la historia de la ciencia.

Pero junto a la historia de la ciencia, y a menudo en relación con ésta, existe también la historia de los problemas filosóficos, de las teorías filosóficas, de las argumentaciones filosóficas —es decir existe la historia de la filosofía.

Ahora bien, ¿qué tipo de cuestiones, de teorías y de argumentaciones son las

filosóficas? Los problemas científicos reciben soluciones controlables mediante el recurso a los «hechos»; y en la controlabilidad mediante los hechos —y por tanto en la falsificabilidad— consiste la racionalidad de las teorías científicas. Las teorías filosóficas (sobre la existencia o no existencia de Dios, sobre el sentido o falta de sentido de la historia, sobre la libertad o no de los individuos, sobre la mejor forma de Estado,

por ejemplo) no son falsificables mediante los hechos, pues si lo fueran, serían científicas y no filosóficas. Siendo esto así, ¿qué clase de problemas son los problemas filosóficos? ¿En qué puede consistir la racionalidad de las teorías filosóficas que, precisamente en cuanto filosóficas, son infalsificables mediante los hechos? Los problemas filosóficos son Scheinprobleme y las teorías filosóficas Scheinsätze, dirá R.

Carnap: problemas aparentes o pseudoproposiciones sin sentido. Tal fue el veredicto de los neopositivistas.

Pero ¿es realmente esta la situación? ¿Es que no existen problemas filosóficos auténticos? ¿Es que las teorías filosóficas no son otra cosa que desahogos del alma, sofismas de nuestras pasiones, frases traídas por los pelos que vagan en la noche de la arbitrariedad? En una palabra: ¿son o no racionales las teorías

filosóficas? Y, si lo son, ¿en qué sentido lo son? La racionalidad ¿es sólo predicable de las teorías científicas?

Para hacer más claros estos interrogantes en vistas a una aceptable solución del problema relativo a la racionalidad o no de las teorías filosóficas, conviene tomar en consideración la posición crítica adoptada por Karl Popper respecto a los neo-positivistas vieneses. En efecto, al contrario de los neo-positivistas,

que —con su principio de verificación— pretendían trazar una demarcación entre el lenguaje sensato de las ciencias empíricas y el lenguaje —conceptos y teorías— insensato (carente de sentido) de las metafísicas, Popper no propone un criterio de significancia, sino más bien un criterio para «distinguir entre las ciencias empíricas por un lado y la matemática y la lógica, así como los sistema “metafísicos”, por otra».¹

Las ideas metafísicas son totalmente significantes.² En una óptica psicológica se puede sostener que el descubrimiento científico es imposible sin la fe en ideas que tienen una naturaleza puramente especulativa. Además, ideas en otro tiempo empíricamente incontrolables fueron posteriormente controlables. Y así es como — escribe Popper hacia el final de la Lógica del descubrimiento científico— nosotros podemos

obtener una imagen modelo de la evolución de la ciencia visualizando «las diversas ideas e hipótesis como partículas suspendidas en un fluido. La ciencia controlable es la precipitación de estas partículas sobre el fondo del recipiente: las partículas se depositan en estratos (de universalidad). El espesor del depósito crece con el número de estos estratos cada uno de los cuales corresponde a una teoría más universal que las que están

debajo. El resultado de este proceso es que a veces ideas que antes fluctuaban en las regiones metafísicas más altas pueden ser alcanzadas por el crecimiento de la ciencia y, puestas así en contacto con ella, depositarse».³ Y, por otro lado, Popper está convencido de que «no pocas doctrinas metafísicas [...] podrían interpretarse como hipostatización de reglas metodológicas».⁴ Así sería para la exigencia de objetividad científica vista como

«la regla según la cual en la ciencia pueden introducirse solamente afirmaciones para las que pueda ser posible un control intersubjetivo».⁵ Y así es para el principio de causalidad que Popper transforma en la regla «según la cual no debemos abandonar la búsqueda de leyes universales y de sistemas coherentes de teorías ni debemos renunciar a nuestros intentos de explicar causalmente cualquier tipo de evento que podamos

describir. Esta regla guía el trabajo del investigador científico». ⁶Ciertamente, queda el hecho —subraya Popper— de que para todos los sistemas «metafísicos» vale que «nada es más fácil que construir cualquiera de [tales] sistemas [...] compatibles con un sistema cualquiera de asertos básicos aceptados». ⁷Esto significa que no son suficientes instancias «verificacionistas» para hacer empírica, es decir científica, una

teoría; una teoría es científica si es falsificable. Las teorías filosóficas son, pues, significantes aun no siendo factualmente falsificables.

El enfrentamiento de Cambridge entre Ludwig Wittgenstein y Karl R. Popper sobre la naturaleza de los problemas y de las teorías filosóficas

ASUMIENDO el principio de verificación, los neopositivistas pretendían trazar una línea de demarcación entre el lenguaje

dotado de sentido (el de las teorías científicas) y el lenguaje carente de sentido, por ejemplo el de las teorías metafísicas o de las creencias religiosas. El popperiano principio de falsificabilidad no va en absoluto en esta dirección; es más bien una propuesta encaminada a demarcar entre ciencia y no ciencia. Y el lenguaje no-científico de las teorías filosóficas, afirma Popper, es perfectamente significativo.

La posición de Popper

*respecto a la metafísica no dejó de suscitar perplejidad entre los neopositivistas. Estas críticas, sin embargo, no turbaron a Popper, quien ya en 1949, si no antes, empleó en sus lecciones la expresión «programa de investigación metafísico».*⁸ *Mientras tanto, a principios del año académico 1946-47, Popper recibió una invitación del secretario del Moral Sciences Club de Cambridge para leer un ensayo sobre cierta*

«perplejidad metafísica». «Era evidente —escribe Popper en su autobiografía intelectual *La búsqueda sin fin*— [...] que se trataba de una formulación de Wittgenstein, y que tras ella se escondía la tesis filosófica del propio Wittgenstein, según la cual en filosofía no existen problemas, sino sólo perplejidades lingüísticas.»⁹ Resueltamente contrario a esta tesis, Popper aceptó el desafío: eligió hablar sobre el tema: «¿Existen

problemas filosóficos?», e inició su exposición, de forma un tanto jocosa, diciendo que, al negar la existencia de problemas filosóficos, quienquiera que hubiese escrito la invitación había tomado posición sobre la cuestión creada por un genuino problema filosófico.¹⁰ «Pero entonces — recuerda Popper— Wittgenstein intervino de pronto y en voz alta, y, así me pareció, con rabia, dijo: “El Secretario ha hecho exactamente lo que se le dijo que

hiciera. Ha actuado bajo mis instrucciones.” Por mi parte, no hice caso y proseguí mi exposición; pero sucedió que algunos de los admiradores de Wittgenstein, entre los presentes, se dieron cuenta y tomaron mi observación, interpretada como una broma, como un grave reproche al Secretario.»¹¹ En todo caso, Popper prosiguió afirmando que, si no existen problemas filosóficos, él ciertamente no podía ser filósofo y añadió que,

como con tanta frecuencia los hombres se entregan de manera imprudente y acrítica a soluciones insostenibles para muchos y acaso para todos los problemas filosóficos, está entonces suficientemente justificada la existencia de filósofos. Y entonces Wittgenstein salta de nuevo, interrumpe a Popper y habla largo y tendido sobre las perplejidades lingüísticas y sobre la no existencia de problema filosóficos. De nuevo, Popper: «En el

momento en que me pareció más oportuno, fui yo quien le interrumpí, presentando una lista que había preparado de problemas filosóficos, como: ¿Conocemos las cosas a través de los sentidos? ¿Obtenemos nuestro conocimiento por inducción? Wittgenstein los rechazó diciendo que son problemas lógicos más que filosóficos. Planteé entonces el problema de si existe el infinito potencial, o acaso también el actual, problema que él rechazó

como matemático [...]. Recordé luego los problemas morales y el problema de la validez de las normas morales. Entonces Wittgenstein, que estaba sentado junto a la chimenea y jugueteaba nerviosamente con el atizador, que a veces usaba como batuta de director de orquesta, para subrayar sus afirmaciones, me lanzó el desafío: “¡Pon un ejemplo de regla moral!” Le repliqué: “¡No amenaces con el atizador a los conferenciantes invitados!”

Tras de lo cual Wittgenstein, enfurecido, lanzó el atizador y y se fue dando un portazo.»¹²

Popper está dispuesto a reconocer que había ido a Cambridge con la idea de provocar a Wittgenstein y combatir la idea de éste de que no existen problemas filosóficos. Confiesa, sin embargo, que fue para él una sorpresa tener que constatar que Wittgenstein fue incapaz de comprender una broma. «Sólo más tarde —admite Popper

— caí en la cuenta de que tal vez él comprendió realmente la broma y que probablemente fue esto lo que le molestó. Pero, aunque quise afrontar mi problema de un modo un tanto jocoso, tomé el asunto con la mayor seriedad, acaso más que el propio Wittgenstein, ya que, en definitiva, él no creía en la existencia de verdaderos problemas filosóficos.»¹³

Así, pues, Wittgenstein abandonó la sala, pero la discusión prosiguió. Bertand

Russell fue uno de los interlocutores más destacados y Breithwaite felicitó a Popper por haber sido «el único que se había atrevido a interrumpir a Wittgenstein de la misma manera en que el propio Wittgenstein solía interrumpir a cualquier otro».¹⁴ Al día siguiente, durante el viaje de retorno a Londres, en el mismo compartimiento del tren encuentra a dos estudiantes, un chico que leía un libro y una chica que leía un periódico de izquierda. «De

pronto, la chica pregunta: “¿Quién es este Karl Popper?” (Luego supe que en el periódico había un ataque a La sociedad abierta).»¹⁵

La historia del enfrentamiento en el Club de Ciencias Morales no acabó en el tren de Cambridge a Londres; se convirtió casi inmediatamente en objeto de discursos pronunciados al tuntún.¹⁶ «Al poco tiempo — recuerda Popper— me sorprendió recibir una carta fechada en

Nueva Zelanda, en la que se me preguntaba si era cierto que Wittgenstein y yo habíamos llegado a las manos, ambos armados de sendos atizadores. Más cerca de casa, las historias eran menos exageradas, pero no tanto.»¹⁷

Joseph Agassi: «Wittgenstein era la única BETE NOIR de POPPER»

SOBRE el choque de Cambridge entre Wittgenstein y Popper surgieron y circularon muchas leyendas, con recuerdos contrastantes de quienes en él participaron, desmentidos de estos mismos recuerdos, atenuaciones de los juicios, variadas interpretaciones. He aquí algunas

anotaciones tomadas del libro de David Edmonds y John Eidinow: La disputa de Cambridge.ⁱ⁸

Bertrand Russell, que había admirado la genialidad del «primer» Wittgenstein, llegó luego a pensar que las ideas del «segundo» Wittgenstein arrastraron la filosofía de Cambridge a un mar de banalidades: «banales» eran las doctrinas positivas de Wittgenstein, «infundadas» las negativas. Para Popper, erróneas

e infundadas eran las ideas tanto del «primer» Wittgenstein como las del «segundo». Un recuerdo de Joseph Agassi: «Wittgenstein era la única bete noir de Popper: no había mayor manifestación de amistad para con él que atacar a Wittgenstein.»¹⁹ En una palabra: «Popper y Russell contemplaban decepcionados cómo Wittgenstein convencía a una nueva generación de nuevos filósofos de que la filosofía consiste únicamente [...] en juegos lingüísticos. Para el

futuro de la filosofía era esencial denunciar ese engaño.»²⁰

Escriben, pues, Edmonds y Eidinow: «En la H3 [la sala en que tuvo lugar el enfrentamiento] el fuego de leña era la única fuente de calor: habían quedado sólo unas brasas que producían sólo una leve tibieza. Braithwaite tomó el atizador y movió un poco las cenizas con la esperanza de que la chimenea tirara mejor. Sus esfuerzos fueron coronados por un incierto penacho que se

desvaneció mientras lo miraba. Aumentar la monotonía y el descuido de la estancia contribuían las cortinas, sucias y rotas. Braithwaite volvió a dirigirse a su invitado con una pregunta que se perdió en el aire, mientras Popper, absorto en sus notas, refunfuñaba consigo mismo en alemán.»²¹ La sala se había llenado, había más personas que sillas: «la atmósfera estaba cargada de expectación [...]. El conferenciante era vienés, como el

*presidente del círculo, el profesor Wittgenstein, pero todos sabían que era resueltamente contrario al enfoque basado en el lenguaje de su compatriota. Braithwaite, que conocía a Popper, preveía fuegos artificiales, una situación tensa. Había corrido la voz: por fin alguien capaz de hacer frente a Wittgenstein y que no se dejaría aplastar por aquella máquina maléfica».*²² Popper —dicen Edmonds y Eidinow— mira alrededor: Ewing se ata las botas;

Wisdom lee, seguramente un periódico de carreras; Braith sonríe con aire alentador; su mujer dejaba de cruzar las piernas. Un estudiante que parecía extranjero se movía a disgusto en la silla.²³

Wittgenstein: «Popper, usted se equivoca... se equivoca»

EL comienzo de la conferencia de Popper contiene ya el núcleo de su concepción: quienquiera que haya formulado el tema de la invitación al Club ya había tomado posición respecto a un problema filosófico, pues decir que los problemas filosóficos son «perplejidades lingüísticas» o «rompecabezas» es sin más una idea filosófica. Witt-

genstein, como recuerda el propio Popper, salta en defensa del secretario que había enviado la invitación, formulada, obviamente, por indicación del presidente del Club, es decir el propio Wittgenstein. El secretario, Wasfi Hijab, era un alumno de Wittgenstein. Pues bien, «agradecido por el rápido, feroz y directo contraataque de su defensor, el secretario verbaliza furiosamente, tratando de estar a la altura del fuego cerrado de las

intervenciones, de las voces que subían de tono y se superponían unas a otras, como olas que se estrellan rabiosamente contra la playa:

Popper. Wittgenstein y su escuela no van más allá de los preliminares, algo para lo que reivindican el título de filosofía, a los más importantes problemas filosóficos [...] han puesto ejemplos de dificultad cuya solución exigía estudios más profundos bajo la superficie del

lenguaje.

Wittgenstein: la matemática pura o la sociología están llenas de problemas.

Público: poco convencido de los ejemplos de Popper. Atmósfera tensa. Insólito nivel de discusión. Se alzan muchas voces.»²⁴

Wittgenstein, durante las discusiones en el Club, solía emplear el atizador para subrayar sus expresiones. Y aquella tarde seguía utilizándolo, tratando de interrumpir a Popper, y lo agita,

*lo agita, lo agita marcando el ritmo de las sílabas: «Popper, usted se equivoca», y lo agita, lo agita... «¡SE EQUIVOCA!».*²⁵

Wittgenstein: «usted siempre me ha interpretado mal, Russell.» Russell: «no, Wittgenstein, es ud. quien lo embrolla todo»

MIENTRAS tanto, «sin que nadie lo advirtiera, el fuego se había apagado casi completamente. No importaba. Estar en aquella reunión en aquel momento era como estar en un invernadero,

*atrapado por las lianas. Con todo aquel torbellino de voces rabiosas, las continuas intervenciones de los estudiantes de Wittgenstein, la multitud nunca antes vista, los que estaban alrededor (la “tapicería”), agolpándose para no perder ni siquiera una intervención, el público era presa de una cegadora confusión».*²⁶ Wittgenstein arroja al suelo el atizador y se pone de pie, y lo mismo hace Russell. «En un repentino momento de silencio,

Wittgenstein le dirige la palabra: “Usted siempre me ha interpretado mal, Russell” — pronuncio “Russell”—, con un sonido casi gutural. La voz de Russell era más alta de lo normal: “No, Wittgenstein, es usted quien lo embrolla todo. Es siempre así.” Wittgenstein salió dando un portazo.»²⁷

Russell estaba diciendo algo a propósito de Locke. Braithwaite, con su habitual cortesía, había pedido a Popper que pusiera un

ejemplo de principio moral. Con la imagen del atizador ante los ojos, Popper puso este ejemplo de regla moral: «No amenazar con el atizador a los conferenciantes invitados.» Siguieron una breve pausa y algunas carcajadas. Y luego tuvo lugar una tranquila discusión. «Alguien, evidentemente un partidario de Wittgenstein, hizo a Popper una pregunta con el fin de pillarle por sorpresa: “los experimentos de Sir Cavendish ¿pueden considerarse ciencia, ya

que se realizaban en secreto?”
“No”, le espetó Popper, y volvió a
rumiar sobre su encontronazo con
Wittgenstein. Russell llegó a la
conclusión de que había ganado
él. ¿O no?»²⁸

¿Por qué para Russell y Popper la filosofía no puede resolverse en el análisis del lenguaje?

EDMONDS y Eidinow tratan de suscitar algunas dudas sobre el «embellecimiento» que Popper habría hecho pro domo sua al recordar su enfrentamiento con Wittgenstein en Cambridge. Pero más interesantes son sus

consideraciones acerca del papel que en el asunto habría desempeñado Bertrand Russell. En Mi vida en filosofía escribe Russell: «El primer Wittgenstein, al que conocía íntimamente, era un hombre dedicado intensa y apasionadamente al pensamiento filosófico, profundamente consciente de los difíciles problemas cuya importancia advertía lo mismo que yo, y en posesión (al menos así lo pensaba yo) de un auténtico genio

filosófico. El nuevo Wittgenstein, por el contrario, parece haberse cansado de pensar en serio y da la impresión de que ha inventado una doctrina capaz de hacer innecesaria esta actividad. No creo ni por un instante que una doctrina que tiene estas melancólicas consecuencias sea verdadera.»²⁹

Russell valora así el movimiento analítico en su conjunto: «La doctrina, a lo que yo entiendo, consiste en sostener

que el lenguaje de la vida cotidiana, con las palabras empleadas en su significado ordinario, basta para la filosofía, y que esta no tiene necesidad de términos técnicos o de cambios en el significado de los términos comunes. No puedo en absoluto aceptar esta opinión. Soy contrario a ella:

a) porque no es sincera;

b) porque puede excusar la

ignorancia de la matemática, de la física y de la neurología en quienes sólo han tenido una formación clásica;

c) porque algunos la presentan con un tono de beata rectitud, como si la oposición a ella fuera un pecado contra la democracia;

d) porque convierte a la filosofía en algo trillado y superficial;

e) porque hace casi inevitable que se perpetúe entre los filósofos

aquella actitud confusionaria que han tomado del sentido común.»³⁰

En síntesis, Russell cree que los filósofos del lenguaje ordinario practican la mística del uso común;³¹ y no puede aceptar que el lenguaje común sea considerado como el banco de prueba de cualquier otro lenguaje. Ciertamente, en el lenguaje común ni queremos en absoluto «pararnos a discutir del sol que nace y que cae. Pero los

*astrónomos prefieren un lenguaje distinto, y yo sostengo que un lenguaje distinto es también preferible en filosofía».*³² Así, pues, Russell, en primer lugar, ataca la filosofía analítica, porque considera que significa la exclusión de todo lenguaje técnico, y por ello compara al «filósofo del lenguaje ordinario» con Carlostadio (que una vez abrazada la herejía abecedaria, buscó la verdad en labios de los hombres más ignorantes del género

humano), con Pascal con sus «razones del corazón», con Rousseau con su «noble salvaje», con Tolstoi, que prefería La cabaña del Tío Tom a la literatura más sofisticada.³³

La otra acusación que Russell lanza contra la filosofía analítica es que le parece que es «una disciplina carente de relieve y de interés. Discutir hasta la extenuación qué entienden los tontos cuando dicen tonterías puede ser divertido, pero

difícilmente puede ser interesante». ³⁴«Estos filósofos —prosigue Russell— me recuerdan aquel comerciante al que pregunté en una ocasión cuál era el camino más corto para Winchester. Él gritó a un hombre que estaba dentro de la tienda:

—El señor quiere saber cuál es el camino más corto para Winchester.

—Sí.

—¿El camino más corto?

—Sí.

—No se.

Quería conocer con claridad el sentido de la pregunta, pero no tenía interés alguno en responder. Esto es exactamente lo que la filosofía moderna hace por quienes buscan apasionadamente la verdad.»³⁵

La filosofía analítica, por su interés por el sentido de las palabras y de los conceptos más que por la verdad de estos

conceptos, no pasaría pues de ser una pérdida de tiempo. «De muchacho —escribe Russell en el prólogo a Palabras y cosas de E. Gellner— tenía un reloj al que se podía quitar el péndulo. Observé que sin el péndulo el reloj iba mucho más deprisa. Si el fin fundamental de un reloj es funcionar, era preferible quitar el péndulo. Así no podía ya marcar la hora, pero esto no tenía importancia si se conseguía aprender a ser indiferentes ante el

paso del tiempo. La filosofía lingüística, que se ocupa del lenguaje y no del mundo, es como un niño que prefiere el reloj sin péndulo porque, aunque no marca la hora, funciona con mayor facilidad y a un ritmo mucho más divertido.»³⁶

Dos son, pues, las acusaciones de Russell a la filosofía analítica: por una parte, el que practicaría el culto al uso común del lenguaje en detrimento del lenguaje técnico; y, por otra,

que más que buscar el sentido de las cosas y de la realidad, se ocuparía estérilmente del sentido de las palabras.

*En muchos puntos de sus escritos Popper vuelve al ataque tanto de Wittgenstein como del movimiento analítico de Cambridge y de Oxford. Así, en 1975, en el ensayo *Cómo veo yo la filosofía*, precisa con toda claridad que no considera la filosofía «como solución de enigmas lingüísticos»;³⁷ o también*

*«como una serie de obras de arte, como originales e interesantes cuadros del mundo o como inteligentes e insólitos modos de describir el mundo».*³⁸ Popper ve la historia de la filosofía «esencialmente como parte de la historia de la búsqueda de la verdad» y rechaza la «concepción puramente estética de la misma, aunque la belleza es importante tanto en la filosofía como en la ciencia».³⁹ Los grandes filósofos del pasado querían la búsqueda de

la verdad —y tal es, incidentalmente, el motivo de que no considera ni a Fichte ni a Hegel como verdaderos filósofos; «desconfío —confiesa— de su dedicación a la verdad».⁴⁰ Y prosigue diciendo que la filosofía no puede resolverse en unos intentos de aclaración, de análisis y de «explicación» de los conceptos o de términos lingüísticos, conjeturas y teorías. «Los conceptos y las palabras no pueden ser verdaderos en sí

mismos: sólo sirven al lenguaje humano descriptivo y crítico. Nuestro objetivo no debería ser analizar significados, sino buscar verdades interesantes e importantes, es decir teorías verdaderas.»⁴¹

La filosofía no se hace para manifestar las propias cualidades;⁴² ni puede transformarse —como quería Wittgenstein— en una especie de terapia encaminada a resolver las perplejidades filosóficas. «Para

mí, en su obra más tardía, Wittgenstein —afirma Popper— no indicó a la mosca el camino para salir de la botella. Veo más bien en la mosca incapaz de huir de la botella un impresionante retrato del propio Wittgenstein. Wittgenstein era un caso wittgensteiniano, lo mismo que Freud era un caso freudiano.»⁴³ En filosofía, además, «no deberíamos nunca tratar de ser más precisos y exactos de lo que exija el problema en

cuestión». ⁴⁴ Finalmente, Popper es resueltamente contrario a quienes defienden la filosofía como expresión del espíritu del tiempo. «Esta es una idea hegeliana que no resiste a la crítica. Hay modas en filosofía, como existen en la ciencia. Pero un auténtico buscador de verdades no seguirá las modas: desconfiará de ellas y, si llega el caso, también sabrá combatirlas.» ⁴⁵

¿Fue la «disputa de Cambridge» resultado de una conspiración tramada por Russell contra Wittgenstein?

ASÍ, pues, Russell está en total desacuerdo con la idea de filosofía del segundo Wittgenstein. También Popper rechaza este enfoque filosófico. Pero, a diferencia de Russell, desde el principio había tomado sus distancias también

respecto al primer Wittgenstein, el del Tractatus logic-philosophicus. Pues bien, ¿fue basándose en esta su oposición a Wittgenstein como Russell y Popper organizaron el enfrentamiento de Cambridge? Más explícitamente, ¿fue Russell quien incitó a Popper «a batirse por la causa del salvamento de la filosofía de la caída en el parloteo de salón?»⁴⁶ Tal es el interrogante que David Edmonds y John Eidinow se plantean en el último capítulo de su libro sobre La

disputa de Cambridge. Y se lo plantean junto a Ivor Grattan-Guinness, basándose en la interpretación de la carta enviada por Popper a Russell después de la famosa discusión, en la que, entre otras cosas, se lee: «Me agradó mucho la tarde que pasamos juntos, y la oportunidad de colaborar con Vd. en la batalla contra Wittgenstein [...] Mi exposición contenía sólo unas pocas cosas, tal como (lo recordará) le había anunciado;

por este motivo tomé en consideración la idea de discutir algunas otras cosas [...] El hecho de que Vd. introdujera en la discusión a Locke me ayudó mucho. En efecto, ahora la situación, a mi entender, es absolutamente clara [...].» Popper añade en la carta que al final eligió el tema de la discusión por consejo del propio Russell.⁴⁷ Y en la carta de respuesta a Popper, Russell escribe: «Estaba totalmente de acuerdo con Vd. en

todo, y si no tomé parte más ampliamente en el debate fue tan sólo porque Vd. era lo suficientemente competente para combatir su batalla por sí solo.»⁴⁸

¿Cuál fue la reacción de Wittgenstein? Inmediatamente después de la discusión con Popper, Wittgenstein garabatea una nota para Rush Rhees —el ex-alumno e íntimo amigo al que se debe la traducción inglesa de las Investigaciones filosóficas. En esta nota casi ilegible Wittgenstein

habla de una «reunión asquerosa [...] en la que un asno, el doctor Popper de Londres, dijo más estupideces de las que había oído en mucho tiempo. Yo hablé mucho, como de costumbre [...].»⁴⁹ Y tres semanas después de la polémica con Popper, Wittgenstein, en una de las reuniones del Moral Sciences Club, trató de replicar a las argumentaciones de Popper. Informe verbal: «El objetivo principal del profesor Wittgenstein era corregir algunos

malentendidos de la filosofía tal como se practica por la escuela de Cambridge (o sea por el propio Wittgenstein).»⁵⁰ Informe que cita la afirmación de Wittgenstein —la tesis central de su filosofía— según la cual la forma general de una pregunta filosófica es: «Me encuentro en un lío y no sé cómo salir de él.»⁵¹

No es raro que un choque de ideas se transforme en un drama entre hombres. Es lo que ocurrió en Cambridge. Pero, en todo caso,

dejando a un lado suspicacias, rencores, deseos de prestigio y de éxito, y conjeturas más o menos fundadas, el «enfrentamiento de Cambridge» fue un enfrentamiento de fundamental importancia sobre la naturaleza de los problemas y de las teorías filosóficas y sobre las modalidades de razonar y argumentar en filosofía.

Raíces extrafilosóficas de los problemas filosóficos

LOS problemas filosóficos se resuelven disolviéndolos: «La idea de muchos filósofos, y de modo particular, a lo que parece, de los wittgensteinianos, es —escribe Popper— que si un problema es soluble, no es posible que se trate de un problema filosófico.»⁵² Por el contrario, prosigue Popper: «Considero que existen problemas

filosóficos y que algunos yo los he resuelto.»⁵³

Ya en otra parte propusimos una lista bastante detallada, aunque no sistemática y obviamente incompleta, de problemas filosóficos. También podemos preguntarnos: ¿Conocemos las cosas a través de los sentidos? ¿Obtenemos nuestro conocimiento por inducción? ¿Existe el infinito potencial y acaso también el actual? ¿Pueden las normas morales fundamentarse

racionalmente? ¿Existe o no Dios, y la realidad en su totalidad se reduce a la realidad empírica? ¿Obedece la historia humana a leyes ineluctables (de decadencia, de progreso, cíclicas), o bien no tiene sentido alguno, o tiene sólo el sentido que le da cada uno de nosotros? ¿Es libre el hombre o está determinado? ¿Es el hombre alma y cuerpo o sólo cuerpo? ¿Su destino se resuelve completamente en este bajo mundo, o es lícito esperar en una «nueva tierra y un

nuevo cielo»? ¿Cuáles son, si existen, los fundamentos de la democracia? ¿Puede el conocimiento humano alcanzar la verdad con certeza? ¿Pueden fundamentarse racionalmente las normas indicadas en las distintas formulaciones del derecho natural? ¿Es único el método de la ciencia o existen varios métodos? ¿Es el determinismo una teorización aceptable? ¿Está la razón de parte del realismo o de la de los idealistas? ¿Qué significa

«ser racionales»?

Estos son, en un orden casual, algunos problemas filosóficos que han tenido y tienen respuesta en teorías filosóficas como: varias teodiceas o diferentes formas de ateísmo; antropologías filosóficas; filosofías de la historia; teorías del Estado y del derecho; doctrinas morales; cosmologías; gnoseologías; teorías del conocimiento científico. Semejantes teorías filosóficas no han surgido ni surgen por

*casualidad. En términos generales, tienen raíces extracientíficas — por ejemplo, «en la matemática o en la cosmología, en la política, en la religión o en la vida social».*⁵⁴ «Los genuinos problemas filosóficos —sigue diciendo Popper— están siempre radicados en urgentes problemas externos a la filosofía y desaparecen si tales raíces se malo- gran.»⁵⁵ Se trata de teorías que surgen para resolver problemas urgentes, a menudo los

más urgentes; son teorías que forman el tejido de la historia de la filosofía, pero no pocas de ellas in-forman (dan forma) a la historia humana.

La verdad es que «todos los hombres y todas las mujeres son filósofos».⁵⁶ Todos nosotros vivimos inmersos en ideas o «prejuicios» filosóficos (sobre Dios o sobre la no existencia de Dios; sobre este o aquel sentido o sobre la total ausencia de sentido de la historia; sobre el destino

totalmente mundano o ultramundano del hombre; sobre el conocimiento; sobre el tipo de Estado; sobre el fundamento racional o no de los valores, etc.), teorías con frecuencia aceptadas de un modo inconsciente. Tales teorías son «prejuicios» —a menudo de la máxima importancia para la vida de las personas— que pueden resultar perjudiciales precisamente porque se profesan sin un examen crítico. Por consiguiente —afirma Popper—

*«constituye una justificación de la existencia de la filosofía profesional el que sea necesario que haya hombres que examinen críticamente estas teorías, extendidas e influyentes».*⁵⁷

En síntesis, se quiera o no, todos vivimos inmersos en teorías filosóficas: si hoy un juez dicta una sentencia, lo hace basándose en un presupuesto puramente metafísico, es decir en el supuesto de que el hombre es capaz de comprender y de querer; tal vez

junto al juzgado haya un psicoanalista que cuida a una persona que sufre de angustia y la cura dando por supuesto que el hombre es su inconsciente. Nuestras elecciones políticas, las ideologías de los partidos implican imágenes del hombre, concepciones de la justicia, ideas de libertad, visiones de la historia. Y todos sabemos que la Tierra está bañada en sangre en nombre de ideas metafísicas, de metafísicas de la sangre o de la raza, o de

*metafísicas de clases en posesión
de supuestas verdades absolutas,
de supuestos sentidos de la
historia justos e ineluctables, de
valores concebidos como
absolutos y exclusivos.*

**Ideas metafísicas que
«instituyen» la ciencia y
teorías metafísicas que
«influyen» en el desarrollo de
la investigación científica**

UNA vez excluido el principio de verificación y admitido el principio de falsificabilidad, puede afirmarse un conjunto de tesis sobre las relaciones entre teorías científicas (empíricamente

controlables) e ideas metafísicas. Ante todo, hay que decir que las teorías metafísicas (sobre el hombre, sobre la historia, sobre el universo, etc.; antropologías, filosofías de la historia, cosmologías filosóficas, etc.) no son en absoluto sinsentidos. Son teorías significativas, es decir con sentido, y comprensibles. En una palabra, una teoría no carece de sentido por el simple hecho de ser metafísica. Y, además de significativas, no raras veces

precisamente las teorías metafísicas son las más humana y socialmente significativas: por estas ideas y basándose en ellas los hombres hacen su vida, viven y luchan y a menudo también mueren. Es cierto que la Tierra está bañada en sangre vertida en nombre de ideas no falsificables.

Pero hay más, porque la propia ciencia está instituida por ideas metafísicas: si no se estuviera convencidos de la existencia de una realidad externa

a la mente que indaga; si no se tuviera la convicción del maravilloso hecho de que esta realidad externa es comprensible por la mente humana; si no se estuviera convencidos de que la realidad está, de algún modo, ordenada; del valor de la «verdad» científica, es decir sin estas ideas metafísicas mínimas, la investigación científica no sería concebible. Son ideas metafísicas (realismo, comprensibilidad del mundo, axioma del orden, valor

ético de la verdad científica) que instituyen la investigación científica; otras ideas influyen sobre el desarrollo de la propia investigación. La metafísica, escribe Popper, «es la fuente de la que brotan las teorías de las ciencias empíricas».⁵⁸ Metafísicas influyentes son: el atomismo antiguo, el mecanicismo de la edad moderna, el materialismo histórico, etc. y además, sucede que para toda teoría controlable y altamente consolidada *T* se puede

formular una teoría metafísica M que explique la teoría científica T. Ciertamente M es incontrolable, pero podría ser verdadera (aunque por el momento no lo sepamos). Es esto precisamente lo que explica el hecho histórico de que teorías en otro tiempo metafísicas se hayan convertido, con el paso del tiempo y el aumento de saber de fondo, en teorías científicas: el atomismo, teoría metafísica en tiempo de Demócrito, metafísica todavía en tiempo de Newton, es hoy teoría

científica.

Si se admiten las anteriores tesis, se considerarán funcionales para el progreso de la ciencia los siguientes imperativos metodológicos: a) trata de hacer controlables teorías relevantes no falsificables; b) se buscan alternativas metafísicas que puedan definir «hechos» en contradicción con consecuencias consolidadas de las teorías vigentes; se trata de hacer científica la pseudociencia; d) se

construyen en todo caso metafísicas que pudieran hacerse «físicas», o sea que pudieran escribir los programas de la futura investigación. P.K. Feyerabend afirmó que es preciso hacer más metafísica para ser buenos empíricos. En efecto, poca física nos aleja de la naturaleza; mucha metafísica nos acerca a ella. Es lo que pensaba Gaston Bachelard.

Filosofías nacidas y crecidas en el «metacontexto» justificacionista de la creencia verdadera

Así como las teorías científicas existen porque existen problemas científicos, así también las teorías filosóficas existen porque los problemas filosóficos reclaman una solución. Estas teorías filosóficas —teodiceas, antropologías filosóficas,

filosofías de la historia, gnoseologías, etc.—, con sentido para el individuo y a menudo de la mayor importancia también para la sociedad, no pretenden tan sólo tener fuerza programática (es decir funciones psicológicas o socio-políticas), sino que se han formulado y se formulan con pretensiones de verdad: pretenden demostrar que el universo es o no es sólo el empírico; pretenden narrarnos la naturaleza del hombre (el hombre es alma y

*cuerpo, el hombre es su
inconsciente, el hombre es sus
comportamientos observables,
etc.), desvelarnos las leyes que
subyacerían al desarrollo de la
historia (la historia obedecería a
leyes de «decadencia», la historia
es progreso dialéctico, etc.),
demostrar el fundamento del
conocimiento (pensemos en las
sensaciones de la tradición
empírica, o en los principios
autoevidentes de la tradición
racionalista); establecer los*

fundamentos racionales de las normas ético-jurídicas (recordemos la tradición del iusnaturalismo).

Existe, pues, un ideal de saber, ideal radicado en nuestra tradición, según el cual el hombre racional es el que fundamenta establemente lo que dice, el que demuestra de manera cierta e intelectualmente constrictiva sus teorías científicas, éticas, políticas y metafísicas. En una palabra,

sería racional quien desvela verdades claras y distintas, quien sabe encontrar, a través de la argumentación demostrativa, un fundamento seguro, tal vez incontrovertible, de sus propias teorías.

Sin retroceder demasiado en el tiempo, la mayor parte de la filosofía moderna, como afirma William Bartley, puede leerse como búsqueda de un fundamentum inconcussum, es decir como búsqueda de una

autoridad o criterio definitivo al que apelar para justificar las propias ideas y propuestas. Contemplada en la perspectiva de una racionalidad justificacionista, la filosofía moderna, desde Descartes y Bacon en adelante, aparece como una ininterrumpida serie de revoluciones en que una autoridad racional asumida y propuesta como base y piedra de toque para todas las ideas y teorías que hubieren sido formuladas es sustituida por otra,

entendida también como fundamento último y absoluto, dotado de certeza y capaz de justificar la certeza y la racionalidad de las ideas y de las opiniones de ella derivables y de juzgar sobre la falsedad de los principios a ella contrarios y de sus consecuencias.

Y así fue —escribe Bartley— como la Iglesia fue sustituida «por la intuición intelectual, la intuición intelectual por las experiencias sensoriales, las

experiencias sensoriales por un sistema lingüístico, etc.». ⁵⁹De este modo «la filosofía moderna es la historia de una rebelión de una autoridad contra otra y el conflicto entre autoridades rivales»; ⁶⁰ha sido una lucha en que se ha intentado sustituir una autoridad considerada falsa por otra autoridad considerada verdadera. Y todo esto pudo suceder porque gran parte de la filosofía tradicional «presenta una estructura autoritaria incluso en

*sus formas más liberales».*⁶¹ *Estructura autoritaria fundamental que se yergue sobre la siguiente pregunta: ¿Cómo podemos justificar nuestras creencias? ¿Sobre qué base podemos garantizar la validez de nuestras opiniones? Lo cierto es que una tal pregunta exige respuestas autoritarias, sean las que fueren: «la Biblia, el líder, la clase social, la nación, el individuo, la Palabra de Dios, el intelecto o la experiencia*

sensorial». ⁶²

Lo que Bartley afirma de la filosofía moderna puede extenderse a casi todo el ámbito de la filosofía occidental: «al pensamiento de Platón y de Aristóteles, de Descartes, Spinoza y Leibniz, de Locke, Berkeley y Hume, de Kant y Hegel, de Whitehead y Russell, como también de Wittgenstein, Carnap, Ayer, Ryle, Austin, Quine, Husserl y Heidegger». ⁶³ *Se trata, en opinión de Bartley, de todas las*

filosofías nacidas y crecidas en el metacontexto justificacionista de la creencias verdadera, las cuales han tenido como objetivo justificar, legitimar, certificar, demostrar la verdad de determinadas teorías y posiciones. Y esto sobre el presupuesto que equipara la crítica de una teoría a su justificación (o no).⁶⁴ En síntesis, hay en la tradición occidental una línea de pensamiento —a la que pertenecen los pensadores más importantes e

influyentes— que, segura de sí misma, está convencida de estar en posesión de fundamentos ciertos. Esencias, entelequias y sustancias del pensamiento antiguo y medieval; los principios autoevidentes de la tradición racionalista; las sensaciones de los empiristas; las ideas claras y distintas de los cartesianos; las categorías kantianas entendidas como estructuras estables de la mente humana; la «materia» o, alternativamente, el «espíritu»; el

«hecho» de los positivistas (o de muchos positivistas); la «naturaleza humana» de los iusnaturalistas; las férreas e ineluctables leyes de la historia humana en su totalidad (leyes que muchos filósofos de la historia han asegurado haber descubierto); la estructura económica de los marxistas; el principio de verificación de los neopositivistas no son sino ejemplos, entre otros, de ese fundamentum inconcussum que la razón fuerte (o

justificacionista, o fundacionista, o fundamentalista, es decir metafísica) ha ido buscando sin descanso.

Cuándo y por qué una teoría filosófica es racional, aun no siendo científica

LAS pretensiones de los metafísicos fundacionistas han producido sin duda muchos tesoros, pero no han dado los frutos esperados. Fruto de presunción fatal, la historia del fundacionismo filosófico es una historia de fracasos —de errores, de justificaciones de errores y de

errores políticos. Y de ahí el problema teórico de fondo: si es ilusoria la búsqueda de fundamenta inconcussa de teorías metafísicas no refutables por los hechos, ¿no será acaso que una metafísica equivale cognoscitivamente a otra, y que todas en conjunto valen cero? O bien, ¿puede suponerse que en épocas precisas (en un determinado «ambiente cultural» formado por ciertos valores éticos y religiosos, de cierto saber

común, de aquella ciencia y de una determinada tecnología, de ciertas instituciones, etc.), una metafísica puede exhibir «indicios de verdad» que le vienen de «apoyos» y de «consensos» de partes y de aspectos de ese ambiente cultural en que ha surgido y se ha desarrollado? ¿Debemos realmente borrar de la mente el pensamiento de que las teorías metafísicas están fuera de la racionalidad porque no son científicas?

Lo cierto es que en la historia del pensamiento filosófico se percibe una lucha entre teorías, una vida, un desarrollo, una selección de las teorías filosóficas que se parece al desarrollo y selección de las especies vivientes. Y en esta lucha de pensamientos (cuando la batalla no se resuelve, por ejemplo, sólo con la fuerza política) se buscan argumentos por donde puedan encontrarse. Hay, en una palabra, una selección histórica de las teorías

metafísicas, y esta selección es con frecuencia una selección racional.

Pero ¿qué significa selección racional de las teorías filosóficas si éstas, al ser factualmente infalsificables, no pueden ser refutadas por los «hechos»? Pues bien, la selección racional de las teorías metafísicas se verifica cuando estas teorías pueden ser criticadas (y por tanto seleccionadas), aunque no puedan ser falsificadas. La racionalidad de las teorías científicas consiste

en su refutabilidad factual. La racionalidad de las teorías metafísicas consiste en su criticabilidad. Pero, ¿qué significa criticabilidad de las teorías metafísicas? ¿Con qué instrumentos (tipos de argumentos) se pueden criticar y seleccionar teorías factualmente irrefutables? ¿Cuál es el valor de estos «instrumentos»?

Las teorías filosóficas son tales —es decir se distinguen de las teorías científicas— porque no

son falsificables, no son controlables a través del recurso a los hechos. Si fueran falsificables a través de los hechos, serían científicas y no filosóficas. Ahora bien, si las teorías filosóficas no son controlables —y por tanto no son seleccionables— mediante el recurso a los hechos, ¿cómo es que pueden ser valoradas y seleccionadas? Las teorías filosóficas ¿se mueven todas ellas en los remolinos de la arbitrariedad, o existe algún

critério que nos permita decidir sobre su racionalidad? Aún más claramente: ¿Se puede predicar la racionalidad sólo de las teorías científicas, o existe también una racionalidad de las teorías filosóficas?

A este crucial interrogante responde Popper que también las teorías filosóficas pueden ser racionales, aunque no sean factualmente falsificables. Las teorías filosóficas son racionales siempre que sean criticables. Y son

criticables cuando pueden chocar con algún trozo del Mundo 3 (una teoría científica, otra idea o teoría filosófica, un resultado matemático, un teorema lógico, etc.) bien consolidado en la época y al que no estamos dispuestos a renunciar. He aquí —escribe Popper en el Epílogo metafísico de Postscript a la lógica de la investigación científica— «por qué es posible la discusión racional o crítica de algunas teorías metafísicas (bien entendido que

*también puede haber otras teorías metafísicas que no son susceptibles de discusión racional)».*⁶⁵

Así, pues, una teoría filosófica es racional si es criticable. La racionalidad de las teorías —científicas o filosóficas— consiste en su criticabilidad. La falsificabilidad de las teorías científicas es sólo un caso de la más amplia criticabilidad. Siempre en el Postscript afirma Popper: «Ya no pienso, como en otro

tiempo, que exista una diferencia entre ciencia y metafísica sobre este importantísimo punto [...]. Y en la medida en que una teoría metafísica puede ser racionalmente criticada, debería estar dispuesto a tomar en serio su implícita reivindicación a ser considerada, al menos provisionalmente, como verdadera.»⁶⁶ También: «Toda teoría racional, no importa si científica o metafísica, es tal sólo porque está en relación con algo

distinto, porque es un intento de resolver ciertos problemas y se puede discutir racionalmente sólo en relación con la situación problemática a la que está ligada.»⁶⁷ Sobre el problema de la valoración crítica de las teorías filosóficas —tema que tratamos específicamente en el próximo Capítulo del presente trabajo— nos ofrecen también importantes consideraciones discípulos de Popper como: Joseph Agassi, J. Watkins y W. Bartley, el cual

*precisa que «lo importante no es demarcar entre lo que es empírico y lo que no lo es, sino entre lo que es racional y lo que no es racional, entre lo que es crítico y lo que no es crítico».*⁶⁸

Todo esto permite comprender que la criticabilidad de las teorías filosóficas es una criticabilidad relativa: relativa a aquellos instrumentos que, de vez en cuando, en ese ambiente, refutan sus pretensiones. Y si la criticabilidad de las teorías

metafísicas es relativa, también lo es (cuando esto pueda hacerse) su insistencia sobre los «indicios de verdad»: esta pretensión es relativa (hace referencia a aquellos eventuales soportes que las teorías filosóficas reciben de aquel «ambiente cultural» de la época (teorías científicas, imágenes de la ciencia, valores compartidos, resultados matemáticos, teoremas lógicos, otras ideas metafísicas, etc.).

En pocas palabras: las

teorías científicas son racionales porque son refutables a través de los hechos; y si se aceptan cuando son confirmadas, a pesar de nuestros más rigurosos intentos de falsificarlas, son rechazadas cuando sus consecuencias chocan con «hechos» que las contradicen; las teorías filosóficas son racionales cuando son criticables y son, en cada caso, aceptadas en razón de aquellos «indicios de verdad» (más o menos consistentes, según los casos)

disponibles en la cultura de la época, y son rechazadas cuando entran en colisión con parcelas del Mundo 3 aceptadas en la época como válidas. Así es cómo la lógica de la investigación — científica y filosófica— se configura como discusión continua, como una lucha sin descanso entre teorías; se percibe en ella una vida, nacimiento, cambios y muerte de la teoría, una especie de selección de tipo «darwiniano». La búsqueda de

teorías racionales —científicas o filosóficas— es una búsqueda sin fin.

Teorías filosóficas racionales en cuanto criticables

SEGUIDAMENTE, sólo algunos ejemplos de teorías filosóficas criticables y criticadas.

a) El marxismo. El marxismo, en su componente de materialismo histórico (el orden de los hechos económicos es el orden de los hechos históricos), aunque ha generado teorías científicas controlables (en este sentido es

una «metafísica influyente» o un «programa de investigación metafísico»), no es ciencia: es una absolutización de la influencia de lo económico sobre los hechos históricos. Es la indebida y dogmática transformación de un «hecho» en «entidad metafísica», algo que vieron perfectamente, entre otros, algunos pensadores como Max Weber, Eduard Bernstein, Max Adler, Karl Popper.⁶⁹

En cuanto materialismo

dialéctico, el marxismo es una teoría irrefutable; un dogma sin fundamento relativo al «progreso» histórico que, por lo demás, cae en la deletérea confusión entre contradicción lógica y contradicción dialéctica. Las «contradicciones dialécticas» de los marxistas son oposiciones reales, luchas entre clases, conflictos de intereses, etc.: todos ellos eventos descriptibles y explicables con teorías no contradictorias.⁷⁰ Pero, aparte

estas fundamentalísimas críticas, el pensamiento marxista (en gran parte de su tradición) es un pensamiento que ha vulnerado el canon metodológico que impone aceptar las refutaciones. Parte de la tradición marxista ha sido, de hecho, una especie de sala operatoria en la que se han practicado toda una serie de operaciones de plástica facial (inyecciones de hipótesis ad hoc) a la teoría desgarrada por la refutación de los hechos.⁷¹

Así, pues, el marxismo, en alguno de sus rasgos, es una teoría metafísica criticable y criticada. Criticada en sus pretensiones de ciencia; es criticada en razón de instrumentos científicos (es decir en razón de la teoría según la cual no todos, no siempre, no necesariamente los hechos históricos están determinados por el elemento económico; y puede darse, se ha dado y se da también el caso contrario, en el que elementos «ideales», como ideas

religiosas y filosóficas, ideales éticos y teorías científicas dan origen a fenómenos económicos), instrumentos lógicos (la contradicción dialéctica no hay que confundirla con la contradicción lógica), e instrumentos epistemológicos (no se puede transformar un hecho en una entidad metafísica; no es ciencia una teoría irrefutable; no es una actitud científica la que quiere salvar a toda costa una teoría de ser refutada; no se puede

sensatamente sostener que una profecía política «incondicionada» es una previsión científica «siempre condicionada»).

El marxismo, en sus componentes fundamentales, es una teoría no válida. Y es una teoría no válida si valen los presupuestos de la crítica, es decir los instrumentos científicos, lógicos y epistemológicos con que es atacada. En este sentido es cómo la crítica filosófica de

teorías filosóficas es relativa a presupuestos (o argumentos o trozos de saber) que, presentes y consolidados en la cultura de la época, refutan las pretensiones de las teorías filosóficas criticadas (y por tanto, a fortiori, criticables).

b)El historicismo. Si por historicismo entendemos, con Popper, todas aquellas filosofías de la historia —como también es el caso del marxismo— en que se presume haber descubierto las leyes (por ejemplo, de decadencia

o progreso) que dominan la historia humana en su integridad, leyes que permitirían prever los acontecimientos futuros, entonces se puede sostener que el historicismo es una teoría filosófica (o un grupo de teorías filosóficas) que no resiste, ya que tales previsiones son imposibles, porque la historia humana en su integridad no es un sistema cerrado y repetitivo (cíclico) como el sistema solar, sino que es un «sistema» sumamente abierto:

abierto a la creación continua de nueva información, hecho este que hace imposible cualquier previsión. Un solo argumento aportado por Popper: la historia humana depende en no pequeña parte de los descubrimientos científicos y de los inventos tecnológicos. Ahora bien, no es posible prever con la ciencia de hoy el saber científico, y consiguientemente tecnológico, de mañana. Por tanto no se puede prever cómo será en gran parte la

*historia de mañana.*⁷² ¿Y qué es lo que en este caso quebranta las pretensiones de las filosofías historicistas? Son la idea de previsión científica y la idea de la imposibilidad de un «auto-previsor» científico. O sea ¿existen otros tipos de previsiones, distintos del de la ciencia, que el historicista puede proponer como saber previsorio aunque no científico?

c) *El psicoanálisis. En Mi vida y el psicoanálisis escribe*

Freud: «He considerado siempre una gran injusticia el hecho de que no se haya querido tratar el psicoanálisis como cualquier otra ciencia natural.»⁷³ Pero, realmente, ¿es una injusticia no haber querido tratar como ciencia el psicoanálisis? Ernest Nagel, un epistemólogo contemporáneo justamente conocido concluye un ensayo dedicado a Los problemas metodológicos de la tesis psicoanalítica del modo siguiente: «Se puede objetar a las

dudas que ha planteado que, a pesar del carácter poco satisfactorio de las pruebas a favor de la teoría freudiana, ésta es la única teoría que explica de un modo sistemático un amplio sector de importantes fenómenos. A esta objeción puedo responder tan sólo que, si esto es así, es muy desagradable, pero que en todo caso la capacidad inventiva de un sistema de ideas no le confiere validez real alguna. Yo no infravaloro la importancia de

tener alguna teoría, aunque sea muy dudosa, si contribuye a abrir los campos de indagación y si es fuente de ideas fecundas para una investigación controlada. Reconozco sin duda los grandes servicios prestados por Freud y su escuela por llamar la atención sobre aspectos descuidados del comportamiento humano y por haber formulado un gran número de conceptos sugestivos que han reavivado y ampliado el campo de la investigación psicológica,

médica y antropológica. Pero en lo que se refiere a la teoría freudiana en sí, como doctrina que pueda pretender una validez efectiva, sólo puedo repetir el veredicto escocés: no demostrado.»⁷⁴

*La convicción de Nagel es moneda sustancialmente corriente dentro de la epistemología contemporánea. Pero vale la pena observar que Bruno Bettelheim, en *La Viena de Freud*, recuerda que precisamente en la «Gran Viena» se pusieron a punto las*

alternativas al psicoanálisis para la curación de las perturbaciones mentales. J. Wagner von Jauregg descubrió la terapia para la demencia paralítica mediante la inoculación de la malaria, descubrimiento que, junto a otros, le valieron en 1927 el Premio Nobel de Medicina, el primero que se concedió en el campo de la psiquiatría. Y fue otro médico vienés, Manfred Sakel, quien trató la esquizofrenia mediante shock insulínico. Por su parte, el barón

*Richard von Krafft-Ebing — predecesor de Wagner von Jauregg en la dirección del Instituto de psiquiatría y que, como tal, fue superior directo de Freud en el periodo en que éste enseñó en la Universidad—, con su Psychopathia sexualis, de 1866, revolucionó las ideas corrientes sobre perversiones sexuales. Fue él quien —como escribe Bettelheim— «preparó en cierto sentido e hizo posible la labor de Freud».*⁷⁵

Pero no fueron sólo éstas las relaciones que el psicoanálisis tuvo con la «Gran Viena», pues la teoría freudiana, precisamente en Viena, fue objeto de duras críticas y todas ellas sustancialmente encaminadas a demostrar su carácter no científico. El psicoanálisis no es científico porque no es factualmente controlable, no es falsificable: tal es el conocido veredicto de Karl Popper. El psicoanálisis de Freud, como también el psicoanálisis

*individual de Adler, serían en opinión de Popper «compatibles con los comportamientos más disparatados».*⁷⁶ *No es posible indicar algo capaz de desmentir una u otra de estas teorías. La prueba, tanto en la vida como en la ciencia, se tiene sólo cuando se arriesga, se arriesga caer en el fracaso. Pero Freud no corre estos riesgos. Y «en lo que concierne a la épica freudiana del Ego, del Super-ego y del Ello no se puede reivindicar un estado científico*

*como no es posible para las peripecias históricas del Olimpo de Homero. Se trata de teorías que describen algunos hechos, pero a la manera de los mitos. Contienen las más interesantes sugerencias psicológicas, aunque en una forma no controlable».*⁷⁷ Hasta aquí Popper. Y uno de sus maestros vieneses, Heinrich Gomperz, vio el defecto fundamental del psicoanálisis en la pretensión de haber descubierto la fuente de todas nuestras acciones y de todos

nuestros

comportamientos.⁷⁸ También otro maestro de Popper fue crítico del «gran mago» Freud. Nos referimos a Karl Bühler, bajo cuya dirección escribió Popper su tesis doctoral sobre psicología del pensamiento. Pues bien, ante la imponente cantidad de conjeturas en persecución del carácter simbólico de los fenómenos psíquicos, Bühler se siente legitimado para afirmar que el principio del símbolo del psicoanálisis «es un principio

*elástico como la goma y de diversas maneras forzado».*⁷⁹

Decididamente contrario al determinismo de la teoría freudiana es Arthur Schnitzler, el médico poeta vienés. El psicoanálisis transforma la vida de los hombres en una «ridícula farsa» de pulsiones libres de desencadenarse en un individuo o en otro. Además, se equivoca Freud a propósito del complejo de Edipo, porque «precisamente la historia de Edipo es totalmente

ajena al llamado complejo de Edipo. Edipo ama a su madre ignorando que es tal [...] Edipo ama a Yocasta como ajena, no como madre.»⁸⁰ El psicoanálisis, anota Schnitzler, es seductor tanto para el médico como para el paciente: «un hombre totalmente insignificante se presenta a sí mismo como interesante, el valor que se atribuye a sus sueños le exalta».⁸¹ Pero el problema mayor para la teoría psicoanalítica es que navega en el pantano de la

*arbitrariedad, de tal modo que «todo control resulta imposible y toda explicación puede ser tan lícita como su contraria».*⁸² De donde el veredicto de Schnitzler: «El método psicoanalítico es un interpretar desenfrenado.»⁸³

Nacido en 1878 y muerto suicida en 1938, Egon Friedell es autor de una monumental obra que lleva por título *Kulturgeschichte der Neuzeit*, donde recurre a palabras de Nietzsche para decir que el psicoanálisis es «un

atentado de parásitos, un vampirismo de parásitas sanguijuelas subterráneas». El psicoanálisis es un acto de venganza de fracasados.⁸⁴ Y no es ciencia. Es más bien la fe de una secta. Nace y vive como teoría incontrolable; y de hecho «es totalmente imposible convencer a los psicoanalistas de la falsedad de un diagnóstico».⁸⁵ En realidad, «como la ballena que, aunque es un mamífero, se comporta como un pez, el psicoanálisis, que es

religión, se comporta como ciencia». ⁸⁶El psicoanálisis, para Friedell, «tiene un defecto catastrófico: son los psicoanalistas». ⁸⁷Y «Freud es un metafísico, pero no lo sabe». ⁸⁸

El 12 de enero de 1910, Fritz Wittels presenta en la Sociedad psicoanalítica de Viena una ponencia con el título de La neurosis «Fackel». ⁸⁹Karl Kraus — que con su revista *Die Fackel* se había convertido en «la delicia y el tormento del público

vienés»⁹⁰— vio en el análisis realizado por Wittels una especie de declaración de guerra. Y guerra fue, como puede apreciarse en los siguientes aforismos de Kraus: «La diferencia entre los psiquiatras y los demás psicópatas es algo así como la relación entre locura convexa y locura cóncava.»⁹¹ Y también: «El psicoanálisis es un gesto de venganza por medio del cual la inferioridad se da una gravedad, si no ya incluso un aire superior, y la

desarmonía trata de nivelarse. Ser médico es ser más que un paciente, y por eso hoy no hay bobo que no trate de curar a todo genio. Aquí la enfermedad es lo que le falta al médico.»⁹² Y en cuanto al carácter científico del psicoanálisis, Kraus no tiene dudas: «el psicoanálisis es más una pasión que una ciencia, porque le falta la mano firme en sus indagaciones; mejor dicho, porque esto de hecho constituye por sí solo el único requisito para hacer psicoanálisis».⁹³ Finalmente,

uno de los aforismos más cáusticos de Kraus: «El psicoanálisis es aquella enfermedad de la que considera ser la terapia.»⁹⁴

Si para Friedrich Hayek — Premio Nobel de Economía 1974— Freud, «a través de sus profundos efectos sobre la educación [...] se ha convertido acaso en el mayor destructor de la cultura»,⁹⁵ para Ludwig Wittgenstein, primo de Hayek, «no hay forma de demostrar que el resultado general de los análisis no podría ser un

“engaño”». ⁹⁶El psicoanálisis, precisa Wittgenstein, ofrece explicaciones que nosotros propendemos a aceptar. Y esta propensión hace que entreguemos las armas de la crítica y levantemos el asedio ideológico al castillo construido por Freud. Pero este es, exactamente, el objetivo declarado de Wittgenstein respecto a Freud: «perder nuestra subordinación al psicoanálisis». En efecto, el psicoanálisis «es una mitología que tiene mucho

poder»,⁹⁷ una «praxis peligrosa e inmundada» que «ha causado males sin número y, en proporción, muy pocos bienes».⁹⁸

El psicoanálisis, para Freud, es una teoría científica lo mismo que cualquier otra teoría de ciencias naturales, tesis rechazada por los autores que acabamos de mencionar y por ellos refutada por su incontrollabilidad factual: si una teoría sólo es científica si es factualmente falsificable, entonces el psicoanálisis no es científico

porque no es concebible ningún hecho capaz de desmentirlo.

d) El iusnaturalismo. La idea característica de la tradición iusnaturalista —la tradición que va de Sófocles (pensemos en Antígona) a G. Radbruch— es que existen normas éticas universalmente válidas que pueden definirse, enumerarse y formularse racionalmente. Semejante idea la encontramos límpidamente expuesta en el De re- publica de Cicerón: «La verdadera ley es una

razón recta, congruente con la naturaleza, general para todos, constante, perdurable, que impulsa con sus preceptos a cumplir el deber, y aparta del mal con sus prohibiciones. Tal ley, no es lícito suprimirla, ni derogarla parcialmente, ni abrogarla en su totalidad, ni podemos quedar exentos de ella por voluntad del senado o del pueblo [...] ni puede ser distinta en Roma y en Atenas, hoy y mañana, sino que habrá siempre una misma ley para todos

*los pueblos y momentos, perdurable e inmutable; y habrá un único dios como maestro y jefe común de todos, autor de tal ley, juez y legislador, al que, si alguien desobedece huirá de sí mismo y sufrirá las máximas penas por el hecho mismo de haber despreciado la naturaleza humana, por más que consiga escapar de los que se consideran castigos»⁹⁹ (trad. esp. de Alvaro d'Ors, *Sobre la república*, Gredos, p. 133).*

Tal es la definición que

Cicerón da de derecho natural. Pero si consideramos la historia de los asuntos humanos, tendremos que repetir con Pascal que «el robo, el incesto, la matanza de los hijos o de los padres, todo ha tenido cabida entre las acciones virtuosas» —«¡extraña justicia que tiene como límite un río! Verdad a esta parte de los Pirineos, error a la otra parte.»¹⁰⁰ Realmente hay que reconocer que no le falta razón a Max Weber cuando afirma que el

mundo de los valores es un mundo politeísta. Esto, desde el punto de vista histórico. En la perspectiva lógica observamos que los valores y las normas éticas son enunciados prescriptivos, propuestas (de «ideales», de comportamientos «correctos», de leyes «justas», de instituciones «válidas», etc.) y no proposiciones indicativas.ⁱ⁰¹ La ética no describe, sino que prescribe. No explica, sino que valora. En efecto, no existen explicaciones éticas, sólo existen

explicaciones científicas. Existen explicaciones científicas y valoraciones éticas. No existen previsiones éticas (o estéticas). La ética no sabe. La ética no es ciencia, La ética, en palabras de Uberto Scarpelli, es sin verdad.

La ciencia no produce lógicamente ética. De las proposiciones descriptivas no pueden deducirse enunciados prescriptivos. De toda la ciencia no se puede expresar un gramo de moral. La «gran división» entre

hechos y valores —la llamada ley de Hume— nos dice que del «es» no se deduce el «deber ser». Todo el saber concebible no produce valores, ni puede desmentirlos. Por esto lleva razón el Wittgenstein del Tractatus cuando escribe que «nosotros sentimos que aunque todos los posibles interrogantes de la ciencia recibieran cumplida respuesta, los problemas de nuestra vida ni siquiera serían rozados. Ciertamente, no quedaría ninguna

*pregunta por hacer, y esta es cabalmente la respuesta».*¹⁰²

La ciencia sabe, la ética valora. La ética no sabe, la ciencia no valora. Los hechos no son valores; las normas no se reducen a hechos. Pero si la ética no es ciencia; si la ética no es conocimiento; si la ética no se puede decir científicamente, ¿qué es lo que puede decir la razón en la ética. La razón en la ética puede hacer mucho. Así, por ejemplo, la razón puede fijar los medios para

alcanzar determinados fines; puede decirnos que ciertos fines son irrealizables en la época o en principio; puede hacernos ver que la realización de un valor puede conducir a pisotear otro fin también aceptado como bueno; puede eliminar aquellos desacuerdos de actitud que dependen de desacuerdo en las ciencias; puede conducir al análisis del mayor número de alternativas en la solución de un problema ético; puede hacernos

más responsables haciéndonos ver las consecuencias de nuestras opciones, etc. Pero lo más importante que la lógica puede hacer en el campo de la ética consiste en hacernos ver que la ética no es ciencia y que los valores no tienen un fundamento racional último (como ha demostrado, por ejemplo, H. Kelsen y han recalcado, entre otros, N. Bobbio y U. Scarpelli).¹⁰³

No es posible, contra las pretensiones del iusnaturalismo,

fundamentar racionalmente ningún sistema ético, ningún valor supremo. Una norma —dada la ley de Hume— se fundamenta sólo presuponiendo otra norma; esta otra norma es aceptada porque se supone otra. Y así hasta que se llega a aquella norma (o aquel conjunto de normas) que fundamenta (o fundamentan) el sistema, pero que por su parte no se fundamenta (o se fundamentan) en nada. Basan el sistema en el sentido de que las demás normas

derivan de ellas. Pero estas no derivan lógicamente de otra cosa: son dogmas; no derivan de otras normas: son propuestas éticas. Y estas no se fundamentan ni se refutan. Se aceptan o se rechazan. Si la ciencia es sin certeza, la ética es sin verdad. La ley de Hume, en palabras de N. Bobbio, es una ley de muerte para el derecho natural.

e) El utopismo. «Cuando el hombre trata de imaginar el paraíso en la tierra, el resultado

inmediato es un infierno muy respetable.» Es una advertencia de Paul Claudel. Sin embargo, como constructores racionales y profetas de paraísos terrenales se han presentado y se presentan aquellos enemigos de la sociedad abierta que son los pensadores utopistas. Estos son, en general, atentos escrutadores de los males sociales de la época y personas con frecuencia sensibles a los sufrimientos humanos. Con sus penetrantes diagnósticos

pretenden conocer la naturaleza y los fundamentos de la sociedad perfecta. Por tanto, contrarios a la tradición y carentes de memoria histórica, proponen —como superingenieros de la sociedad— cambiarlo todo y comenzar de nuevo. Sin embargo:

1) *no existe — conviene insistir sobre este punto— ningún método racional para establecer cuál es la sociedad*

*perfecta;*¹⁰⁴

2) *si realmente se pudiera comenzar de nuevo, como quiere la utopía, entonces biológicamente se debería volver a la ameba, y culturalmente no se llegaría más allá de adonde llegó Adán cuando murió. La realidad es que estamos llenos de tradición. Y quien no tiene memoria no tiene futuro;*¹⁰⁵

3) *el utopista es víctima de una ilusión teórica. ya que es holista. Pero no es posible conocer*

*la sociedad enteramente y de una vez por todas: nuestro conocimiento puede ser desmentido; no puede prever su desarrollo; como conocimiento de situaciones particulares de tiempo y de lugar está disperso entre millones y millones de hombres; no estará nunca concentrado en la cabeza de un individuo;*¹⁰⁶

4) además de iluso en la teoría, el utopista es inmoral, violento, está dispuesto a sacrificar los derechos de la

generación real y presente por mundos de felicidad que jamás vendrán;

5) el utopista es totalitario. En él dormita un capitán aventurero. La idea de utopía está lejos, lejos de la discusión y por tanto lejos de la razón. La utopía es evasión de la historia, fuga de la razón. El utopista, soñando apasionadamente la felicidad para todos, se siente legitimado para desinteresarse tranquilamente de los problemas y de los

sufrimientos de los que le están cerca.

Así, pues, el pensamiento utópico es criticable; y ha sido criticado por su pretensión, mejor presunción, de que se puede tener un criterio racional para establecer un modelo perfecto de sociedad. Esta argumentación crítica constituye una ulterior instancia del hecho de que el pensamiento filosófico, al igual que el científico, se desarrolla

sobre la base de la que podemos llamar la «lógica de la discordia» o «del desacuerdo». Debemos de entrada disentir de toda teoría científica y de toda idea filosófica, ya que nada absoluto en la ciencia y en la filosofía, nada humano está fuera de la crítica. Por eso, en las cosas humanas es preferible, como se ha dicho con razón, la bacanal del espíritu crítico a la burocracia de la verdad. Debe ser claro que, así como en la ciencia no deben declararse como ciertos o

definitivos ni las confirmaciones ni los desmentidos de las distintas teorías (en cuanto, por ejemplo, podemos equivocarnos en asumir como buenas o consolidadas determinadas proposiciones-de-observación), así, cuando declaramos una teoría filosófica como bien fundamentada, o bien como contraria a «trozos teóricos» aceptados en la época como buenos, esto no equivale a un veredicto cierto ni definitivo, en cuanto podrían ser equivocadas —

y no superar la posterior crítica— estas «piezas del Mundo 3» empleadas en la argumentación pro o contra una teoría metafísica cualquiera. En la investigación, tanto científica como filosófica, se van aceptando las teorías que mejor han soportado los asaltos de la crítica. Pero tanto en la ciencia como en la filosofía nada está exento de la crítica.

Cuándo una metafísica es «plausible» y cuándo es «indecidible»

UNA teoría filosófica, propuesta como solución de un problema, es racional si es criticable. Sin embargo, conviene recalcar que si los argumentos críticos que se formulan contra las teorías se toman del arsenal del «ambiente» cultural de la época, del mismo ambiente provienen, cuando

existen, aquellos apoyos que, presentándose como «indicios más o menos fuertes de verdad», hacen plausibles determinadas teorías metafísicas. Así, por ejemplo, aunque el determinismo (tanto científico como filosófico) sea hoy difícilmente defendible, se está en lo cierto si se dice que «en tiempos antiguos un apoyo serio del determinismo no consistía en mucho más que en el hecho de que los babilonios predijeron con éxito los eclipses de la luna y Tales un

eclipse de sol; pero era seductor y natural —recuerda J. Watkins— considerar tales hechos como excepcionales y penetrados de destellos de un omnipresente sistema de necesidad».¹⁰⁷ El determinismo recibió un apoyo más serio y fuerte de la teoría newtoniana: Kant fue determinista y su determinismo se basaba en la imagen del mundo-reloj de Newton.¹⁰⁸ El mecanicismo de Descartes se basaba en los resultados de la naciente ciencia

moderna. El positivismo halló sus «indicios de verdad» en las conquistas científicas y en las realizaciones tecnológicas de la época. Análogamente, en los «hechos» psicológicos, sociales y políticos encontraron su apoyo las distintas teorías sobre el estado de naturaleza. Sobre «hechos» clínicos o de antropología presumen basarse aquellas imágenes del hombre que son las teorías de Freud, de Adler y de Jung.

En una palabra, como escribe Charles S. Peirce, «la metafísica, e incluso la mala metafísica, se basa en efecto en observaciones, se sea o no conscientes de ello».¹⁰⁹ Sobre «hechos», sobre teorías científicas, sobre conquistas matemáticas o lógicas consolidadas y aceptadas como válidas en la época. Baste pensar en cómo y en qué gran medida la geometría euclidiana y la mecánica de Newton han influido sobre todo un conjunto de teorías

filosóficas (metafísicas, gnoseológicas, éticas, teológicas y también políticas): la geometría euclidiana ha sido durante siglos modelo de saber, más tarde lo fue también la mecánica de Newton.

En síntesis, las teorías científicas son racionales porque son refutables, y son aceptadas porque son confirmadas, es decir porque podrían ser verdaderas por lo que en la época se puede saber al respecto. Las teorías filosóficas son racionales porque son

criticables, y son en cada momento aceptadas porque son plausibles en razón de aquellos «indicios de verdad» (más o menos fuertes, según los casos) disponibles en la época en el Mundo 3. La vida de las teorías filosóficas es una continua lucha: lucha con otras teorías filosóficas en competencia en un «ambiente» del que surgen argumentos que pueden favorecer por un cierto tiempo a una teoría o refutar a otra, o bien eliminar a más de una. Puede haber teorías

que resuelven un problema, encuentran algunos apoyos en el «ambiente cultural», es decir en el Mundo 3, y chocan con otras piezas de este ambiente. Y también puede suceder que teorías de gran fuerza pragmática, teorías, por ejemplo, que se supone resuelven graves problemas prácticos (ético-políticos), ofrecen sólo aparentes indicios de verdad, pero que sin embargo persisten en su utilidad o función política. Y también puede ocurrir que, si se aceptan

determinados presupuestos, algunas teorías metafísicas resultan indecidibles. Nos encontramos ante uno de los problemas clásicos de la historia de las teorías filosóficas: ¿Se puede o no demostrar la existencia de Dios? Pues bien, es más que evidente que, si se acepta la idea kantiana de que, por ejemplo, la categoría de causalidad no puede tener un uso trascendente, se sigue que el problema de la existencia de Dios resulta un problema

racionalmente indecidible. El problema podría decidirse sólo si se lograra destruir el supuesto kantiano referente a la imposibilidad del uso trascendente de la categoría de causa.

NOTAS DEL CAPÍTULO I

1. *K.R. Popper, Logica della scoperta scientifica, tr. it., Einaudi, Turín 1970, p. 14.*

2. *Véase, también de K.R. Popper, La demarcazione tra scienza e metafisica (ensayo escrito en enero de 1955 para el volumen The Philosophy of Rudolf Carnap, publicado posteriormente 1964; reimp. como cap. II en Id., Congetture e*

confutazioni, tr. it., il Mulino, Bologna, 1972, del que cito: p. 432): «Mi tesis, en pocas palabras, es esta. Los repetidos intentos hechos por Rudolf Carnap para demostrar que la demarcación entre ciencia y metafísica corresponde a la distinción entre sentido y no-sentido han fracasado. La razón es que el concepto positivista de “significado” o “sentido” (o bien de verificabilidad, o conformabilidad inductiva, etc.,)

no se presta a la consecución de semejante demarcación, por la simple razón de que la metafísica, a pesar de no ser ciencia, no por ello debe ser privada de significado.»

3. *Id., Logica della scoperta scientifica, cit., p. 307.*

4. *Ibi, p. 40. Sobre el tema véase, también de K.R. Popper, Miseria dello storicismo, tr. it., Feltrinelli, Milán, 1975, p. 37.*

5. *Id., Logica della scoperta scientifica, cit., p. 40.*

6. *Ibi*, pp. 45-46. «El principio de causalidad —escribe Popper— es el enunciado de que cualquier acontecimiento puede explicarse causalmente: puede predecirse mediante una deducción. El enunciado será tautológico (analítico) o versará sobre la realidad (será sintético) según el modo en que, en este enunciado, se interprete la palabra “puede”. En efecto, si “puede” significa que siempre es lógicamente posible construir una

explicación causal, entonces el enunciado es tautológico, porque dada una predicción cualquiera, siempre podemos encontrar enunciados y condiciones iniciales de las que se puede derivar la predicción. (Si estos enunciados universales han sido controlados y corroborados en otros casos, es naturalmente cuestión distinta.) Pero si se entiende que “puede” significa que el mundo es gobernado por leyes rigurosas, y está construido de manera que

todo acontecimiento específico representa el caso particular de una regularidad, o de una ley universal, entonces el enunciado es claramente sintético. Pero en este caso [...] no es falsificable. Por lo tanto no adoptaré ni rechazaré el “principio de causalidad”, contentándome simplemente con excluirlo del ámbito de la ciencia como “metafísico”. En todo caso, propondré una regla metodológica que corresponde tan

estrechamente al “principio de causalidad” que este último podría ser considerado como la versión metafísica de dicha regla. Se trata de la simple regla según la cual no debemos abandonar la búsqueda de leyes universales y de sistemas coherentes de teorías, ni debemos renunciar a nuestros intentos de explicar causalmente cualquier tipo de acontecimiento que estemos en condiciones de describir. Esta regla guía el trabajo del investigador

científico.» Véase también en p. 271: «La creencia en la causalidad es metafísica. No es otra cosa que una hipostatización metafísica de una regla metodológica bien justificada: la decisión del científico de no abandonar nunca la búsqueda de las leyes.»

7. Ibi, p. 293.

8. K.R. Popper, La ricerca non ha fine, tr. it., Armando, Roma 1997³, p. 24. Esta expresión, añade Popper, «no está en mis escritos

publicados antes de 1958, aunque es el tema principal del último capítulo del Postscript (de pruebas ajustadas ya desde 1957). Yo — sigue diciendo Popper— puse el Postscripta disposición de mis colegas y el profesor Lakatos reconoce que los que él llama “programas de investigación científicos” están en la tradición de los que yo describía como “programas de investigación metafísicos” (“metafísicos” en cuanto “non-falsificabili”))» (Ibi,

p. 242). Y programas de investigación en lugar de, más sencillamente, teorías, porque «incorporan, junto a una visión de los problemas más urgentes, una idea general de la que podría parecer una solución satisfactoria de los mismos. Pueden describirse como física especulativa, o acaso como anticipaciones especulativas de teorías físicas controlables» (K.R. Popper, *Poscritto alla logica della scoperta scientifica. III: La teoria dei quanti e lo scisma nella*

física, tr. it., il Saggiatore, Milán 1984, p. 169). El universo bloque de Parménides; el «atomismo»; la teoría del mundo como mecanismo de relojería (Hobbes,

Descartes, Boyle); los campos de fuerzas (Faraday, Maxwell); la teoría del campo unificado (Riemann, Einstein, Schrodinger); la interpretación estadística de la teoría de los cuantos (Born): son algunos ejemplos de programas de investigación metafísicos adoptados por Popper en el

Epílogo metafísico del tercer volumen del Poscritto (Ibi, pp. 169-172). Véase, sobre el tema, también K.R. Popper: a) Logica della scoperta scientifica, cit., pp. 307-308; b) Poscritto alla logica della scoperta scientifica, I, cit., pp. 205-209; e) La ricerca non ha fine, cit., pp. 165-168; y pp. 184-198 —donde Popper considera el darwinismo como un programa de investigación metafísico.

9. *Id., La ricerca non ha fine, cit., p. 139.*

10. Cfr. *ibidem*.

11. *Ibidem*. Seguidamente:
«Así hizo también el pobre
Secretario, según se desprende de
los borradores en que relata el
incidente, añadiendo a pie de
página: “Tal es la fórmula de
invitación al Club”».

12. *Ibi*, pp. 139-140. Véase
también *Id.*, *Societbaperta*,
universoaperto, tr. it., Borla, Roma
1984, pp. 49-51.

13. *Id.*, *La ricerca non ha
fine*, cit., p. 140. T.E. Burke

rechaza la idea de una diferencia demasiado marcada entre la concepción de la filosofía sostenida por Popper y la idea de filosofía sostenida por Wittgenstein. Cfr. T.E. Burke, The Philosophy of Popper, Manchester University Press, Manchester 1983, pp. 23-36. Sobre la influencia no positiva que el segundo Wittgenstein habría tenido sobre los discípulos de Popper —como Kuhn y Feyerabend— véase G. Radnitzky, Entre Wittgenstein et Popper,

Vrin, París 1987, pp. 168 ss.

14. *K.R. Popper, La ricerca non ha fine, cit., p. 140.*

15. *Ibidem.*

16. *Ibidem.*

17. *Ibidem.*

18. *Véase. E. Edmonds - J. Eidinow, La lite di Cambridge, tr. it., Garzanti, Milán 2002.*

19. *Ibi, p. 190.*

20. *Ibi, p. 195.*

21. *Ibi, p. 216.*

22. *Ibi, pp. 216-217.*

23. *Ibi, p. 218.*

24. *Ibi*, pp. 218-219.

25. *Ibi*, p. 220.

26. *Ibidem*.

27. *Ibidem*.

28. *Ibi*, p. 221. Y en p. 224: una vez que Wittgenstein hubo abandonado la sala, tuvo lugar un «debate explorativo» entre Popper y los alumnos de Wittgenstein: «Peter Geach, por ejemplo, intentó pillar a Popper preguntándole si los experimentos realizados por sir Henry Cavendish podían definirse con razón como ciencia.

Cavendish, famoso sobre todo por ser el descubridor del hidrógeno y de otros gases, era un investigador tan inclinado al secreto que en su casa hizo construir una segunda escalera para el servicio, a fin de poder evitar todo contacto. Se dice que en su vida pronunció menos palabras que un monje trapense. Popper sostenía que una teoría sólo puede definirse como científica si es falsificable o está abierta al examen. A la pregunta de Geach, la respuesta de Popper

fue simplemente: “No”.»

29. *B. Russell, La mia vita in filosofia, tr. it., Longanesi, Milán 1962, p. 304.*

30. *Id., Ritratti a memoria, tr. it., Longanesi, Milán 1958, p. 207.*

31. *Véase. ibi, p. 209.*

32. *Ibi, pp. 211-212.*

33. *Véase. B. Russell, Prefazione a E. Gellner, Parole e cose, tr. it., il Saggiatore, Milán 1961, pp. 25-27.*

34. *B. Russell, Ritratti a memoria, cit., p. 210.*

35. *Ibi, p. 211.*

36. *B. Russell, Prefazione a E. Gellner, Parole e cose, cit., p. 27.*

37. *K.R. Popper, Come io vedo la filosofia, tr. it., «La Cultura», 4 (1976), XIV, p. 394.*

38. *Ibidem.*

39. *Ibidem.*

40. *Ibidem.*

41. *Ibi, p. 395.*

42. *Véase ibidem.*

43. *Ibidem.*

44. *Ibidem.*

45. *Ibidem.*

46. E. Edmonds - J. Eidinow,

La lite di Cambridge, cit., p. 228.

47. *Véase ibi, p. 229.*

48. *Ibi, pp. 229-230.*

49. *Ibi, pp. 232-233.*

50. *Ibi, p. 233.*

51. *Ibidem.*

52. K.R. Popper, *La ricerca*

non ha fine, cit., p. 141.

53. *Ibidem.*

54. K.R. Popper, *Congetture e*

confutazioni, cit., p. 126.

55. *Ibidem.*

56. *Ibidem.*

57. K.R. Popper, *Come io vedo la filosofia*, cit., p. 396.

58. *Id.*, *Logica della scoperta scientifica*, cit., p. 348.

59. W.W. Bartley, *Ecologia della razionalità*, tr. it., Armando, Roma 1990, p. 124.

60. *Ibi*, p. 156.

61. *Ibidem.*

62. *Ibi*, p. 157.

63. W.W. Bartley, *Forza logica e demarcazione*, en *Id.*, *Come*

demarcare la scienza della metafisica, tr. it., Borla, Roma 1983, p. 100.

64. *Cfr. Id., Ecologia della razionalith, cit., p. 233.*

65. *K.R. Popper, Poscritto alla logica della scoperta scientifica, III, cit., pp. 203-204.*

66. *Ibi, p. 203.*

67. *Ibidem.*

68. *W.W. Bartley, Ecologia della razionalith, cit., cap. V.*

69. *Una reseña de estas críticas puede encontrarse en mi*

trabajo: Analisi epistemo- logica del marxismo e della psicoanalisi, Citta Nuova, Roma 1974.

70. Véase, al respecto, K.R. Popper, *Che cos'è la dialettica?*, en *Id.*, *Congetture e confutazioni*, *cit.*, pp. 596 ss.

71. Véase sobre este punto *Id.*, *Replies to My Critics*, en *Aa.Vv.*, *The Philosophy of Karl Popper*, al cuidado de P.A. Schilpp, *Open Court, La Salle (Ill.) 1974*, pp. 984-985.

72. Véase *Id.*, *Miseria dello*

storicismo, cit., pp. 17-19.

73. S. Freud, *La mia vita e la psicoanalisi, tr. it., Mursia, Milán 1963, p. 95.*

74. E. Nagel, *Problemi metodologici della teoriapsicoanalitica, en Aa.Vv., Psicoanalisi e metodo scientifico, tr. it., Einaudi, Turín 1967, p. 47.*

75. B. Bettelheim, *La Vienna di Freud, tr. it., Feltrinelli, Milán 1990, pp. 15-16.*

76. K.R. Popper, *La scienza: congetture e confutazioni, en Id.,*

Congetturee confutazioni, cit., pp. 699-701.

77. *Ibi, pp. 703-704.*

78. *Véase. H. Gomperz, Autobiographical Remarks, en Philosophical Studies, al cuidado de D.S. Robinson, The Christopher Publishing House, Boston 1953, p. 27.*

79. *K. Bühler, La crisi dellapsicologia, tr. it., Armando, Roma 1978, p. 173.*

80. *A. Schnitzler, Sulla psicoanalisi. Con in appendice il*

carteggio Schnitzler-Reik e le lettere di Freud a Schnitzler, ed. it. al cuidado de L. Reitani, Mondadori, Milán 1990, p. 9.

81. *Ibi, pp. 15-16.*

82. *Ibi, p. 8.*

83. *Ibi, p. 16.*

84. E. Friedell,

Kulturgeschichte der Neuzeit, C.H. Beck'sche, Munich 1931, p. 1519.

85. *Ibi, p. 1521.*

86. *Ibi, p. 1519.*

87. *Ibi, p. 1518.*

88. *Ibi, p. 1517.*

89. *Sobre la sesión de la Sociedad psicoanalítica de Viena en la que F. Wittels presentó sus reflexiones sobre Kraus, véase Th. Szasz, Karl Kraus e i medici dell'anima, tr. it., Armando, Roma 1982, pp. 38-47. Más de un estudioso ha querido ver en las críticas de Kraus contra el psicoanálisis una reacción de venganza consumada por este contra Fritz Wittels.*

90. *A. Janik - S. Toulmin, La grande Vienna, tr. it., Garzanti,*

Milán 1975, p. 66.

91. K. Kraus, *Detti e contraddetti*, tr. it., Adelphi, Milán 1972, p. 115.

92. *Ibi*, pp. 299-300.

93. *Ibi*, p. 299.

94. *Ibi*, p. 300.

95. F.A. von Hayek, *Legge, legislazione e liberth*, ed. it. al cuidado de A. Petroni y S. Monti Bragadin, il Saggiatore, Milán 1986, p. 556.

96. L. Wittgenstein, *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica,*

lapsicologia e la credenza religiosa, tr. it., Adelphi, Milán 1967, p. 128.

97. *Ibi, p. 140.*

98. N. Malcolm, *Ludwig Wittgenstein, tr. it., Bompiani, Milán 1961, p. 57.*

99. Cicerón, *De Republica, III, 22.*

100. B. Pascal, *Pensieri, tr. it., Paoline, Milán 1961, pp. 478-479.*

101. *Véase sobre el tema R.M. Hare, Illinguaggio della morale,*

tr. it., Ubaldini, Roma 1968.

102. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, *tr. it., Bocca, Milán-Roma 1954, prop. 6.52.*

103. Véanse sobre el tema: H. Kelsen, *Lineamenti di dottrina pura del diritto*, *tr. it., Einaudi, Turín 1962*; N. Bobbio, *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, *Comunita, Milán 1965*; U. Scarpelli, *Cos'è il positivismo giuridico*, *Comunita, Milán 1965.*

104. Véase Popper, *Utopia e*

violenza, en Id., Congetture e confutazioni, cit.; nueva ed. 2000, p. 612.

105. Véase Popper, Teoria razionale della tradizione, en Id., Congetture e confutazioni, cit., p. 222.

106. Cfr. Id., Miseria dello storicismo, cit., pp. 77-79.

107. J. Watkins, Tre saggi su «scienza» e «metafisica», tr. it., Borla, Roma 1983, p.

23.

108. Cfr. K.R. Popper, La

critica kantiana e la cosmologia, en Id., Congetture e confutazioni, cit., p. 306 ss.

109. Ch.S. Peirce, *Collected Papers*, al cuidado de Ch. Hartshorne y P Weiss, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1965, 6.2.