

Universidad de Alcalá

Facultad de Filosofía y Letras

Departamento de Historia I y Filosofía



Universidad
de Alcalá

MODELOS DE RACIONALIDAD

**Del positivismo lógico
a la hermenéutica humanista**

Tesis doctoral

Directora: Stella Villarrea Requejo

Enrique Forniés Gancedo

2011

Argumento:

La presente tesis discute el papel de las humanidades en el ámbito filosófico. Parte de la contraposición entre el pensamiento del Círculo de Viena y la concepción lingüística del último Wittgenstein. El resultado es la aparición de un modo de reflexión que, sin eliminar ni contradecir los resultados de la epistemología neopositivista, muestra una faceta del pensamiento que atañe a las acciones humanas y a los valores que las guían. Posteriormente, se recurrirá a las obras de Kuhn, Feyerabend y Rorty para reflejar el proceso de clarificación de esta última corriente de pensamiento. El objetivo es construir a través de estos autores una narrativa de maduración de las filosofías hermenéuticas actuales de corte humanista.

Resumen:

A principios del siglo XX, el Círculo de Viena expuso una concepción de la racionalidad a la que identificaba exclusivamente con la científicidad. Criterios lógicos y empíricos resultaban suficientes para trazar los márgenes del lenguaje con sentido. La filosofía pasaba a definirse como una actividad consistente en el análisis lógico del lenguaje. Asimismo, dicha actividad únicamente podía ser entendida como epistemología, pues ofrecía las condiciones necesarias que toda proposición que aspirase a convertirse en conocimiento científico debía cumplir. Toda filosofía referente a normas, imperativos o valores morales quedaba relegada del rango epistémico en tanto que sus conceptos carecían de contenido empírico. Rudolf Carnap argumentará que dichas expresiones podrán ser consideradas como manifestaciones literarias de la vida anímica y subjetiva de las personas, expresiones de su actitud emotiva ante la vida, pero nunca podrá alcanzarse ningún tipo de acuerdo racional acerca de su sentido y significado. El ser humano racional era aquel que se olvidaba de toda metafísica, de cualquier discusión en torno a los valores y las reglas que hubieran de guiar su vida,

abrazando la imagen científica del mundo para guiar su vida y evitar caer en dogmatismos.

Tras su vuelta a la filosofía y su experiencia como profesor de escuela, Wittgenstein no podrá estar más en desacuerdo con esta idea. Delimitar el significado de un concepto no podrá hacerse ateniéndose únicamente a criterios lógicos y empíricos. Toda definición ostensiva puede ser malinterpretada. Y el criterio para determinar si un concepto ha sido finalmente comprendido no es el hecho de señalar un objeto o poseer una imagen mental de éste. Por el contrario, lo que se espera de quien está aprendiendo una nueva palabra es un cambio en su modo de actuar. Que el individuo haga suya una pauta de acción es lo que asegura que ha comprendido una expresión. Bajo este nuevo prisma, el criterio de corrección lingüística deja de estar en el individuo que aprende para trasladarse a la persona que enseña o a la comunidad con la que trata de comunicarse. Asimismo, el lenguaje significativo pasa a ser entendido como un conjunto de prácticas regladas que configuran nuestro modo de vida. Lo interesante de esto es que en ningún momento Wittgenstein negó la posibilidad de que las palabras pudieran poseer un referente físico ni que los resultados científicos fueran absurdos. En este trabajo defenderé la hipótesis de que para Wittgenstein el problema de la comprensión no era un problema epistémico, ampliando así los márgenes científicistas de la racionalidad establecidos por el Círculo de Viena.

Por otro lado, Wittgenstein seguiría entendiendo la filosofía como una actividad clarificadora del lenguaje. Sin embargo, al trasladar los criterios de significación hacia pautas de conducta, nos obligaba a prestar atención a todo aquello que Carnap consideró irrelevante. Aquellas expresiones emotivas ante la vida pasaban a configurar la forma de vida que nos permitía comprender a los demás y ser comprendido por ellos. De ahí que la clarificación del lenguaje dejara de ser un asunto solipsista para convertirse en algo colectivo. Clarificar nuestra forma de vida suponía establecer comunicación con los demás. Para lo

cual resultaba interesante bajar los conceptos de su uso filosófico a su uso cotidiano. Esto originó que se interpretara a Wittgenstein como si pretendiera renunciar a todo lenguaje filosófico decantándose únicamente por nuestro lenguaje ordinario. Sin embargo, la tesis que sostendré en este escrito es que lo que trataba de señalar Wittgenstein es que la filosofía nos permite incorporar a nuestra vida cotidiana nuevas pautas de conducta a través del lenguaje. Bajar los conceptos del ámbito metafísico a nuestro lenguaje ordinario significa incorporar a nuestra cotidianidad nuevas pautas de acción que reconfiguren nuestra forma de vida. En mi opinión, aparece así un modo de atender a esas normas y valores morales que el Círculo de Viena consideraba dentro del ámbito irracional y metafísico. El lenguaje pasa a ser entendido como una actividad reglada donde el establecimiento de costumbres es lo que aporta significado a nuestras expresiones.

Por último, Wittgenstein sostendrá que a través de la adquisición de estas prácticas y el modo en el que nos ayudan a relacionarnos con el entorno, nos encontraremos inmersos en una imagen concreta del mundo. Invierte así el proceso presentado por el Círculo de Viena según el cual debíamos elegir la imagen científica del mundo para guiar nuestra vida. Todo esto me servirá para argumentar que el modo en el que Wittgenstein concibe el lenguaje guarda cierta similitud con la manera en que la paideia griega o la humanitas latina concebía la cultura, donde ésta no era entendida como un conjunto de instituciones o conocimientos que pasan de generación en generación a modo de bienes materiales, sino como un proceso a través del cual el individuo adquiere de manera inseparable una relación ética y gnoseológica con el entorno que perfecciona a través de la práctica y la pedagogía. Por eso la adquisición de una forma de vida resulta indisoluble de la aceptación de una imagen del mundo.

Thomas S. Kuhn aplicará estos mismos criterios al lenguaje usado por los científicos. Las investigaciones no eran producto de individuos aislados sino

de comunidades de individuos que a través de su formación habían adquirido una manera compartida de ver y entender el mundo. Eran estas comunidades las que delimitaban qué había de considerarse científico en un sentido estricto. Tanto era así, que las teorías y formulaciones lingüísticas que manejaban eran algo que debían aceptar como si de una serie de imperativos morales se tratase. Salirse de ellas no significaba practicar el juego científico de un modo diferente, sino abandonar la ciencia al completo. Dichas reglas funcionaban a modo de valores que debían guiar toda investigación que pretendiera seguir siendo científica. Estas comunidades no se mantenían estables a lo largo del tiempo. Existían periodos de crisis que culminaban con la transformación de los valores que hasta el momento regían la investigación. El resultado era la aparición de una nueva comunidad científica cuyas aportaciones, a pesar de ser incompatibles con las de investigaciones anteriores a la crisis parecían poseer el mismo grado de objetividad lógica y empírica. Kuhn defendió que estas aportaciones debían considerarse inconmensurables entre sí, resultando ineficaces los criterios científicos para decidir cuál de las dos se acercaba más a la verdad.

La filosofía dejaba de tener como objetivo decidir qué teorías habían de considerarse científicas para centrarse únicamente en mostrar los supuestos normativos que subyacían a toda investigación posible. La actividad filosófica se convertía así en una búsqueda de los valores que habían regido la investigación hasta el momento, pasando a estar centrada sobre las formas de vida de las diferentes comunidades científicas a lo largo del tiempo. Su objetivo no era contrastar las teorías con criterios lógicos y empíricos, sino comprender dichos supuestos normativos y percibir su transformación en el tiempo.

En ocasiones se ha defendido que esta forma de entender el trabajo científico abogaba por una idea de realidad absolutamente subjetiva y deformable según la voluntad del individuo. Sin embargo, la lectura que aquí

realizo defiende que Thomas Kuhn nunca introdujo elementos metafísicos en su filosofía ni abandonó la posibilidad de que nuestro lenguaje hiciera referencia a objetos físicos intersubjetivamente observables. Por el contrario, lo que defiende es que, según Kuhn, los cambios de significado de los conceptos no han de ir necesariamente aparejados a un cambio de referente, sino que pueden acaecer por una transformación de las relaciones que guardan con otros vocablos. Al respecto, el concepto de “taxonomía” jugará un papel decisivo. Tras cada revolución científica, los objetos junto a las palabras que los refieren pasarán de una taxonomía a otra, arrastrando consigo a todos aquellos conceptos con los que se encuentren relacionados. Sin embargo, el referente físico seguirá siendo el mismo, resultando imposible por meros criterios lógicos y empíricos saber si un concepto pertenece al momento anterior o posterior a una crisis. De ello se deriva que optar por una u otra teoría significa decantarse previamente por una forma de vida específica.

Paul K. Feyerabend tomará esta idea para reclamar la existencia de comunidades humanas cuyas investigaciones no se rijan por los criterios de objetividad generalmente aceptados. La ciencia necesitaba investigaciones alternativas a las mayoritariamente aceptadas si deseaba seguir existiendo tras una revolución. Esto se sustentaba en la idea de que ningún científico abandonaba su paradigma actual si no era en pos de otro. Debido a ello, antes de que el paradigma en quiebra finalmente desapareciera, era necesario contar con una matriz disciplinaria alternativa a la que el científico pudiera acogerse. De ahí que no fuera aconsejable dejar la producción de conocimiento exclusivamente en manos de quienes se consideraban científicos en un momento determinado. Los cambios sucesivos de paradigma a lo largo de la historia debían resultar suficientes como para demostrar que nuestro concepto de lo que se considera racional ha variado con el tiempo. No existe un conjunto de normas eternas y universales que delimite lo que ha de considerarse como conocimiento. Únicamente podemos atender a lo que la costumbre ha

establecido como tal en el seno de una comunidad determinada. Al igual que a Kuhn, afirmaciones como éstas le costaron ser calificado como un defensor de la irracionalidad y del escepticismo más absoluto, pues parecía privarnos de cualquier criterio externo y objetivo que nos permitiera definir qué debía considerarse conocimiento científico al margen de cualquier opinión humana. Sin embargo, Feyerabend defenderá que estas acusaciones pasarían a estar infundadas si transformáramos al completo nuestro concepto de “conocimiento”. Si en lugar de pensarlo como un conjunto de teorías que lentamente se aproximan entre sí para converger en la verdad pasamos a describirlo como un océano de teorías en expansión, la acusación de irracionalidad carece de sentido.

Por otro lado, de ser cierto aquello que nos decía Kuhn sobre la necesidad de aceptar la normatividad existente en el seno del paradigma antes incluso de comenzar cualquier investigación, resultaba complicado aceptar la posibilidad que otros grupos pudieran emprender investigaciones alternativas a las existentes. Por eso, con el fin de hacer proliferar posturas contradictorias e inconmensurables entre sí, Feyerabend no propone tratar de variar la imagen del mundo de la que toda investigación parte, pues esto es imposible sin antes cambiar nuestra manera de actuar en el mundo. Es en la transformación de nuestra forma de vida donde se encuentra la clave para variar nuestra manera de entender y percibir el mundo. De ahí que la filosofía, como intento de mostrar los presupuestos que rigen toda investigación, no pueda partir de la aceptación de una imagen del mundo concreta como hiciera el Círculo de Viena. Por el contrario, el punto de partida filosófico deberían ser las formas de vida que distintas comunidades humanas han sostenido a lo largo del tiempo. A partir de este momento, las recomendaciones feyerabendianas se parecerán más a cuestiones prácticas que a elucubraciones teóricas.

Surgirá de este modo el concepto de “contrarregla”, el cual vendrá expresado bajo el mandato de una norma que nos ordena quebrantar todas las

normas. No existen métodos ni prácticas universales que nos aseguren la obtención de un conocimiento eterno. Tampoco existen limitaciones que nos prohíban tomar teorías abandonadas, pertenecientes a otras doctrinas o incluso inventadas por nosotros mismos. Sin embargo, el concepto que hará esto posible se mostrará problemático desde el primer momento. Tratar de actuar de acuerdo con una regla cuyo mandato insta a quebrantar todas las reglas se vuelve imposible desde el momento en el que este mandato no puede ser sino una regla. De ahí que, en mi opinión, hayamos finalmente de conformarnos con aspirar a poseer reglas alternativas que contradigan las existentes. Lo importante es que de esta forma de concebir el conocimiento y la manera de acrecentarlo, surge un modo de vida que poco tiene que ver con el científico. La figura del “anarquista epistemológico” será representada por alguien que no pretende estancarse en el paradigma en el que fue formado. No se preocupa por las limitaciones que su comunidad impone sobre una materia y su objeto de estudio. Sin importar su procedencia, asume cualquier teoría o imagen del mundo con el fin de contrastarla con la imperante. Su objetivo no es elucidar cuál de las teorías en pugna se encuentra más cerca de la verdad, sino otorgar a las posturas más débiles la fuerza suficiente como para entrar en el debate epistemológico.

Esta actitud ha sido vista por determinados autores como una defensa del relativismo absoluto donde no existe manera alguna de decidir cuáles de nuestras proposiciones son verdaderas y cuáles falsas. Sin embargo, en este trabajo defenderé una postura según la cual esta acusación se encuentra injustificada. En primer lugar, porque al eliminar la idea de que el objetivo del conocimiento es converger en la verdad, no podemos seguir pensando que Feyerabend pretenda que todas las posturas posean el mismo valor de verdad. Y en segundo lugar, porque el hecho de asumir que todo vale no implica afirmar que todo es verdad. El objetivo de Feyerabend no es mostrar qué teorías resultan verdaderas sino

elucidar a través del contraste entre diferentes teorías los principios normativos que subyacen a toda concepción de la realidad.

Será en este punto en el que enlazaré con el pensamiento de Richard Rorty. Según este pensador, las cuestiones acerca de las normas y los valores no poseen un carácter irracional sino que hasta el momento han sido tratadas con un lenguaje inadecuado. Quizá los criterios lógicos y empíricos utilizados por el Círculo de Viena se muestren suficientes para dar cuenta de determinados aspectos de la racionalidad humana, pero existen muchos otros ámbitos de racionalidad que precisan de vocabularios alternativos. O lo que es lo mismo, no podemos pensar que los supuestos normativos que subyacen a las elucubraciones científicas sean los únicos posibles. Que el problema de la comprensión lingüística implique la necesidad de acudir a normas de comportamiento es un ejemplo de estos criterios alternativos. Existen modos de vida cuya racionalidad no se ajusta a parámetros científicos. Comienza así la defensa de un nuevo vocabulario en la que se nos tratará de persuadir de que el uso de conceptos distintos a los empleados hasta el momento nos ayudará a alcanzar una mejor comprensión del debate establecido.

En primer lugar, Rorty pretende llamarnos la atención sobre el hecho de que no hemos estado hablando de las condiciones y posibilidades del conocimiento, sino del proceso a través del cual la persona es formada en el seno de un paradigma específico. Y antes que en la investigación y sus resultados, esta cuestión se centra en la adquisición de determinadas prácticas que permitirán al individuo establecer una comunicación directa con su comunidad así como desenvolverse en el entorno. En segundo lugar, debería haber quedado claro que en ningún momento se defendió la existencia de obstáculos para la posibilidad de que algunos conceptos contaran con un referente físico. Lo que no podremos evitar es que, según el juego de lenguaje en el que se encuentren estos conceptos, los objetos a los que refieren sean ubicados en una u otra taxonomía. Asimismo, tampoco será posible impedir

que unos sean valorados por encima de otros o que algunas de sus características posean más relevancia que otras. O lo que es lo mismo, lo que varía con el cambio de paradigma no son los hechos del mundo sino los valores que delimitan lo que ha de considerarse relevante. Y es imposible encontrar una escala universal de valores porque fuera de toda matriz disciplinaria ésta es una cuestión que carece de sentido.

Por último, Rorty acusará a propuestas como las de Feyerabend de no haber comprendido la necesidad de este cambio de vocabulario. No es necesaria una transformación del terreno epistemológico ni una redefinición de lo que entendemos por “conocimiento”. En su lugar, lo que deberíamos hacer es olvidarnos del campo de la epistemología y trasladarnos al de la filosofía hermenéutica. Es decir, si el objetivo es la comprensión de los valores adquiridos por el individuo a lo largo de su formación, no podemos seguir pensando que podremos lograrlo mediante los mismos métodos que utilizamos para la obtención de conocimiento. Asimismo, si asumimos que toda práctica lingüística conlleva asociada una normatividad, entonces no podemos seguir pensando que el lenguaje que actualmente utilizamos sea distinto. No poseemos un punto de vista externo a cualquier paradigma posible, por lo que hemos de asumir nuestra matriz disciplinaria como punto de partida. Es de esta forma como Rorty llega a la conclusión de que, en un principio, no podemos sino asumir nuestro carácter etnocéntrico.

Esta última afirmación, servirá a numerosos intérpretes de la obra de Rorty para calificarlo como defensor de un pensamiento dogmático que nos obliga a permanecer anclados en los prejuicios transmitidos por nuestra comunidad. Sin embargo, mi intención será desmentir estas acusaciones. Es cierto que en la filosofía de Rorty habrá un momento etnocéntrico, pero éste únicamente supondrá un punto de partida, un sustrato sobre el que apoyarnos para la comprensión de nuevos discursos. El problema es que ésta es una actividad que no podemos llevar a cabo de forma aislada, sino que hemos de

entrar en contacto con otras comunidades y áreas de estudio a través de la práctica de la hermenéutica. Para ello resulta imprescindible la figura del “ironista”. Ésta se encarna en una persona que, pese a hacer a uso de las prácticas establecidas en el seno de su comunidad, mantiene serias dudas sobre su validez absoluta, pues sobre ella han incidido muchos otros vocabularios. Asimismo, su intención es comunicar y transmitir estas dudas a quienes lo rodean tratando de acercarlos hacia nuevas prácticas.

Por todo esto, la filosofía hermenéutica que propone Rorty no puede ser una materia en contacto únicamente con la ciencia natural. Si es cierto que los cambios de paradigma suponen transformaciones en la forma de comunicarnos y relacionarnos con el entorno, la filosofía que da cuenta de estos procesos no puede centrarse en una única materia. Por el contrario, carecerá de reglas que la obliguen a mantenerse dentro de los límites de un único discurso, pues lo que pretende es establecer lazos de unión entre distintos vocabularios. De este modo, la tarea filosófica abandona la exclusividad del terreno científico para insertarse en el de las humanidades. Las posibles investigaciones no se encuadran en materias sino en tradiciones y la manera adecuada de acercarse a ellas es haciendo un recorrido histórico a través de su proceso de maduración. Asimismo, una vez hemos asumido que las reglas que delimitan la racionalidad han variado a lo largo del tiempo, no tenemos la obligación de permanecer en una de estas tradiciones o de discriminar entre autores según su tradición. Siempre existe la posibilidad de hallar nexos de unión entre todos ellos o trasladar a determinados autores de una tradición a otra. Sólo de esta forma seremos capaces de introducir nuevas prácticas en nuestras vidas cotidianas. Mostrar la seguridad que otras sociedades depositaron en su vocabulario podría resultar suficiente para minar nuestra soberbia. La formación humanística dota a la persona de todos aquellos ejemplos que suponen alternativas o excepciones al modelo de racionalidad imperante. Todo ello servirá para transmitir las dudas

que el ironista sostiene al tiempo que propone vocabularios alternativos al existente.

En conclusión, la presente tesis recoge el proceso de maduración de una línea de pensamiento que parte de la epistemología neopositivista y concluye en una hermenéutica de corte humanista. Al igual que con el cambio de paradigma, dicha transformación supone un giro radical en la forma de concebir la filosofía. En lugar de las condiciones necesarias que posibilitan la obtención de conocimiento, el objetivo se centra ahora en la comprensión de las bases sobre las que se asienta la vida humana. Asimismo, mientras que la filosofía epistemológica trataba de evadir cualquier referencia histórica, en la de corte hermenéutico las condiciones históricas pasan a ocupar un papel central. Por último, la hermenéutica no pretende subsumir su actividad bajo el concepto de investigación, sino que se ubica en el momento precedente a la investigación. De esta forma, todo aquello que era denostado en la tradición epistemológica, es puesto de relevancia en la tradición hermenéutica, mostrando así los valores que en este marco guían a la filosofía. Resulta imposible definir el momento exacto en el que nuestras prácticas deberían incluirse en una u otra tradición filosófica, sin embargo lo cierto es que llegado a un punto nos encontraremos inmersos de lleno en la práctica de la hermenéutica.

Argument:

The present thesis talks about the role of humanities at the philosophical field. It starts with the contrast between the Vienna Circle's thought and the linguistic conception of the later Wittgenstein. The result is the emergence of a way of reflection that, without removing or contradict the results of the neo-positivism epistemology, shows a facet of thoughts that regards human actions and the values that guide them. Lately, it will be used the works of Kuhn, Feyerabend and Rorty to reflect the clarification process of this school of thoughts. The objective is to build throughout these authors a maturation narrative of the current humanistic hermeneutical trends.

Abstract:

At the beginning of the twentieth century the Vienna Circle showed a conception of rationality that exclusively was identified with science. Logical and empirical criteria are enough to draw the limits of the sense of language. Philosophy should be understood as an activity focused in the logical analysis of language. Also, this activity only should be understood as epistemology because gives the conditions that all the scientific propositions must satisfied. All philosophies referring to norms, imperatives or moral values were relegated from the epistemological ground because their concepts have not empirical content. Rudolph Carnap argued that such expressions could be considered like literary manifestations of the subjective perspective of people but never could be reached a rational agreement about their meaning. The rational human being is the one who forgets metaphysics, disquisitions about values and rules that must guide his life, and accepts the scientific view of world for guide his own life and avoid falling in dogmatisms.

Since his return to philosophy after his experience as school teacher, Wittgenstein were absolutely disagree with those ideas. Defining the meaning of a concept could not be possible only by empirical and logical criterions. All ostensive

definitions could be misinterpreted. And the criterion to decide if a concept were finally understood is not to point an object or have a mental image of it. On the contrary, what is expected of someone who is learning a new word is a change in his way of action. However, the criterion doesn't belong to the individual who is learning, but to the person who teaches or the community that he tries to communicate with. The meaningful language becomes to be understood as a set of rules that configures our way of life. It is interesting that Wittgenstein doesn't denied the possibility that the words could have physic referents or that the science could reach good results. In this work I will argue that for Wittgenstein the problem of comprehension is not epistemological.

Furthermore, Wittgenstein continues understanding philosophy as a language clarification activity. However, if we translate the comprehension criterion from empirical and logical aspects to behavioral rules, we must to focus our attention on all that things that Carnap considered irrelevant. All those emotive expressions configure the form of life that allows us to understand others and be understood by them. The language clarification was not a solipsistic activity but a collective one. For that, it would be necessary translate the uses of philosophical concepts to our everyday life. This is the reason why Wittgenstein was interpreted as he was denying all philosophical language and only accepts the ordinary one. However, I will bear the idea that Wittgenstein thought that philosophy allow us to incorporate new rules to our life that restructure our form of life. In my opinion, from this point of view emerges a way to show these rules and moral values that the Vienna Circle considered metaphysical and irrational. The language passed to be understood as a regulated activity with rules that establish customs that bring meaning to our expressions.

Finally, Wittgenstein holds that throughout the acquisition of these practices and the way that we use it to relate with the environment, we are immersed in a particular world view Wittgenstein reverses the process presented by the Vienna Circle. We do not have to choose a worldview before

select a form of life. According to Wittgenstein, at the same time that we develop our form of life we are getting immersion in a worldview. I use all these materials to argue that the way in which Wittgenstein understood the language was very similar with the way in which the culture was understood according to the greek paidea and latin humanitas. According to this idea, culture is not a group of knowledges or institutions that is transferred from one generation to other. In the contrary, it is conceived as process whereby the person acquire a moral and gnoseological relationship with the environment perfected through practice and pedagogy. So, acquire a way of life is inseparable from the acceptance of a worldview.

Thomas Kuhn applies all these criteria to the language used by scientist. Investigations are not the product of isolation individuals. Investigations are the results of communities of individuals that throughout their formation acquire a share way of see and understand the world. Were these communities the ones that define what must be considered strictly scientific. So, theories and mathematical formulations used by these communities must be accepted by the future scientifics as moral imperatives. Breaking up these rules was not an alternative practice of science. On the contrary, breaking up these rules means stay out of science. These norms work as values that guide all the investigations that pretend to be scientific. But the scientific communities are not stabled in time. There are periods of crisis that end with the transformation of the value hierarchy that guided the investigation. The result was the emergence of new scientific communities whose contributions, despite to be inconsistent with previous research, seemed to posses the same degree of logical and empirical objectivity. Kuhn argues that such contributions should be considered as incommensurable with each other, and the scientific criteria were inefficient to decide which one was closer to the truth.

Philosophy left the objective of decide which theory had to be considered scientific, going to focus only on showing the normative assumptions that underlay all possible research. Philosophical activity became a

quest of the values that had guided the research, going to stay focus on the forms of life of the different scientific communities over time. Its aim is not to compare the theories with logical and empirical criteria, but to understand these normative assumptions and perceive their change over time.

It is sometimes argued that these way of understand the scientific work supported the idea of an absolutely subjective reality that was deformable according to the will of the individual. However, my lecture of Kuhn tries to argue that Kuhn never introduces metaphysical elements in his philosophy and never abandoned the possibility that our language have direct relations with physical objects. On the contrary, I will support that, according to Kuhn, the changes of meanings not necessary implies a change of physical referent, but can happen through a transformation of the relations that share two or more concepts. In this regard, the concept of “taxonomy” plays a decisive roll. After each scientific revolution, the objects with the words that refer to them change its position from one taxonomist to another, dragging all those concepts that are related with them. However, the physical referent will remain the same, making it impossible to know by logical and physical criteria if one concept belongs to a time before or after the crisis. It follows that choose one or another theory implies opting for a form of life.

Paul K. Feyerabend takes this idea and uses it to claim the existence of human communities whose investigations don't be guided by the generally accepted objectivity criteria. Science needs alternative investigations to the widely accepted if it wished to continue its existence after a revolution. This was based on the idea that scientist never leaves his current paradigm if it was not after another. As a result, before disappears the current paradigm, must to exist another one. Consequently, we could not leave the production of knowledge in the hands of which are considered scientists at one period of time. The successive changes of paradigm throughout history must be enough to prove that our concept of rationality have changed over time. There is no set

of rules that delimits eternal and universally what must to be considered as knowledge. We can only respond to what the custom has established as knowledge within a given community. Like Kuhn, statements like these costs to him are considered as a defender of absolute irrationalism and skepticism because he denied the existence of external and objective criteria that allow us to define what should be define as scientific knowledge beyond any human opinion. However, Feyerabend argues that all these charges would be unjustified if we change our concept of knowledge. If we don't conceive the knowledge as a group of theories that slowly approach each other to converge on the truth and start to think in it as a growing ocean, the charge of irrationality does not make sense.

In the other hand, if the things that Kuhn said about the necessity of accept the existence normative within a paradigm before of any research were true, it was difficult to accept the existence of other groups that start alternative investigations. Therefore, in order to proliferate the contradictory and incommensurable positions, Feyerabend proposes no to change our image of the world but our form of life. It's in the transformation of our way of life where we can find the key to change our perception and understanding of the world. So philosophy, as an attempt to show the assumptions that guide any research, can't start by the acceptance of a view point as the Vienna Circle had done. On the contrary, the starting point of philosophy should be the forms of life that different human communities have had over time. From this point of view, Feyerabend's recommendations are closer to practical than theoretical stuff.

Feyerabend will say that the only rule that we must obey is the one that order to us overrule all the rules. There are not universal methods or practices that will ensure the pursuit of knowledge, or restrictions that prohibit to taking abandoned theories, belonging to other doctrines or even invented by ourselves. However, the idea that will make It possible will be problematic from the start. Trying to act in according with a rule that order overrules all the rules it's

impossible since that order is a rule. So, in my opinion, we can only aspire to have alternative rules that contradict the widely accepted. Anyway, the point is that this way of thinking about the knowledge and how to increase it, reflects a way of life that has little to do with scientific one. The figure of epistemological anarchist will be represented by someone who do not pretend to stay forever at the paradigm within he was educated. He doesn't worries about the limitations that his community imposes over an area of knowledge and its object of study. Without worrying about the sources he assumes any theory or world view to contrast with the most popular. He's objective is not to elucidate which of the struggling theories is closer to truth, but to give to the weakest position strength enough to enter into the epistemological debate.

This attitude have been saw for some authors as a defense of an absolute relativism where it's impossible to decide which of our propositions are truth and which are false. However, in this work I will argue that this lecture is unjustified. First of all, because if we eliminate the idea that the goal of knowledge is reach the truth, we can't think that Feyerabend pretends that all the theories have the same valor of truth. And, in the second place, to assume that "all goes" don't implies that "all is truth". The objective of Feyerabend is not show that all theories are truth, but elucidate, throughout the contrast between different theories, the normative principles that underlie all conception of reality.

Here is where I will introduce the thought of Richard Rorty. In accord to this author, all the considerations about norms and values are not irrational, but so far have been treated with inappropriate language. Maybe, logical and empirical criteria are enough to describe some faces of human rationality, but exist a lot of other aspects of rationality for which these criteria are not adequate. In other words, we can't consider that the normative assumptions that underlie all scientific propositions are the only ones. The necessity of the behavioral rules to attend the problem of linguistic comprehension is an

example of this assessment. It's possible to think in forms of life whose rationality not depends on scientific parameters. This is how starts the defense of the necessity of a new vocabulary for this kind of questions. A defense that tries to persuade us that the use of alternative vocabularies can helps us to reach better understanding of themes like these.

First of all, Rorty seeks to call attention on the fact that so far we have not been talking about the objective possibilities and the conditions of knowledge, but we have been talking about the process through which the person is formed in a specific paradigm. And this question is not center in the research or its results. On the contrary, this topic is focused in the acquisition of certain practices that enable the individual to establish a direct communication with his community and function in his environment. In second place, it must be clear that no one of the authors had denied the possibility that all the concepts in use have an empirical reference. But it is inevitable that depending on the language game in which we find a concept, the objects to which the concept refers are put in different taxonomies. Also it will be impossible to prevent that some objects will be valued over others or that some of these objects possess characteristics more important than others. In other words, the things that change with the shift of paradigm are not the facts but the values that decide what should be considered relevant. And it's impossible to find universal scale of values because beyond all paradigms, the question about relevance does not exists. Finally, Rorty accuses Feyerabend proposals of not understanding the need for this change in vocabulary. We don't need a transformation of the epistemological ground and redefine what we mean by "knowledge". What we should do is forget the field of epistemology and move to the philosophical hermeneutics. That is, if the objective is the realization of values acquired by the individual during their training, we can't continue thinking that we can do it using the same methods to obtain knowledge. Also, if we assume that all the linguistic practices imply a set of rules, then we cannot continue to think that the language we use today is different. We have no external point of view to any possible paradigm,

so we must assume our disciplinary matrix as a starting point. Thus Rorty concludes that, in principle, we can only assume our ethnocentric character. This last statement will serve to many interpreters of the work of Rorty to qualify him as a defender of dogmatic thinking that forces us to remain grounded in prejudices transmitted by our community. However, my intention will be to deny these charges. It is true that Rorty's philosophy admits an ethnocentric point, but only as a point of departure, a substrate on which relying for the understanding of new discourses. The problem is that this is an activity that can't be done in isolation, but we must come into contact with other communities and areas of study through the practice of hermeneutics. For that, is essential the figure of the "ironist". The ironist is a person that, although use the practices that are accepted in her community, supports serious doubts about its absolute validity because over her have impact other vocabularies. Also, her intention is to communicate all these doubts to the rest of her community.

For all these reasons, hermeneutical philosophy cannot be only in contact with natural science. If it is true that the changes of paradigm suppose transformations in our relation with the environment, the philosophy that focuses that question cannot be centre its attention exclusively in one area. On the contrary, it has no rules that force it to stay within the limits of a single speech, because its aim is to establish links within different vocabularies. In this way, philosophical task abandons the scientific field to insert itself among humanities. Under this new perspective, the possible researches are not divided in areas but in traditions, and the correct way to study them is making a historical approach throughout their maturation process. Also, once we have assumed that the rules that define rationality have changed over time, we have not an obligation to stay in one of these traditions or to discriminate between authors according to their tradition. There is always the possibility of finding links between all of them or move to certain authors from one tradition to another. Only in this way we will be able to introduce new practices in our daily lives. Show the security that other societies have placed in its vocabulary should be enough to undermine our pride. The humanistic education

endows the person of those examples which represent alternatives or exceptions to the prevailing model of rationality. This should be sufficient to convey all those doubts that the ironist supports while proposing alternatives to existing vocabularies.

In conclusion, this thesis reflects the maturation of a line of thought that part of the neo-positivist epistemology and concluded in a humanistic hermeneutics. As with the paradigm shift, this transformation involves a radical shift in the way of conceiving philosophy. Instead of the necessary conditions that enable the acquisition of knowledge, the objective is now focused on understanding the basis on which human life rests. Also, while epistemological philosophy tried to avoid any historical reference, hermeneutics have the historical conditions as one of its central theme. Finally, hermeneutics doesn't intended to subsume its activity under the concept of "research". On the contrary the hermeneutic activity is the thing that happens before all research. Thus, all that was devalued in the epistemological tradition is relevant in the hermeneutic tradition, changing all the values that guide philosophy at this framework. Its impossible to define the exact moment that our philosophical activity could be inserted in the hermeneutic tradition, however it is certain that reached a certain point, we will be fully immersed in hermeneutics.

Agradecimientos:

Ante la finalización de una tesis doctoral, son tantas las personas e instituciones a las que debería mostrar mi agradecimiento que siempre correré el riesgo de olvidarme de alguna. Por este motivo, quisiera dar las gracias de antemano a quienes me han apoyado durante este tiempo, facilitándome el camino y fortaleciendo en mí el deseo de llevar a cabo este proyecto.

En primer lugar, debo agradecer a la Universidad de Alcalá haberme abierto las puertas del doctorado gracias a una beca de investigación. Asimismo, doy las gracias a la Fundación Bancaja cuya beca, en colaboración con la Universidad de Alcalá, me permitió realizar una estancia en Chile que supuso para mí una de las experiencias más enriquecedoras que he vivido.

En un plano más personal, quiero mostrarme especialmente agradecido con la profesora Stella Villarrea Requejo. Ha sido una excelente guía durante esta investigación y un referente en mi formación personal. Su tenacidad, exactitud y paciencia han sido un ejemplo que asumir en todos los sentidos. Su impecable labor de dirección ha resultado un factor imprescindible para la elaboración de la presente tesis.

Asimismo, doy las gracias al profesor Ricardo Espinoza Lolas por acogerme en la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso y ampliar mi horizonte de intereses filosóficos. Pero sobre todo, por permitirme llevar a cabo mi investigación en aquel despacho con vistas a la laguna Sausalito.

En el ámbito privado, no cabe duda del infinito agradecimiento que debo a mis padres. Han hecho posible que encontrara un terreno sobre el que trazar mi camino. Sin ellos, todas mis iniciativas no habrían pasado de ser una roca en la falda de la montaña. Gracias a ellos y a toda mi familia por entender la importancia que social y personalmente pueda tener la realización de un doctorado en filosofía.

También he de mencionar a quienes comparten amistad conmigo, pues ellos han sido siempre una fuente de felicidad y fortaleza. Han configurado este proyecto fuera de las horas de estudio, permitiéndome trasladar a las conversaciones de la vida cotidiana las ideas que se muestran en estas páginas. De no ser por ellos nunca hubiera llegado a ser la persona que encuentra satisfacción realizando una tesis doctoral.

Por último, agradezco a Belén haber compartido conmigo esta ilusión desde el principio y haber sabido comprender la importancia que para mí tenía llegar hasta el final. Gracias por haber asumido sacrificios que no debían corresponderle, por rodearme siempre con su entusiasmo y por acompañarme durante todo el proceso de maduración de esta tesis.

A todos y a todas, mis más sinceros agradecimientos.

ÍNDICE

I. INTRODUCCIÓN	8
1. Una invitación a la conversación	8
2. El Círculo de Viena: conocimiento y valor	13
3. Ludwig Wittgenstein: comprensión y valor	15
4. Thomas S. Kuhn: ciencia y valores	17
5. Paul K. Feyerabend: valor y conocimiento	20
6. Richard Rorty: conversación y edificación	23
II. SOBRE EL CONCEPTO “REGLA”	29
1. Introducción	29
2. Usos cotidianos del término	33
3. Distinción entre “regla” y “ley”	35
4. Distinción entre “causa” y “razón”	39
4.1. Naturalismo y humanismo	40
4.2. La polémica entre naturalistas y humanistas	48
5. Posibles usos filosóficos del término	64
6. Valoraciones	72
III. EL MONÓLOGO DEL CÍRCULO DE VIENA	75
1. Introducción	75
2. La imagen científica del mundo	78
3. Concepción y tarea de la filosofía	84
4. Práctica filosófica y modo de vida científico	91
5. Conocimiento y racionalidad	98
6. Metafísica y reglas morales	104
7. Origen de la metafísica	108
8. Lo que se dijo a sí mismo el Círculo de Viena	113
9. Valoraciones	117
IV. LUDWIG WITTGENSTEIN: UN GIRO EN LA CONVERSACIÓN	122
1. Introducción	122
2. La insuficiencia de la noción neopositivista	126
3. Comprensión e interpretación	132
4. El carácter inagotable de la comprensión	138
5. La comprensión se expresa en la forma de vida	142
6. La comprensión no es un problema epistémico	149
7. Concepción de la filosofía y forma de vida	156
8. Valoraciones	161

V. THOMAS S. KUHN:	
CONTEXTUALIZANDO LOS ARGUMENTOS	166
1. Introducción	166
2. Ciencia normal	168
2.1. La formación científica	175
2.2. Crisis científica y ciencia revolucionaria	183
3. La solución a la crisis	186
3.1. Ciencia y filosofía	187
3.2. La aparición de un nuevo paradigma	189
4. Inconmensurabilidad: variedad en las formas de vida	191
4.1. Primera formulación: relevancia de la forma de vida	192
4.2. Segunda formulación: historicidad de la racionalidad	199
4.3. Tercera formulación: replanteamiento de los fines	204
4.4. Cuarta formulación: apertura hacia nuevas prácticas	206
5. Recapitulación	212
6. Dos soluciones al problema de la elección interteórica	215
6.1. Primera solución	216
6.2. Segunda solución	219
7. Valoraciones	224
VI. PAUL K. FEYERABEND:	
RECLAMANDO EL TURNO DE PALABRA	229
1. Introducción	229
2. La formación científica y la formación humanista	232
3. Anarquismo epistemológico: “ <i>¿todo vale?</i> ”	244
4. Redefinición de “conocimiento”	254
5. Carácter histórico de la racionalidad	259
6. Contrarreglas y forma de vida anarquista	264
7. Ciencia y filosofía	271
8. Valoraciones	274
VII. RICHARD RORTY:	
ACLARANDO LOS TÉRMINOS	280
1. Introducción	280
2. Kuhn, el irracional	283
3. ¿Hechos o valores?	289
4. ¿Epistemología o hermenéutica?	295
5. ¿Conocimiento o edificación? La ironía como forma de vida	305
6. ¿Ciencia y filosofía o humanidades y filosofía?	315
7. Valoraciones	326
VIII. ALGUNAS BASES PARA FUTURAS NARRATIVAS	331
IX. BIBLIOGRAFÍA	338

I

INTRODUCCIÓN

1. Una invitación a la conversación

¿Es la racionalidad un sinónimo exclusivo de científicidad? Trataré de responder a esta pregunta recogiendo algunas de las posturas filosóficas del pasado siglo XX que más han influido sobre el terreno de la filosofía analítica. Como resultado presentaré otros modelos posibles de racionalidad que no responden a criterios científicos. Vías alternativas que, sin embargo, no dejarán de mostrar en ningún momento su interdependencia.

El presente escrito estará estructurado en dos partes. En la primera, daré cuenta de la propuesta del Círculo de Viena y la respuesta que a sus conclusiones puede elaborarse a partir de las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein. En la segunda parte, llevaré a cabo un recorrido por las obras de Thomas S. Kuhn, Paul K. Feyerabend y Richard Rorty, donde se muestren las consecuencias que para nuestra concepción de la racionalidad supone aceptar las tesis wittgensteinianas. El concepto de “regla” será el que haga de hilo conductor a través de estos autores. Las implicaciones prácticas de este

concepto servirán para poner en duda la posibilidad de existencia de una concepción absolutamente teórica del lenguaje que se identifique con una racionalidad estrictamente científica. El marco en el que estará encuadrado este debate será el de la oposición entre ciencias naturales y humanidades. En este sentido, lo que se entrará a discutir es el valor objetivo de las aportaciones de unas y otras así como la legitimidad de las finalidades que persiguen. Como resultado pretendo dar cuenta de una concepción de las humanidades que se muestra indispensable para el mantenimiento de la racionalidad humana.

Estas cuestiones generales serán concretadas de varias maneras. La posibilidad de identificar exclusivamente la racionalidad con los criterios científicos será respondida mediante la contrastación de las propuestas del Círculo de Viena con la obra del último Wittgenstein. En el capítulo referente a Thomas S. Kuhn expondré las consecuencias que acarrea superponer las conclusiones wittgensteinianas al terreno científico. En este apartado pondré de relieve la dificultad existente para hallar unos criterios estricta y exclusivamente científicos de los cuales dependan directamente nuestras capacidades racionales. Posteriormente, haré uso de la obra de Paul K. Feyerabend para destacar el modo en el que la propia racionalidad científica se muestra necesariamente dependiente de otros muchos aspectos que nos responden a sus mismos criterios. Aparecerá así la figura del anarquista epistemológico. Una persona a la que no le preocupa centrarse exclusivamente en un campo de estudio o tener un programa de investigación estrictamente definido. Ella será la encargada de fomentar y ampliar estos puntos de vista sin los que la ciencia se vuelve insostenible. Desde este punto de vista, el anarquista epistemológico lleva a cabo una tarea cuya racionalidad se nos muestra debido a su carácter comprensible y necesario. Por último, la obra de Richard Rorty servirá para ejemplificar un modo de entender nuestras capacidades racionales absolutamente desligado de los criterios científicos. La búsqueda de

comprensión de las bases sobre las que asienta la vida humana aparecerá como una finalidad tan legítima como pudiera serlo la verdad científica. Aparecerá así la figura del ironista como aquella que pretende dar cuenta del carácter contingente de estas bases y de la posibilidad de reformarlas. Sin embargo, al ser ésta una tarea inabordable desde el campo de las ciencias naturales, Rorty apostará por las humanidades como ese conjunto de materias del que depende la supervivencia de la racionalidad humana.

El punto de inicio de este estudio será la concepción que el Círculo de Viena sostuvo de la filosofía analítica. Según este punto de vista, únicamente era posible establecer criterios de racionalidad y objetividad en el terreno de las ciencias naturales, relegando cualquier otro tipo de manifestación cultural al terreno del emotivismo y la subjetividad. En el campo filosófico, mediante la aplicación de las reglas de la lógica formal y determinados criterios empíricos, sería la *epistemología* la encargada de mostrar las condiciones que toda proposición que aspirase a la verdad debía cumplir.¹ Lo que no pudiera ser reducido a estos criterios quedaría excluido del ámbito de la racionalidad. Todo lo referente a normas de conducta y valores entraría dentro de esa otra categoría donde resultaría imposible alcanzar algún tipo de conocimiento.

A pesar de todo, un estudio pormenorizado de sus presupuestos podrá hacernos comprender que esta forma de entender la epistemología no podrá sino rebasar sus propias fronteras en tanto que sus resultados pretenden ser

¹ Cabe decir que en ocasiones esta búsqueda no siempre ha consistido en hallar las condiciones a partir de las cuales algo podía comenzar a considerarse conocimiento, sino que también se han intentado hallar los elementos que, al ser eliminados, privaban a determinados objetos de su posible valor epistémico. Husserl, en su fenomenología estaba preocupado por hallar el modo en el que los objetos del mundo podían llegar a producir en nosotros vivencias con sentido que posteriormente serían utilizadas por la ciencia natural para la elaboración de un conocimiento válido. Sin embargo, la manera en la que trató de averiguarlo no consistía en estipular las condiciones que todas ellas debían cumplir, sino que se trataba de variar imaginativamente cada una de estas vivencias hasta descubrir las condiciones sin las cuales perderían su sentido (Sanfélix, V. *Mente y conocimiento*. Biblioteca Nueva. Madrid. 2003. p. 168). A pesar de ello, no podríamos dejar de incluir estos estudios en el terreno de la epistemología en tanto que nos dotaría de los elementos que posteriormente deberíamos manejar en la elaboración de nuestro conocimiento. Materias como la ciencia natural no podría sino hacer uso de estas vivencias con sentido que se mostraban anteriores a cualquier proposición acerca de ellas.

satisfactorios para *toda* actividad deliberativa. Incluso la corrección o incorrección de nuestras acciones sería un asunto a dilucidar científicamente. En este sentido, el recorrido que parece seguir este proyecto filosófico comenzaría estableciendo las reglas del razonamiento correcto para, posteriormente, adentrarse en el plano de lo normativo sobre la conducta humana: conocer la manera de llegar a conclusiones inequívocas significa ser capaz de actuar correctamente.

Como contraposición, en este trabajo pretendo hacerme cargo de una corriente de pensamiento que ha apostado por recorrer este mismo camino en la dirección opuesta, terminando por encuadrarse en la rama de la *hermenéutica*. Para estos autores, el sentido de cualquier proposición se encuentra siempre ubicado sobre un fondo ya dado que configura nuestra visión del mundo y se refleja en nuestra manera de actuar. Por eso, entender qué significa una proposición y medir sus posibilidades de existencia es algo que no puede hacerse sin atender a la reglas que rigen nuestras conductas. La hermenéutica comenzaría así sus reflexiones partiendo de estas normas de las que derivan nuestros posibles modos de relacionarnos con el mundo y la sociedad en la que vivimos. Cabe decir que, aun cuando esta vertiente posea sus raíces en la obra de pensadores como Wilhelm Dilthey, pretendo tomarla a partir del pensamiento del último Wittgenstein y su aplicación al terreno científico realizada por Kuhn.

Desde la concepción neopositivista del Círculo de Viena, la epistemología habría de situarse por encima de la hermenéutica en tanto que es la única capaz de aportar resultados objetivos. Asimismo, tanto nuestras capacidades cognoscitivas como racionales se mostrarían directamente dependientes de ella, por lo que todo aquello que no pudiera ser reducido a sus criterios siempre poseería un valor inferior. La hermenéutica, se ocuparía de todas aquellas manifestaciones culturales que no han alcanzado un *status*

científico y no aportan ningún tipo de resultado objetivo. Sin embargo, mi intención al hacerme cargo de la corriente hermenéutica es mostrar cómo en el terreno de la filosofía analítica ha venido produciéndose un proceso a través del cual se ha invertido la relevancia de los aspectos a tener en cuenta en el estudio de la racionalidad humana. El haber forzado la atención sobre las condiciones que dotan de objetividad a nuestras proposiciones ha terminado por mostrar la necesidad de atender a la esfera de los valores y a todo aquello que la epistemología analítica del Círculo de Viena ignoraba. Por eso, he pretendido que el lector pueda encontrar dos niveles de comprensión en esta obra. El primero de ellos haría referencia a los contenidos teóricos propiamente dichos. Abordaría directamente las tesis sostenidas por los diversos autores aportando argumentos a favor y en contra. El segundo nivel, en cambio, buscaría mostrar o ejemplificar un proceso similar al que se describe en el primero acaecido en el terreno de la filosofía. Para ello recorrerá un camino en el que los polos de relevancia de la filosofía antes nombrados se invierten paulatinamente otorgando una preponderancia a la hermenéutica sobre la epistemología. De ahí que este trabajo no consista exclusivamente en una exposición de argumentos meramente formales, sino que haga uso de un hilo temporal donde se muestra el proceso de maduración del contexto actual.

2. El Círculo de Viena: conocimiento y valor

A comienzos del siglo XX, el positivismo lógico del Círculo de Viena fue considerado el paradigma representativo de la filosofía analítica. Este grupo de investigación estaba formado por un conjunto de pensadores unidos por una serie de principios que podrían resumirse de la siguiente forma: el único conocimiento posible es el científico. Cualquier otro tipo de expresión lingüística, debido a su carencia de referencias lógicas y empíricas, sería considerado “metafísica”. Acerca de esta última no podía afirmarse

absolutamente nada en tanto que no existía posibilidad alguna de fijar el significado de sus conceptos. La filosofía no podía ser un conjunto de proposiciones, pues a diferencia de la ciencia, no fundamentaba sus investigaciones sobre bases empíricas. “Filosofía” no era el nombre de una materia teórica ni de un sistema de explicación del mundo, sino de una *actividad* consistente en el análisis lógico del lenguaje. Todo intento de metafísica debía ser abandonado debido a la imposibilidad de hallar criterios de justificación para sus afirmaciones. Por eso, únicamente podrían sondearse los límites de la razón humana si previamente era asumida una concepción científica del mundo. Sólo las ciencias poseían las capacidades necesarias para elaborar un conjunto de proposiciones verdaderas que conformaran el conocimiento humano. La pluralidad científica no era más que una simple apariencia, pues bajo esta posible diversidad lingüística debían hallarse unos mismos criterios formales y empíricos. Lo que no fuera científico no consistiría en otra forma de acercarse a la realidad o en modos alternativos de conocimiento. Simplemente, carecería de existencia.

La actividad mediante la cual este proyecto podría ser llevado cabo no era a su vez una cuestión científica sino filosófica. La filosofía se convierte en el juez que decide acerca de las materias que podrán aspirar a poseer un carácter científico. Lo cual no se logra mediante la elaboración de un sistema que fundamente el edificio del conocimiento, sino a través del análisis de las proposiciones de las distintas materias. Asimismo, tampoco necesita elaborar un conjunto de reglas que delimiten las condiciones epistémicas necesarias, pues la lógica formal nos dota del instrumental necesario para ello. Mediante la aplicación de estas reglas lógicas todas las proposiciones quedaban reducidas a sus elementos más simples, lo cuales debían corresponderse con objetos del mundo. Sobre lo que no pudiera realizarse tal ejercicio de abstracción no podría construirse discurso alguno, pues resultaba imposible

decidir acerca de la verdad o falsedad de sus proposiciones. Cualquier afirmación realizada desde cualquier doctrina con intenciones normativas o valorativas, como la ética, quedaba inmediatamente anulada. Al carecer de referencias empíricas, tratar de hallar algún tipo de conocimiento en estas materias resultaba del todo irracional.

Lo interesante de esta concepción del mundo es que el Círculo de Viena declararía no estar interesado en la elaboración de un método aplicable únicamente a las materias académicas, sino que su finalidad es dotar a las personas de herramientas precisas de razonamiento útiles en su vida diaria. Es decir, una vez establecida una concepción de la realidad, donde se describen las características que poseen los elementos existentes, pasan a concretar cuál es el modo de vida más deseable debido a su carácter eminentemente racional. Únicamente quien practicara un modo de vida científico estaría a salvo de caer en dogmatismos o dejarse guiar por meras cuestiones subjetivas. El modo científico de *justificar* nuestras afirmaciones y nuestros actos resultaba el único objetivo y racional. De ahí que resultara necesario que todas las instituciones educativas asumieran este proyecto científico y cientista en el que sus programas de estudio excluyeran lo que no pasara este control de calidad.

Por eso, el neopositivismo no fue simplemente un proyecto filosófico a nivel teórico, sino un intento de reforma social que afectaba principalmente al modo en el que las personas eran educadas. El resultado debía ser la difusión del modo de vida científico como el único que mostraba un carácter auténticamente racional. Sin embargo, podría resultar contradictorio que un programa consistente en la depuración valorativa del lenguaje terminara abocando en unas consecuencias valorativas acerca del mejor modo de posible. En mi opinión, esta posibilidad debería mostrarse suficiente como para plantearnos dudas acerca de la separación entre lenguaje y valores o sobre la necesidad de delimitar el alcance real de lo epistemológico.

3. Ludwig Wittgenstein: comprensión y valor

Las *Investigaciones filosóficas* de Ludwig Wittgenstein me servirán para acentuar estas dudas. Tras un periodo como maestro de escuela, él comenzó a preocuparse por las carencias de la concepción neopositivista. A través de las elucidaciones de su obra irá tomando forma la idea de que el positivismo lógico presentaba una visión del lenguaje claramente insuficiente. Para Wittgenstein, adquirir un lenguaje no consistirá exclusivamente en aprender a relacionar un listado de palabras con sus referentes físicos o mentales. No basta con determinar las condiciones empíricas en las que una proposición resulta verificada ni en localizar las proposiciones protocolares a las que se reduce. En primer lugar, porque rara vez lo que se pretende al comunicarse con alguien es que éste evoque imágenes mentales o señale las cosas a las que se hacen referencia. Y en segundo lugar, porque no podemos pensar que para comprender una proposición resulte necesaria su reducción a “proposiciones protocolares”. Wittgenstein pretende hacernos conscientes de que aquello que nos asegura que una persona ha entendido una proposición no son todas estas cosas sino un cambio en su manera de actuar. Realizar determinadas acciones junto con la enunciación de palabras concretas es el criterio que nos justifica para afirmar la corrección de la comprensión lingüística. Establecer el significado de un concepto no implica atender a un referente físico sino a una regla de uso. Aprender un lenguaje significa aprender a comportarse de un modo determinado.

Sin embargo, no todas estas reglas pueden ser utilizadas al unísono, pues no todos los significados guardan las mismas relaciones unos con otros. Por eso, Wittgenstein llamó a los conjuntos compuestos por reglas que se entrelazan unas con otras “juegos de lenguaje”. Asimismo, concluyó que, en tanto no podíamos separarlo de las acciones que implicaba, hablar un lenguaje suponía una “forma de vida”, un modo de relacionarse con el

entorno y con las personas que nos rodean. Se rebasaban así las fronteras que el Círculo de Viena había establecido para el análisis lingüístico y se desvelaban las implicaciones normativas que todo lenguaje asume. Sin embargo, pese a esta deriva normativa de la reflexión, Wittgenstein no hablaba de metafísica ni de hechos incomprensibles.

Lo que me interesará destacar de esta nueva concepción es que todo lenguaje posee connotaciones normativas que afectarán al comportamiento humano estableciendo costumbres, comportamientos repetidos en el tiempo que *justifican* la corrección de nuestros actos. O lo que es lo mismo, el lenguaje se aprende mediante un proceso de *aculturación* o aprehensión de los hábitos que imperan en nuestro entorno y permiten relacionarnos con él. En conclusión, guarda cierta familiaridad con lo que griegos y latinos denominaron *paideia* y *humanitas* respectivamente. A diferencia de lo que pensaron los neopositivistas, para los autores clásicos la formación y educación de la persona no consistía exclusivamente en la transmisión de un conjunto de saberes e instituciones como si de objetos materiales se tratase. En su lugar, se consideraba como un proceso a través del cual el individuo adquiriría y perfeccionaba la capacidad de relacionarse ética y gnoseológicamente con el entorno. Es decir, no existía división entre saberes teóricos y vida práctica, quedando ambos aspectos unificados en el desarrollo de un *logos* por parte del individuo que le haría ser considerado como un individuo racional.

El análisis lingüístico dejará de centrarse en objetos físicos o proposiciones protocolares, pasando a enfocarse sobre esas reglas de uso que delimitan los significados de las palabras. Asimismo, debido al carácter público y social de estas reglas no podremos atender al uso que de ellas hacen las personas de una manera aislada. En su lugar, el análisis lingüístico habrá de estar centrado en comunidades humanas cuyos juegos de lenguaje las doten de formas de vida específicas. Thomas S. Kuhn encontrará en las comunidades científicas el modelo adecuado para estas pretensiones.

4. Thomas S. Kuhn: ciencia y valores

Podríamos afirmar que el positivismo lógico marcó la postura dominante en la filosofía analítica desde comienzos del siglo XX hasta la década de los 60, momento en el cual hizo su aparición *La estructura de las revoluciones científicas*. En esta obra, Thomas S. Kuhn trasladará criterios wittgensteinianos al campo de la ciencia, terreno que la epistemología había reclamado como propio y con el que se identificaba plenamente. Bajo esta nueva perspectiva, la formación de los científicos transcurría sin referencia alguna a unidades mínimas de significación lingüística ni a demostraciones fácticas de las teorías utilizadas. En su lugar, este proceso se limitaba a la realización de ejercicios concretos cuya dificultad iba en aumento a medida que la persona adquiría habilidades específicas. El futuro científico aprendía de este modo qué debía considerar una buena teoría científica, un razonamiento correcto y una solución satisfactoria a los problemas planteados. Pero dicho aprendizaje se producía más por la autoridad de ciertas personas y libros de texto que por la evidencia de sus demostraciones fácticas. Por eso, Kuhn pensará que la aceptación de estas normas habrá de hacerse como si de una serie de *imperativos morales* se tratase, pues implican comportamientos específicos que *deberán* acatarse para entrar a formar parte de la comunidad. Este conjunto de reglas y las personas que las utilizan conformarán lo que se denominará “paradigma”.

Desde esta nueva perspectiva, la investigación científica adquiere un tono diferente al neopositivista. En primer lugar, porque Kuhn acepta que no existe teoría alguna que responda a todos los problemas de su campo. Entre los problemas que ocupan a los científicos encontraremos “enigmas”, cuya solución está asegurada, y “anomalías”, en las que la aplicación de las reglas pautadas no resulta satisfactoria. En segundo lugar, porque la aparición de estas “anomalías” no supone razón alguna para abandonar el paradigma o perder la fe en él. Es más, el trabajo férreo dentro de una tradición de investigación

firmemente asentada es lo que permite la localización y definición de estos problemas irresolubles. No siempre se precisa de una tradición crítica. Y en tercer lugar, porque la acumulación de anomalías o su aparición en lugares clave del paradigma puede arrastrar a la comunidad investigadora a una crisis científica. En estas crisis, las reglas se vuelven más permisivas y comienzan a ponerse en duda muchos de los postulados y experimentos pasados en los que se basaba la investigación. Estudios que hasta el momento no eran aceptados comienzan a serlo, la comunidad se divide y se discute en círculos más reducidos. Finalmente, una o varias de estas investigaciones comienzan a captar adeptos y surgen nuevos estudios y publicaciones de sus resultados. La consecuencia será la configuración de un nuevo paradigma donde los criterios de lo que ha considerarse “científico” parecen haber variado respecto al anterior. No existen reglas comunes para la evaluación de sus resultados. Son “inconmensurables”. A pesar de todo, este hecho quedará oculto tras una reescritura de los libros de texto y las obras divulgativas que nos cuentan la historia de la ciencia.

La obra de Kuhn será leída como un ataque directo sobre uno de los postulados más asentados de la tradición epistémica: el progreso constante y lineal del conocimiento científico. El método analítico concebido por el Círculo de Viena resultaba insuficiente para entender la naturaleza de la ciencia. Era necesario recurrir a la historia y recuperar los textos originales que nos mostraban las concepciones del mundo que fueron sostenidas en cada momento. Kuhn reclamará de este modo la necesidad de llevar a cabo una tarea similar a la que los humanistas del Renacimiento desempeñaron mediante la recuperación y estudio de los textos clásicos en un intento por comprenderlos en sus propios términos.

Asimismo, un recorrido por el pensamiento de este autor servirá para desmentir las acusaciones escépticas que autores como Popper, Watkins,

Putnam, Lakatos o Suppe vertieron sobre él. Kuhn defenderá la existencia de una epistemología de carácter normativo, pues no es cierto que cada comunidad establezca los criterios de corrección que le vengan en gana. Por el contrario, concretará una serie de valores propiamente científicos que en *todo* momento han de respetarse. Sin embargo, lo que se negará a creer es que exista una meta-normatividad que defina una jerarquía inamovible entre estos valores. Por eso, aun cuando reglas como la *coherencia*, la *amplitud* o la *precisión* sean propias del carácter científico, esto no quiere decir que necesariamente unas deban primar sobre otras. En ocasiones el científico se verá seducido por la novedad antes que por la coherencia, mientras que en otros momentos puede preferir la simplicidad a la precisión. En definitiva, si algo define a la ciencia, son los valores a los que apela y no los hechos a los que refiere. De ahí que las revoluciones científicas se parezcan más a una transformación de la jerarquía de los valores que guían la investigación que a una alteración de nuestra percepción sensorial del mundo. Desde esta perspectiva, Kuhn no resulta escéptico ni defensor de una pérdida de normatividad en la epistemología. Lo que está reclamando es la inclusión de una regla que permita el análisis histórico de la ciencia desde sus fuentes. Asimismo, admitirá la existencia de otros posibles conjuntos de valores que delimitan el juego científico al tiempo que nos permiten su comprensión mediante su contraste continuo.

De lo dicho hasta el momento se derivarán consecuencias contradictorias con el positivismo lógico. En primer lugar, si el juego científico únicamente puede entenderse a través de su contraste con otras manifestaciones culturales, no podemos seguir pensando que únicamente resulten relevantes para la formación del individuo los resultados de la ciencia natural. Por otro lado, si lenguajes que no cumplen los criterios de científicidad se muestran tan importantes como el científico, tampoco resulta posible pensar que el modo de vida que deba propugnarse desde las instituciones educativas haya de ser

estrictamente científico. Y por último, debido a la posibilidad de que los valores que animan la vida científica sufran cambios en sus jerarquías, podríamos considerar que incluso este tipo de vida es susceptible de variantes que impidan tomar una decisión acerca de cuál de ellas representa mejor la racionalidad.

5. Paul K. Feyerabend: valor y conocimiento

En su obra *Tratado contra el método*, Paul K. Feyerabend tratará de hacernos conscientes del empobrecimiento que supone extirpar del estudio de la ciencia su carácter histórico. Para ello, critica la simpleza de la postura kuhniana al pensar que la finalidad del conocimiento científico ha sido la de encontrar su lugar de igualdad entre muchas otras materias. La ciencia ha pretendido eliminar todo lo que implique contradicción con sus propios criterios, estableciendo la verdad de sus afirmaciones como única meta posible. Por eso, a ojos de Feyerabend, todo discurso científico esconde un carácter normativo que afecta directamente a la conducta del individuo, puesto que define qué es lo existente y en torno a qué debe girar el comportamiento humano.

Asimismo, aun cuando Feyerabend acepte que el trabajo científico se organiza en torno a paradigmas, no se mostrará en absoluto de acuerdo con el modo en el que Kuhn describía el paso de un paradigma a otro. En la concepción kuhniana, los científicos nunca abandonaban un paradigma si no era en pos de otro, pues lo contrario significaría abandonar la ciencia en su conjunto. Sin embargo, Feyerabend piensa que esto únicamente sería posible si, antes de que el paradigma establecido entrara en crisis, el científico contara con una matriz disciplinar alternativa a la que aferrarse. La ciencia no constaría de un único paradigma sino de una multitud de ellos. La *coherencia* no podía consistir en un valor científico en tanto que es lo que en muchas ocasiones imposibilitaría su desarrollo. Asimismo, el conocimiento no debería entenderse

como un progresivo acercamiento a la verdad, sino como un océano en expansión de alternativas incoherentes e inconmensurables entre sí.

Si en lugar de atender exclusivamente a los resultados de la investigación normal, prestáramos atención al desarrollo histórico de la ciencia, comprobaríamos que éste es un fenómeno que habitualmente trata de ocultársenos. En los momentos de crisis o previos a la aparición de una nueva materia, siempre hubo una explosión de propuestas y escuelas que posteriormente fueron sepultadas por la que resultó triunfante. Mantenerse apegado a unas normas concretas nunca propició un verdadero progreso del conocimiento sino todo lo contrario. Lo cual debería bastar para convencernos de que *toda* metodología, todo conjunto de reglas cuyo seguimiento se presenta como la única forma de aspirar a la verdad, posee limitaciones. No existe investigación ni actividad humana alguna a la que todas las demás deban poder ser reducidas. Por eso, *todo vale*, y la única regla que deberíamos seguir es aquella que nos manda quebrantar todas las reglas. Antes que el valor de la *coherencia* es el de la *libertad* el que ha de primar en las acciones humanas.

Aparece así una figura a la que Feyerabend denominará “anarquista epistemológico”. Será ésta una persona que continuamente quebrante las normas de la investigación normal. Recuperará teorías precedentes o inventará otras nuevas con el fin de contrastarlas con las del paradigma aceptado. Su objetivo es desvelar el carácter normativo que subyace a toda formulación lingüística, abriendo así la posibilidad de contravenir esas mismas reglas. La tarea del anarquista será imprescindible en la concepción feyerabendiana, pues si la ciencia ha de contar con paradigmas alternativos antes de la aparición de una crisis, no podemos seguir pensando que las investigaciones y la educación del individuo hayan de centrarse exclusivamente en los resultados y las reglas de la comunidad predominante. Por eso, aun cuando no responda a criterios estrictamente científicos, la forma de vida del anarquista epistemológico resulta absolutamente

racional. Es más, se muestra indispensable para el mantenimiento de nuestras capacidades racionales sean cuales sean sus manifestaciones.

Por otro lado, Feyerabend reconoce que tratar de convencer a un científico de que investigaciones incoherentes con las de su paradigma son posibles, significa sugerirle que abandone toda objetividad y con ella cualquier rasgo de racionalidad. Debido a ello, la única manera en la que Feyerabend ve posible llevar su proyecto a cabo es aceptando la existencia de personas o grupos de ellas que en el seno de la ciencia han sostenido posturas inconmensurables con la imperante, siendo necesario invertir el orden habitual de nuestros razonamientos para evaluar la validez de sus resultados. En lugar de partir de una imagen del mundo que delimite sobre qué *debemos* centrar la atención, Feyerabend propone comenzar a pensar desde nuestras *formas de vida* para desvelar las imágenes del mundo que se derivan de ellas. En este sentido, los valores que configuran nuestras normas y hábitos de comportamiento pasarían a considerarse como la medida del conocimiento.

Sin embargo, la obra de este pensador austriaco presenta problemas que no podemos olvidar. El primero de ellos se centra en su apuesta principal: el anarquismo epistemológico. Según este autor, el único modo de salvar la ciencia es seguir la regla que manda violar todas las reglas. Pero esto es algo imposible desde el momento en el que establecemos la regla que manda quebrantarlas todas, pues ella misma es una regla. Asimismo, deberíamos ser capaces de aplicar criterios que nos aseguraran no estar siguiendo regla alguna durante nuestra investigación. Es decir, deberíamos acordar un método que nos privara de todo método. Obviamente, todas estas posibilidades son contradictorias. Además, cabría añadir que incluso para tener la intención de ser incoherente respecto a algo, debemos saber qué es ese algo, por lo que es posible que necesitemos de un paradigma

preeminente con el cual podemos contrastar nuestras propuestas. La obra de Feyerabend parece así caer por su propio peso.

A pesar de todo, lo cierto es que hacer uso de nuestras formas de vida como medida del conocimiento no se aleja en exceso de la propuesta kuhniana, puesto que son los valores y no los hechos los que finalmente delimitan nuestra materia de estudio. El problema sobreviene ante la imposibilidad de generar un lenguaje carente de carga valorativa que no pertenezca a ningún paradigma específico. Si hemos acordado que todo lenguaje posee implicaciones normativas, no podemos esperar que nuestras palabras sean excluidas. En la obra de Richard Rorty encontraremos el modo de sacar provecho del discurso de Feyerabend, mostrándose innecesarias tanto una redefinición del conocimiento como la aportación de una nueva metodología para la ciencia. Lo interesante de este enfoque será que nos hará cuestionarnos los términos en los que hasta el momento habíamos estado hablando.

6. Richard Rorty: conversación y edificación

Richard Rorty retomará el debate volviendo nuevamente a Kuhn. De esta nueva lectura resaltaré algo que parecía haber sido olvidado: las revoluciones científicas no afectaban a los hechos sino a los valores que regían la investigación. Deberíamos olvidarnos definitivamente de seguir juzgando esta idea según los criterios neopositivistas, pues de lo contrario nunca comprenderemos su alcance y significado. Al introducir lo que parecían cuestiones subjetivas en las elecciones interteóricas de los científicos, Kuhn no se estaba refiriendo a ningún hecho en particular que se transformara al ser mirado por una u otra persona. Para Kuhn, introducir cuestiones subjetivas en el paradigma únicamente implica destacar aspectos que sus miembros no habían considerado relevantes. Las revoluciones científicas únicamente daban valor a determinados matices que hasta el momento se consideraron

despreciables. Bajo esta perspectiva, la diferencia entre lo subjetivo y lo objetivo es únicamente una cuestión de relevancia, de lo que un grupo de personas considera importante en el mantenimiento de sus conversaciones. De lo cual se derivará lo que en mi opinión resulta una formulación más sofisticada del principio contrametodológico de Feyerabend. Para Rorty, no todo cabe en una conversación, pero lo que no puede evitarse es que las conversaciones tomen giros inesperados y se interesen por nuevos temas aun cuando no hayan dado solución a los problemas anteriores.

Lo que esto saca a relucir es que la preocupación de Rorty no será aportar nuevos argumentos al debate, sino plantear la duda sobre la pertinencia del vocabulario empleado hasta el momento. Por eso necesitaba volver a exponer las bases de la discusión, aclarando desde el principio en cuál de los polos de la dicotomía hecho-valor nos encontrábamos. En efecto, según el estadounidense, no podemos seguir definiendo la filosofía como aquella *investigación* que se encarga de hallar los fundamentos del lenguaje con sentido y, por tanto, del conocimiento. No se trata de analizar concepto por concepto tratando de ajustarlo a la realidad. En su lugar, lo que la filosofía debería preguntarse es si el vocabulario empleado en su conjunto es el adecuado para tratar de expresarnos ante determinados auditorios y circunstancias. Por eso, la filosofía no es *investigación* en sentido estricto sino lo que ocurre *antes* de cualquier investigación. El problema de la filosofía no es una cuestión de método ni atañe a los problemas del conocimiento. La adquisición de nuevos lenguajes (vocabularios) no constituye un proceso exclusivamente *epistémico* sino *edificante*. La aculturación que supone la formación de una persona en el seno de una sociedad únicamente es el paso previo hacia la adquisición de nuevas pautas lingüísticas. Los conceptos adquiridos constituirán la base sobre la cual apoyarnos en la comprensión de otros nuevos. Es decir, la adquisición de una epistemología es lo que posibilita la práctica de una hermenéutica que la supere

y evite su agotamiento, por lo que la relación entre ambas doctrinas ha de entenderse en un sentido inverso al que se había planteado al principio.

Finalmente, el resultado de hacer uso del vocabulario de Rorty es que la filosofía no puede ser entendida como la aplicación del método que refleja el verdadero funcionamiento de la razón. No consiste en hallar las reglas que delimitan los modos correctos de razonar. En su lugar, la filosofía consiste en la habilidad práctica necesaria para mantener una conversación. La posibilidad de contrastar nuestras prácticas sociolingüísticas con otras alternativas es lo que nos permite poner en cuestión nuestro vocabulario y comenzar a preguntarnos si el empleado hasta el momento es el adecuado para manejarnos ante una situación determinada. Pero esto, insisto, no puede entenderse como un método de adquirir “conocimiento”, sino como un proceso de *formación* de las capacidades racionales del individuo a través de la acción comunicativa. Y durante este proceso conversacional lo que se considera *objetivo* únicamente es una cuestión de relevancia que atañe a los participantes, por lo que en cualquier momento pueden ser introducidas cuestiones *subjetivas*. De este modo, se desenreda el nudo lingüístico que había causado Feyerabend al querer introducir en la epistemología su principio anarquista. Posiblemente *todo* tenga cabida en la formación de ese suelo fértil que permitirá al individuo encontrar nuevos vocabularios que le faciliten manejarse en el mundo; sin embargo, éste sustrato ya no puede entenderse como un método para establecer los fundamentos del “conocimiento”.

Por último, Rorty encuentra otro problema en las propuestas de sus antecesores. Si el criterio para ser aceptado en el seno de una comunidad es la aceptación de sus prácticas justificativas, pero el paso de un paradigma otro requiere romper con estas mismas prácticas, propugnar una libertad de acción absoluta resulta complicado en tanto que nunca hubiera llegado a establecerse paradigma de racionalidad alguno. Por eso, antes que de la posible *libertad*, debe

tomarse conciencia del carácter *contingente* de las propias prácticas asumidas por la comunidad. Cuestión que únicamente puede alcanzarse mostrando las diversas etapas de conformidad por las que han pasado diferentes grupos humanos a lo largo de la historia. Una vez que hayamos comprendido cómo fue posible la maduración de nuestro contexto actual y cómo la seguridad de nuestros juicios no difiere de la que otros mostraron, no existe razón alguna para pensar que el lenguaje que sostenemos en la actualidad haya de ser el reflejo definitivo de la racionalidad. Sin embargo, esta forma de acercarse a la realidad no puede seguir siendo considerada “científica” en tanto que no se ciñe a un conjunto estricto de reglas ni sus resultados habrán de ser considerados “objetivos” desde el punto de vista del paradigma imperante. Por eso, en lugar de la ciencia serán las *humanidades* las que queden al cargo de llevar a cabo esta narrativa que dé cuenta del proceso de maduración del contexto actual.

Las humanidades no serán un proyecto metafísico ni un programa de investigación concreto, sino más bien un proyecto *educativo* y *formativo* que persigue el desarrollo completo de las capacidades racionales del individuo y cuya finalidad es la toma de conciencia de las bases sobre las que se asienta la vida humana. Lo que estos estudios ofrecen es una narrativa del proceso de maduración del contexto actual que permite comprender a la persona cómo fue posible que las prácticas y la forma de vida de su comunidad llegaran a configurarse del modo en el que lo hacen. La seguridad con la que en otros momentos y lugares se aceptaron como “objetivos” lenguajes diferentes al propio debería bastar para mostrar el posible carácter contingente de las prácticas lingüísticas actuales. Por último, la recuperación de aquellos elementos utópicos de la tradición que en su momento sirvieron para persuadirnos de la aceptación o el rechazo de unas prácticas concretas es lo que puede servir como elemento de evaluación, entrando a valorar si

aquellos fines prometidos son los que realmente se han cumplido o si actualmente sigue teniendo sentido defenderlos.

Rorty representa así un modelo de racionalidad alternativo a los dos anteriores que se encarna en la figura del “ironista”. Una persona ironista es aquella que, aun cuando sea consciente de la necesidad de hacer uso de determinadas prácticas lingüísticas para comunicarse con los miembros de su comunidad, alberga profundas dudas acerca del carácter definitivo del léxico empleado. Por eso, al entrar en conversación con otras personas no pierde la oportunidad de introducir ejemplos y metáforas que transgreden los límites establecidos, que muestran el carácter contingente del lenguaje empleado y que sugieren la posibilidad de que el léxico empleado hasta el momento no sea el más adecuado para acercarse a una cuestión determinada. Esta forma de vida presenta un carácter absolutamente racional desde el momento en el que las revoluciones científicas consisten en el abandono de unas prácticas justificativas por otras. Por eso, incluso antes que el anarquista epistemológico, se encuentra el ironista, quien mediante la transmisión de sus dudas permite a determinados individuos emprender investigaciones alternativas a la predominante sin que ello les suponga un profundo e irresoluble dilema moral.

En definitiva, lo que el intelectual estadounidense pretende con esto es hacernos dudar de la pertinencia del vocabulario empleado hasta el momento para nuestro estudio. Nociones como la de “conocimiento”, “investigación” y “epistemología” serán sustituidas por otras como “formación”, “conversación” o “hermenéutica”, y la finalidad por la que se ven impulsadas nuestras palabras deja de ser el reflejo de la realidad para convertirse en el contacto y la comunicación interpersonal. Asimismo, una vez reducido todo lenguaje a práctica social, la corrección de nuestros juicios deja de estar justificada por algún tipo de hecho para centrarse exclusivamente en las razones que la comunidad muestra para ello. Se vislumbra así en esta forma de hablar un

modo de vida diferente al científico en el que la persona toma con precaución las prácticas socio-lingüísticas de la comunidad en la que vive a pesar de tener conciencia de la necesidad de hacer uso de ellas en el momento actual. Sin embargo, su propia forma de vida, el modo en el que se relaciona con otras personas o los ejemplos a los que acude en sus conversaciones pueden resultar decisivos para que otros acaben por abandonar sus prácticas lingüísticas en pos de otras nuevas. Así entendidas, las humanidades no pretenden conformarse como un nuevo paradigma de racionalidad, sino que aportan las condiciones necesarias para que la racionalidad florezca una y otra vez.

II

SOBRE EL CONCEPTO “REGLA”

1. Introducción

El concepto “regla” adquiere hoy en día una relevancia tanto social como académica que provoca la necesidad del replanteamiento en sus aplicaciones y el debate en torno a él. En cuanto a la esfera social, podríamos afirmar que, en la actualidad, la convivencia entre personas pertenecientes a diferentes culturas dentro de una misma área geográfica genera, en ocasiones, conflictos entre sus diversas costumbres. Esto se debe habitualmente a que dichas prácticas se rigen por conjuntos de normas que en ocasiones se muestran contradictorios entre sí. Conflictos que incluso se dan dentro de un mismo grupo social, puesto que las reglas que rigen sus actividades adquieren *status* diferentes dependiendo de su procedencia. Existen preceptos escritos que se consideran obra de revelación divina, reglas de protocolo amparadas en la tradición y la costumbre, normas procedentes de una constitución política aceptada mediante plebiscito, ordenanzas que un mandatorio absoluto impone a modo de carta otorgada, etc.

Por todo esto, plantear la posibilidad de armonizar estas reglas o la jerarquía que debe imperar entre ellas, resulta problemático desde el momento en el que parece volverse una cuestión de situación social más que de razonamiento. No prevalecerán los mismos preceptos en un Estado laico que en uno confesional, o no se regirá por el mismo código legislativo un tribunal militar que uno civil.

En cuanto al aspecto académico, me centraré exclusivamente en la materia filosófica conocida como *epistemología*, *teoría del conocimiento* o *teoría de la ciencia*. Dentro de esta corriente, autores como Descartes, Kant o Windelband pensaron que podría resultar posible hallar un conjunto de normas cuyo cumplimiento asegurara la obtención de un conocimiento objetivo. Estas normas permitirían la elaboración de un método eminentemente científico que eliminara cualquier posible error en el planteamiento de hipótesis y teorías. A principios del siglo XX, esta materia se encontró inmersa en un prolífico debate entre inductivistas y deductivistas, donde básicamente se discutía si la recolección de datos particulares antecede a la enunciación de leyes generales o viceversa. El Círculo de Viena sería un defensor acérrimo de la primera de estas metodologías, mientras que Karl R. Popper hará lo propio con la segunda. Sin embargo, aun cuando no dieran con él ni ofrecieran pruebas definitivas al respecto, ambos bandos parecían haber aceptado como un axioma de sus investigaciones la existencia de un conjunto de reglas al que denominar “método científico” y al cual todas las materias que pretendieran obtener resultados serios y objetivos debían ajustarse.

La conocida obra de Thomas S. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, vino a deshacer este equilibrio. Según este autor, el avance de la ciencia se producía a través de rupturas en las que la visión de los propios científicos sobre su campo de estudio variaba radicalmente. No existía un conjunto de normas que abarcara *todos* los procedimientos y técnicas existentes en los paradigmas sucesivos. El debate se fue desplazando así

desde la pertinencia de los diferentes conjuntos de normas hacia la posibilidad de que existiera norma alguna. Si la ciencia variaba constantemente sus metodologías a lo largo de la historia, resultaba imposible pensar que pudiéramos acotar sus márgenes mediante una serie de reglas procedimentales. A pesar de todo, lo cierto es que la obra de Kuhn no fue absolutamente original. Autores como Dilthey o Heidegger, abordaron temas similares con enfoques afines a los de este pensador, poniendo de manifiesto la existencia de campos de estudio previos al científico en los que no podíamos establecer resultados objetivos en el mismo sentido en el que lo hacían las ciencias naturales. Sin embargo, debido a mi interés por centrarme exclusivamente en el debate acaecido durante el siglo XX, dichos autores únicamente aparecerán ocasionalmente como referencias aclaratorias a los orígenes de la discusión.

Pero el problema de la normatividad y el conocimiento no incumbe exclusivamente al estudio de las ciencias naturales. Autores como Windelband defendieron la existencia de reglamentaciones propias de aquellas materias que afrontaran el estudio de los seres humanos y sus acciones en la historia. En concreto, este autor hizo lo posible por otorgar a dichas materias un conjunto de valores universales que nos ayudaran a seleccionar determinados acontecimientos en detrimento de otros, haciendo posible un estudio de la historia cuyos resultados obtuvieran validez universal. A nivel general, aquellas materias que consideraron que el estudio de los seres humanos había de hacerse mediante una perspectiva diferente al de las ciencias naturales, se han agrupado bajo los nombres de *ciencias del espíritu*, *ciencias sociales*, *ciencias blandas*, o simplemente *humanidades*. Estas ciencias tomaban como objeto de estudio el conjunto de las tradiciones, el folklore, la historia o el condicionamiento geográfico, aspectos que las ciencias naturales trataban de evitar por considerarlos producto de una

subjetividad cargada de juicios de valor. La sociología, la historia, la literatura comparada, la etnografía, la historia del arte, la geografía humana o la filosofía moral serían algunos ejemplos de estas materias.

Como resultado de este enfrentamiento se ha derivado en ocasiones una división de la actividad intelectual. Por un lado se encontrarían las ciencias naturales, cuyos métodos arrojaban resultados serios y objetivos que aspiraran a la explicación de los fenómenos naturales mediante leyes generales. Por otro lado, encontraríamos unas humanidades centradas en la *comprensión* de casos particulares cuyo objetivo parecía ser la recreación de vivencias y situaciones humanas concretas. Sin embargo, no ha sido ésta una dicotomía equilibrada. En ocasiones se ha considerado que los estudios humanísticos no podían poseer la relevancia que merecían los científicos. Imposibilitadas para la promulgación de leyes universales y centradas en cuestiones subjetivas, las humanidades únicamente podían poseer un carácter lúdico sin utilidad social alguna. Debido a ello, su estudio únicamente podía ser considerado como un complemento intrascendente en la educación de las personas, un adorno para quienes ya se encontraban instruidos en la ciencia.

En este capítulo me centraré en el concepto de “regla” y el modo en el que ambas posturas lo han puesto en relación con el comportamiento humano. Ésta será una tarea relevante para el presente trabajo en tanto que las materias enfrentadas terminaron por reclamar para sí dicho campo de estudio. Mi objetivo no será tanto aportar una solución al respecto como iluminar algunas de las dicotomías conceptuales que subyacen a la polémica. En mi opinión, a través de esta clarificación lingüística el lector podrá ir alcanzando una comprensión cada vez mayor que le ayude a profundizar en el tema que nos ocupa.

2. Usos cotidianos del término

Comenzaré refiriéndome al modo en el que el *Diccionario de la Real Academia de la Lengua* describe el concepto “regla”. Con ello no pretendo aseverar la verdad absoluta de esta definición, sino hallar un punto de partida que, en principio, podríamos considerar aséptico respecto de las posturas anteriores. Esto servirá para mostrar una apreciable variedad de acepciones que no son tenidas en cuenta en nuestros usos cotidianos del término en cuestión.

Regla

(del lat. *regŭla*).

1. f. Instrumento de madera, metal u otra materia rígida, por lo común de poco grueso y de forma rectangular, que sirve principalmente para trazar líneas rectas, o para medir la distancia entre dos puntos.
2. f. Aquello que ha de cumplirse por estar así convenido por una colectividad.
3. f. Conjunto de preceptos fundamentales que debe observar una orden religiosa.
4. f. Estatuto, constitución o modo de ejecutar algo.
5. f. En las ciencias o artes, precepto, principio o máxima.
6. f. Razón que debe servir de medida y a que se han de ajustar las acciones para que resulten rectas.
7. f. Moderación, templanza, medida, tasa.
8. f. Pauta de la escritura.
9. f. Orden y concierto invariable que guardan las cosas naturales.
10. f. Menstruación de la mujer.
11. f. Fil. Conjunto de operaciones que deben llevarse a cabo para realizar una inferencia o deducción correcta.
12. f. Ling. Formulación teórica generalizada de un procedimiento lingüístico.
Regla de formación del plural
13. f. Mat. Método de hacer una operación.

Aun cuando unas y otras guarden ciertos parentescos e interdependencias, en mi opinión, podríamos clasificar estas acepciones en tres categorías. La primera se referiría a la regla como un *instrumento* de contrastación con otras entidades, relacionándose con ellas en función de su igualdad o diferencia. En este sentido, la regla es un *patrón* que tomamos como medida de otra cosa. Un metro puede ser un buen ejemplo de esto. La segunda categoría englobaría acepciones que hacen referencia a la *conducta* de las personas. Según estas definiciones, en función de las reglas podríamos establecer la corrección e incorrección de las acciones humanas. Los preceptos morales, las reglas de un juego o el método específico para el desarrollo de una investigación aparecen como posibles ejemplos, pues en todos estos casos las reglas adquieren un papel regulador sobre la pertinencia y corrección de las acciones. Por otro lado, sugiero una tercera categoría en la que situar lo referente a las *regularidades* de los procesos naturales. En este sentido, la regla aparece como un mecanismo necesario según el cual determinadas causas producen efectos concretos. La sucesión continua de la noche y el día serviría como un ejemplo de este tipo de regla en la que la acción humana no tiene nada que ver con su consecución.

Sin embargo, resultaba imposible afirmar la independencia absoluta de cada de una de estas parcelas. El hecho de que la regla se considere un instrumento de medida nos hace pensar en un objeto con el cual comparar cualquier otro del cual deseemos conocer su extensión. Sin embargo, al describir la regla como un procedimiento para establecer regularidades en el tiempo, podemos pensar que poseemos aquello con lo cual comparar las diversas ocasiones en las que determinadas acciones son llevadas a cabo. Asimismo, si pretendemos afirmar que una serie de acontecimientos físicos está regida por una regla, eso significa que poseo el instrumento de medida con el cual puedo comparar todos estos acontecimientos entre los cuales encuentro

ciertas similitudes. Por tanto, aun cuando “medida” y “regularidad” parezcan palabras con significados diversos, podemos afirmar que poseen una relación intrínseca que se hace patente a través del concepto de “regla”. Incluso, podríamos afirmar que la comprensión de una de ellas implica la de la otra.

En el presente escrito trataré de centrarme exclusivamente sobre aquellas nociones de “regla” que puedan aparecer en el contexto de las interacciones sociales, concretamente en las que tengan que ver con las que rigen las prácticas lingüísticas y la comunicación humanas. A pesar de ello, soy consciente de la dificultad que esto supone, pues cabe la posibilidad de que estas prácticas lingüísticas se encuentren entrelazadas con algunas otras sin las cuales resulten incomprensibles, haciéndose debatible hasta qué punto nos mantenemos dentro de los márgenes establecidos. En el siguiente apartado, desarrollaré algunas distinciones necesarias para profundizar en la comprensión del tema que nos ocupa.

3. Distinción entre “regla” y “ley”

Mi intención es centrarme exclusivamente en aquellas reglas que rigen y conducen las prácticas humanas. En este contexto, me parece ineludible resaltar una distinción que la concepción elaborada en el apartado anterior parece no llevar a cabo y que podría ser fuente de equívocos lingüísticos. Es más, podría mostrarse determinante en lo que se refiere a la decisión acerca de las materias que deberían acometer su estudio. Me refiero a la distinción entre “regla” y “ley”, así como a las diferentes cualidades que le podemos atribuir tanto a una como a otra.

En primer lugar, posiblemente a causa de su apropiación por las ciencias naturales, es frecuente llevar a cabo esta dicotomía asignando a las leyes el estudio de los fenómenos físicos y las regularidades de carácter causal que

acontecen entre ellos. Sin embargo, si atendemos al origen de este concepto, podemos darnos cuenta de que no siempre ha sido así:

Su significado propio y originario se limita a la ley civil, *lex*, νόμος, una institución humana basada en el libre arbitrio humano. El concepto de ley tiene un segundo significado derivado, trópico y metafórico, en su aplicación a la naturaleza, cuyas formas de actuar, siempre invariables, en parte conocidas *a priori* y en parte observadas empíricamente, denominamos metafóricamente «leyes naturales» (Schopenhauer, 1993, p. 149).

El concepto “ley” fue en su origen utilizado para referir a los diversos modos en los que debían regirse las relaciones humanas dentro de la ciudad. En este sentido, resulta posible imaginar diferentes sociedades que atiendan a conjuntos de leyes alternativos. La idea de una “ley” que refiera exclusivamente a fenómenos físicos resulta secundaria y deudora de esta primera. A pesar de lo cual no podríamos sino admitir la existencia de “leyes sociales” y “leyes naturales” según el objeto al que hicieran referencia. Sin embargo, lo cierto es que el hecho de aplicar el concepto de “ley” exclusivamente a los fenómenos físicos, responde a la intención de eliminar toda referencia a la arbitrariedad o voluntad humanas. De este modo, mientras que las leyes sociales poseerían un carácter convencional fruto del acuerdo o la imposición, las leyes naturales habrían de ser descubiertas mediante la observación y la experimentación de diversos procesos materiales. En este sentido, las primeras se encargarían de regular conductas mediante una serie de mandatos directos e indirectos, mientras que las segundas buscarían llevar a cabo la descripción de una serie de fenómenos independientes de ellas.

Las leyes de la naturaleza son *descriptivas*. Describen regularidades que el hombre cree haber descubierto en el curso de la naturaleza. Son o verdaderas o falsas. [...] Si se describe una discrepancia entre la descripción y el uso efectivo de la naturaleza, es la descripción y no la naturaleza la que tiene que ser rectificada. [...] Las leyes del estado son *prescriptivas*. Establecen reglamentos para la conducta e intercambio humanos. No tienen valor veritativo. Su finalidad es influenciar en la conducta. Cuando los hombres desobedecen las leyes, la autoridad que la respalda trata, por lo pronto, de corregir la conducta de los hombres. En ocasiones, sin embargo, la autoridad cambia las leyes (Wright, 1970, p. 22).

Al poseer una serie de acontecimientos con los que contrastar sus enunciados, las leyes de la naturaleza pueden ser verdaderas o falsas. Si la relación descrita en la proposición se da entre los fenómenos de la naturaleza, la ley es verdadera. Sin embargo, al ser fruto de una convención humana, las leyes sociales no poseen este carácter, pues parecen ser ellas mismas las que regulan el comportamiento posterior de los acontecimientos. Por eso, otra de las principales diferencias que podemos encontrar es que las leyes naturales se *descubren*, mientras que las leyes sociales se *generan* a través de acuerdos o imposiciones. Mientras que las primeras dan cuenta de acontecimientos acaecidos de manera independiente a su enunciación, las segundas pautan las formas de acción que a partir de ese momento se consideraran correctas o incorrectas. Esto, en mi opinión, debería aconsejarnos hacer una distinción más clara entre ambos tipos de leyes con el fin de evitar equívocos. De este modo, sería recomendable considerar como un sinónimo de “ley social” el segundo grupo de acepciones del concepto “regla” que expuse en el apartado anterior. Éste conjunto hacía referencia al establecimiento de una serie de preceptos a partir de los cuales se decidía la pertinencia de una acción. Criterio que, a

diferencia de las leyes naturales, podría sufrir variaciones en función del contexto o el grupo social en el que nos encontremos.

Esta dicotomía entre reglas y leyes servirá además para resaltar una nueva diferenciación respecto de la carga valorativa que supongan sus enunciados. Mientras que una ley habría de ser modificada al no corresponderse con los hechos a los que hiciera referencia, el hecho de que un individuo infringiera una regla no implicaría su eliminación. Desde este punto de vista, a diferencia de las leyes, los enunciados de las reglas entrarían a valorar qué acción o qué personas han de considerarse incluidas dentro de un contexto determinado. Quebrantar las reglas del ajedrez no supone el deber de modificar dichas reglas, sino la necesidad de adaptar la conducta siempre que nuestra intención sea continuar jugando al mismo juego. Del mismo modo, alguien que no fuera capaz de aprender dichas reglas no estaría proponiendo la necesidad de que fueran eliminadas. Por el contrario, sería el individuo quien pasaría a ser considerado como un mal jugador de ajedrez.

Se plantea de este modo un debate filosófico abierto desde Aristóteles y que se resume en la contraposición entre *physis* y *techné* o entre *physis* y *nomos*. En esta nueva dicotomía, el concepto “*physis*” haría referencia al conjunto de leyes que se cumplen dentro del orden de la naturaleza, al tiempo que “*nomos*” sería el nombre bajo el que se englobarían las prácticas humanas establecidas dentro de un arte u oficio y, por extensión, a la suma de las reglas aceptadas por convenio que rigen las interacciones humanas entendidas en un sentido amplio (Muñoz, 2003). En este sentido, las reglas sociales habrían de ser entendidas de manera absolutamente independiente a las leyes naturales, necesitando para su estudio un acercamiento distinto y, posiblemente, una metodología propia. Sin embargo, de lo que pudiera parecer una separación definitiva y radical entre ambos conceptos, surge una nueva dificultad referente a la causa de su generación. Mientras que las leyes poseerían un origen natural y en nada

dependen de la existencia humana para su aparición, las reglas poseerían un carácter artificial en tanto que son producto cultural de una elaboración humana (Pacho, 2005, p. 27). Esta diferenciación podría llevarnos a afirmar que, a diferencia de la realidad invariable de las leyes, las reglas dependen de la sociedad en la que surgen o los intereses que con ellas se pretende satisfacer. El problema de esto es la posibilidad de que la pertinencia de las reglas se encuentre sometida a la más absoluta arbitrariedad, resultando inalcanzable cualquier tipo de acuerdo racional acerca de ellas. En mi opinión, tratar de solventar esta cuestión sería algo que trasladaría el debate a un estrato inferior, pues supondría fijar nuestra atención sobre el motivo por el cual tanto las reglas como las leyes llegan a ser formuladas.

Aun cuando las reglas puedan poseer un origen social o cultural, todavía nos cabe preguntar qué pudo llevar a las comunidades humanas a establecerlas y si es una consecuencia necesaria dado el modo en el que las personas están constituidas por naturaleza. Por otro lado, podría también plantearse la cuestión de si las leyes naturales surgen a partir de un momento específico en el tiempo o si podría haber sido posible una configuración alternativa de los elementos naturales que hubiera dado lugar a leyes diferentes. En mi opinión, de aquí se deriva una nueva dicotomía que nos introduce finalmente en el debate filosófico actual.

4. Distinción entre “causa” y “razón”

Buscando un límite que nos sirviera para establecer definitivamente la separación o identificación entre leyes y reglas, se ha tratado de averiguar si esta diferencia existía en los motivos que provocan su consecución. Esto ha llevado finalmente la discusión hacia otros dos conceptos: “causa” y “razón”, binomio que parece mostrarse como un criterio suficiente para establecer un límite entre las dos corrientes de pensamiento anteriormente aludidas y que podríamos denominar como “naturalismo” y “humanismo”.

4.1. Naturalismo y humanismo

El concepto “naturalismo” nacerá en el siglo XVIII para referirse a un modo de proceder en determinados estudios basado en la experimentación sustentada en principios empíricos. Los naturalistas defenderán la idea de que el ser humano se encuentra integrado en la naturaleza y, en última instancia, es parte de ella. Por este motivo, la explicación de sus acciones tiene el mismo carácter que la de los hechos de la naturaleza, y en ambos casos están provocados por *causas*. Sin embargo, no habría que confundir el concepto “naturalista” con el de “natural” en tanto que los niveles de explicación a los que aluden difieren notablemente. Para Husserl, una explicación natural haría referencia a un modo de explicar la realidad que empezaría y acabaría con la experiencia basándose exclusivamente en la experiencia sensorial directa (Husserl, 1949, §1). Por el contrario, una explicación naturalista transgrede lo que podríamos considerar la postura ingenua de la anterior, desmintiendo sus creencias y estableciendo la verdad de otras más profundas. Principalmente desde la Ilustración comenzó a identificarse el modo naturalista de proceder con el de la ciencia natural, encontrando en ella el modelo de racionalidad que nos permitiría emanciparnos de falsas creencias y prejuicios injustificados al encontrar las verdaderas causas de los fenómenos naturales y sociales. Demócrito y Leucipo podrían considerarse los precursores de esta concepción del naturalismo en tanto presuponían la existencia de átomos imperceptibles que configuraban la realidad aun cuando nuestros sentidos no fueran capaces de percibirlos. Por eso, deberíamos ser conscientes de que el lenguaje que habitualmente usamos para referirnos a las propiedades de los objetos no son más que convenciones que no referirían a la realidad de las cosas (Rodríguez Donis, 1989, pp. 129-130). En este sentido, podríamos hablar de “lenguajes naturales” y “lenguajes naturalistas”, siendo aquéllos los que acostumbramos a usar en nuestra vida cotidiana sin poner en duda la autenticidad de los

significados que sus conceptos contienen, mientras los segundos estarían destinados a hacer referencia a estratos más profundos de la realidad de un modo especializado. Curiosamente, de aquí parecer derivarse la idea de que son los lenguajes artificiales, creados por los seres humanos con finalidades específicas, los más apropiados para referirse a los fenómenos naturales. Esta conclusión resulta interesante por cuanto suelen tener de opuestos los conceptos “natural” y “artificial”, aduciendo que el primero indica que las causas para la aparición de un objeto o un fenómeno no han sido de origen humano. Un telescopio sería un instrumento artificial que nos permite observar con mayor precisión objetos naturales en el mismo sentido en el que decíamos que los lenguajes artificiales nos permiten una mejor aproximación a la realidad que los lenguajes naturales. Por otro lado, el concepto “natural” es también utilizado para referirse a determinadas consecuencias que se derivan necesariamente de las características de una idea, un objeto o un contexto. Las consecuencias de una teoría, una historia o una situación pueden ser absolutamente naturales dadas las premisas o las concepciones de las que parte sin que por ello respondan a ningún tipo de realidad física.

En resumen, una explicación naturalista aspiraría a no estar mediada por ningún tipo de prejuicio, centrando su atención exclusivamente en el modo en el que las cosas *realmente* son. Por contra, una explicación natural extraería las consecuencias necesarias de un fenómeno o una situación partiendo de las características que se le suponen sin necesidad de ponerlas en duda. Para lo que en este trabajo nos interesa, las ciencias naturales tratarían de asumir una visión “naturalista” deshaciéndose de los presupuestos “naturales” que por nuestra condición tendemos a asumir. Gracias a la astronomía de Galileo pudimos deshacernos de la creencia profundamente arraigada de que el Sol giraba alrededor de la Tierra. Sin embargo, los defensores de la teoría heliocéntrica en numerosas ocasiones advierten que,

dada la manera en la que las personas del siglo XIII podían hacer observaciones directas del Sol y su posición terrestre, es natural que pudieran pensar que era el globo terráqueo el que permanecía estático.

Sin embargo, a partir de este punto vuelven a surgir las contradicciones. La primera es que debido al carácter naturalista de la ciencia natural, ésta aspiraría a un modelo de explicación de la realidad que nos alejara cada vez más de nuestro estado natural por suponerlo fuente de engaños y prejuicios. Al igual que hacía mención al telescopio como un elemento que amplía y modifica nuestra percepción natural de la realidad, los estudios de carácter naturalista aspirarían a elevarnos por encima de nuestras capacidades y estados naturales para llevar a cabo una descripción *objetiva* de la realidad. Por otro lado, el segundo de estos problemas es que resulta indiscutible que determinadas concepciones que han sido consideradas naturales fueron frecuentemente asumidas por teorías científicas que pretendían ir más allá de las apariencias, por lo que es posible que esta contraposición entre “natural” y “naturalista” únicamente pueda entenderse atendiendo al periodo histórico en el que se utiliza (Pacho, 2005, p. 33).

Pese a ello, desde la segunda mitad del siglo XIX el concepto “naturalismo” en filosofía comenzó a hacer referencia a la pretensión de trasladar los métodos empírico-experimentales de la ciencia natural a determinados campos de la filosofía (Quine, 1969). Se ha hablado del naturalismo de Hume para referirse a este movimiento que encuentra su máximo exponente en el positivismo de Comte. En ambos casos se tratará de reducir el significado de los conceptos empleados en el estudio científico a objetos o fenómenos materiales. Por eso responderán a lo que Strawson llamó un naturalismo estricto o reduccionista (Strawson, 1985). Este tipo de naturalismo es el que acogerá el positivismo lógico del Círculo de Viena y su intención de reducir cualquier proposición con aspiraciones científicas a lo que

denominaron “lenguaje fisicalista” (Carnap, 1965c). En este sentido, todo el comportamiento humano, en última instancia, podría ser explicado desde el campo científico de la física.

Actualmente, podríamos decir que los naturalistas únicamente sostienen una relación de *continuidad* entre el ser humano y la naturaleza, y aun cuando todavía se mantenga la idea de que sólo el estudio de las leyes físicas puede ayudarnos a explicar el comportamiento humano, existen corrientes que postulan la posibilidad de poder establecer diversos grados de complejidad en esta explicación dependiendo del nivel de lo real en el que nos encontremos (físico, biológico, social, mental, etc.) (Dennett, 1989, p. 213). Sin embargo, lo que todos ellos parecen admitir es que, de alguna forma, todas las prácticas del ser humano (incluido el conocer) se encuentran enraizadas en algún aspecto de su naturaleza y, en última instancia, no son sino una manifestación de ella. Por este motivo, cualquier explicación del comportamiento humano ha de referir a entidades que sean compatibles con las postulaciones científicas. Esto les lleva a afirmar que, al no existir ninguna entidad natural que se corresponda con los juicios de valor, no habría cabida en el mundo para ningún tipo de aspecto normativo. “Por más que recorramos todos los hechos no encontramos valores” (Vega, 2008, p. 15). En esta corriente podríamos incluir a pensadores tan diversos como Séneca, Baruch Spinoza, David Hume, Auguste Comte, John Stuart Mill, los integrantes del Círculo de Viena, Richard Dawkins, Daniel C. Dennett, Noam Chomsky o Edward O. Wilson.

Por otro lado, la postura que podríamos denominar “humanista”, defiende una clara distinción entre *causas* y *razones*, ubicando a las segundas como el motivo de las acciones humanas y originado así la aparición de una nueva dicotomía entre *acciones* y *fenómenos*. En este sentido, una *acción* se encontraría orientada hacia una finalidad específica mediante unas *intenciones* concretas, mientras que los *fenómenos* quedarían restringidos a un esquema causal carente de

todo rasgo teleológico. Como puede apreciarse, esta definición del término “humanista” nada tiene que ver con el de “humanitario”, el cual definiría una actitud propia de quienes tienden a realizar acciones cuyo fin está encaminado a la ayuda y protección de sectores sociales desfavorecidos o a la defensa de una concepción igualitaria del género humano. Aun cuando hayan sido utilizados argumentos humanistas para justificar posturas humanitarias, esto no implica que siempre haya sido así o que de los primeros se deriven necesariamente las segundas. De hecho, al igual que la concepción naturalista ha servido para desvelar presupuestos naturales desacertados, autores que podrían incluirse dentro de la tradición humanista han arremetido contra presupuestos humanitarios concretos o principios que aparentaban resultar humanitarios.

Desde el punto de vista que aquí me interesa, mantener una concepción humanista del ser humano implica defender la posibilidad de que nuestras acciones estén motivadas por entidades diferentes a *causas* reductibles a elementos físicos cuyo estudio no puede ser abordado desde una perspectiva estrictamente científica. En primer lugar porque además de sus elementos físicos constitutivos poseerían un *contenido* que ha venido a denominarse bajo el nombre de "contenido semántico", "contenido intencional", "objeto" o "proposición" (González Castán, 1995, p. 121), el cual distinguiría unos estados intencionales de otros y orientaría las acciones de una manera específica. En segundo lugar, porque debido a estas mismas características, un estudio de la actividad humana exclusivamente restringida a los fenómenos físicos nunca podría hallar los *verdaderos* motivos por los que una acción es llevada a cabo. Puedo sacar mi brazo por la ventana y extender la mano para comprobar si llueve, pero puedo llevar a cabo la misma acción porque disfruto sintiendo las gotas de agua sobre mi mano. Sin embargo, esto ha llevado a la necesidad de establecer nuevas distinciones conceptuales desde el momento en el que dichos contenidos han requerido ser localizados para su estudio, pues al carecer de

propiedades físicas aparentemente eliminamos la posibilidad de referirnos a ellos mediante algún tipo de referencia sensorial. Con este objetivo se ha pretendido afirmar que, aun cuando dichos elementos no cuenten con condiciones físicas, debían poseer una duración temporal que nos permitiría considerarlos “materiales” (Rorty, 2001, p. 28).

Lo interesante de esto es que debido a las aportaciones humanistas surgen dudas acerca de la posibilidad de considerar los resultados de las investigaciones científicas como la totalidad del conocimiento posible (Habermas, 1989, p. 148). Una investigación acerca de las *razones* de los sujetos en relación con su comportamiento efectivo descubriría las *intenciones* que las anteceden en función de las cuales éstas pueden ser explicadas. Sin embargo, también es cierto que de esta concepción se derivan numerosos problemas. Al concebir cualquier tipo de investigación como una actividad humana, resulta difícil pensar en la posibilidad de realizar una investigación que desvele las razones que la motivaron sin que ella a su vez se vea orientada por razones ocultas. Por otro lado, al no atender a los mismos objetos ni poseer la misma finalidad, son múltiples los posibles métodos que se han propuesto para estas materias. Debido a ello, los resultados que podrían considerarse satisfactorios para la ciencia natural no tienen por qué serlo en estas materias, estableciéndose dentro de ellas sus propios criterios de objetividad y verdad. Mientras que las ciencias naturales proporcionarían herramientas para construir proposiciones predictivas cuyo valor de verdad dependería de que el fenómeno al que hicieran referencia se diera o no en el futuro, las proposiciones por las que podrían explicarse las acciones humanas, aun cuando fueran dependientes de hechos y actos futuros, tomarían su valor de verdad de los fenómenos intencionales actuales del sujeto (Anscombe, 1991, p. 45). Si una persona no lleva a cabo lo que dijo en un principio que haría no puede aseverarse que su proposición fuera falsa, pues al utilizar aquella proposición puede haber tenido la intención

de engañar a otras personas o simplemente mentir. Del mismo modo, podría afirmarse que cuando Cristóbal Colón desembarcó en tierras americanas era falso que se encontrara en el lugar que él había esperado, sin embargo, esto no obliga a decir que su intención fuera a su vez falsa o equivocada. Erróneos pudieron ser los cálculos efectuados, los mapas consultados o los rumbos trazados, pero sus intenciones de llegar al continente asiático bajo ningún concepto pueden ser entendidas como falsas.

En la actualidad, el problema de emprender una investigación previa a cualquier tipo de interés ha llevado a replantearse la posibilidad de que las materias humanistas aporten “conocimiento” en algún sentido. En su lugar se ha preferido optar por una idea de “comprensión” según la cual el objetivo de estos estudios es el de recrear determinadas vivencias que dieron lugar a acciones concretas (Dilthey, 1944, pp. 38-43) o recuperar elementos pasados y su relación con el momento presente que nos ayuden a tomar conciencia de nuestra situación actual (Gadamer, 1984, p. 599). Asimismo, es relativamente común hoy en día haber aceptado la idea de que estos trabajos no pueden llevarse a cabo atendiendo exclusivamente a las personas de una forma aislada, sino que han de centrarse sobre todo el conjunto de prácticas e instituciones sociales regladas que configuran el contexto de la vida en humana en general y los cambios que sufren a través de la historia (Villarme, 2005, p. 7). Dentro de esta corriente humanista podríamos ubicar a Platón, Johan G. Droysen, Wilhelm Dilthey, Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger, Jean Paul Sartre, Hilary Putnam, Hans-Georg Gadamer, y según la lectura que de ellos se hará en este trabajo, el segundo Wittgenstein, Thomas S. Kuhn, Paul K. Feyerabend y Richard Rorty.

A pesar de todo, bajo mi punto de vista, de esta confrontación entre naturalistas y humanistas puede extraerse una serie de conclusiones que nos puede llevar a acercarlos antes que a distanciarlos. Si aceptamos que la

investigación científica puede ser entendida como una actividad humana, posiblemente se halle orientada por algún tipo de interés que la impulsa en la búsqueda de resultados concretos. Sin duda alguna, el estudio de las propiedades del litio sería muy distinto si no existieran las baterías de los teléfonos móviles y los ordenadores portátiles en el mismo sentido en el que los estudios de filosofía poseerían un *status* social distinto al actual si de ellos se derivara el consumo de aparatos electrónicos específicos. En este sentido, una búsqueda de las razones que nos hagan comprender el por qué de una investigación concreta en nada invalida los resultados materiales que pudiera aportarnos un enfoque científico. Por otro lado, si la barrera entre “natural” y “naturalismo” es algo que ha variado con el tiempo, nunca podremos entender en qué sentido estamos empleando el término si previamente no lo relacionamos con el contexto histórico en el que pudiera aparecer y las concepciones y prejuicios que las formulaciones lingüísticas del momento sostenían. Por eso, ha de entenderse que “naturalista” no es antónimo de “humanista”, y que únicamente podremos aspirar a considerar que el adjetivo “naturalista” es correctamente empleado asumiendo previamente un punto de vista concreto desde el cual juzgarlo. Punto de vista que, a su vez, podría ser calificado como “natural” por una postura alternativa no necesariamente alejada en el tiempo.

Atendiendo a lo expuesto hasta el momento podríamos llegar a la conclusión de que el hecho de que la visión humanista no pueda ser reducida a la naturalista ni viceversa no implica su incompatibilidad. Es decir, aspirar a una comprensión de las vivencias y los intereses de las personas implicadas en determinadas actividades humanas no implica negar la posibilidad de una investigación fáctica de los acontecimientos acaecidos. De hecho, resulta posible pensar que ambas posturas únicamente puedan ser sostenidas en una relación mutua y constante.

4.2. La polémica entre naturalistas y humanistas

A pesar de las conclusiones del apartado anterior, lo cierto es que los defensores de ambas posturas han mantenido un enfrentamiento constante a lo largo de lo que podría considerarse toda la tradición filosófica occidental. En esta apartado no pretendo realizar un recorrido exhaustivo por toda la polémica, pues sería una tarea inabarcable. Por este motivo, no me retrotraeré a las concepciones de Leucipo y Demócrito, sino que me conformaré con situar el principio del debate en el *Fedón* de Platón. En esta obra, Sócrates afirma que el verdadero origen de sus actos no puede comprenderse atendiendo exclusivamente a los componentes físicos de su cuerpo y las interacciones que éstos llevan a cabo con el mundo que los rodea. Por el contrario habría que atender a las creencias acerca de lo que él mismo mantiene sobre lo que es justo o no hacer.

Me pareció que [...] al intentar exponer las causas de lo que hago, dijera que ahora estoy aquí sentado por esto, porque mi cuerpo está formado por huesos y tendones, y que mis huesos son sólidos y tienen articulaciones que los separan unos de otros, y los tendones son capaces de contraerse y distenderse, y envuelven los huesos juntos con las carnes y la piel que los rodea. Así que al balancearse los huesos en sus propias coyunturas, los nervios al relajarse y tensarse a su modo hace que yo sea ahora capaz de flexionar mis piernas, y ésta es la razón por la que estoy aquí sentado con las piernas dobladas. Y a la vez, respecto de que yo dialogue con vosotros diría otras causas por el estilo, aduciendo sonidos, soplos, voces y otras mil cosas semejantes, descuidando nombrar las causas de verdad: que, una vez que a los atenienses les pareció mejor condenarme a muerte, por eso también a mí me ha parecido mejor estar aquí sentado, y más justo aguar y soportar la pena que me imponen (Platón, 98c - 99d).

Según este fragmento, Platón parece estar diciéndonos que tanto las explicaciones naturales como la naturalistas únicamente podrían atender a un nivel superficial que explicitaría las condiciones físicas necesarias para que las creencias de Sócrates pudieran llegar a producir una acción, pero lo que no podrían llegar a conocer es el *contenido* de estas creencias que las diferencia entre sí y provoca en última instancia un comportamiento concreto (González Castán, 1995, p. 121). Lo interesante es que estos contenidos poseen un carácter normativo, funcionan a modo de reglas que pautan cursos de acción en detrimento de algunos otros según una finalidad determinada. O lo que es lo mismo, “Una razón puede ser, según esto, una *creencia* con un contenido *valorativo*, una creencia sobre el valor de un determinado modo de actuar a la luz de determinados *criterios* de valoración” (Moya, 2009, p. 19). Atendiendo a lo que considera “justo”, Sócrates antepone la acción de quedarse y sufrir la pena impuesta a la de huir a Megara o Beocia. Esto será algo que convendrá recordar cuando hable de Hume un poco más abajo.

Lo que esta concepción dualista permite a Platón es establecer la posibilidad de que los contenidos del alma, en función de los cuales se produce el comportamiento humano, no estén sujetos a corrupción en el mismo sentido en el que lo está nuestro cuerpo físico. De hecho, la parte racional del alma resulta ser un ente inmortal que alberga en su interior todo el conocimiento procedente del mundo de las ideas. Debido a ello, la mejor de las vidas posibles debe centrarse en el cultivo de la razón en tanto que ésta es la parte del alma que puede dirigir nuestras vidas de un modo racional, optando por uno u otro de los posibles cursos de acción y valorando positivamente aquel que consideremos más adecuado. De ahí que el estudio de la conducta humana, aun cuando se desvincule de los hechos físicos del mundo para atender a nuestras capacidades valorativas sobre lo que es justo o no hacer, no deje de ser una cuestión racional. De hecho, uno y otro aspecto resultan inteligibles de manera independiente.

Sin embargo, Aristóteles no compartirá la opinión de Platón según la cual los motivos de nuestros actos son los contenidos valorativos de nuestras creencias.² Para el estagirita las acciones humanas estarían regidas por deseos causados por estados psicológicos que, a su vez, estarían provocados por determinados objetos o metas específicas. En este sentido, la causa de nuestros actos puede ser tanto aquello que deseamos tener como la nota a la que aspiramos en un examen. Son ahora estas causas las que nos mueven a actuar, quedando relegada nuestra razón a la capacidad de establecer los medios necesarios para la obtención de un determinado fin. Bajo mi punto de vista, si Aristóteles hubiera concluido aquí su argumentación, no habría tenido más remedio que afirmar lo que posteriormente terminará por concluir Hume: que la razón es la esclava de las pasiones. Si son nuestros deseos los que nos mueven a actuar sin que sobre ellos tenga poder alguno la razón, ésta únicamente puede servir para satisfacer las necesidades de aquéllos. Pero la concepción naturalista de Aristóteles va más allá de todo eso, pues en su opinión los fines que habitualmente deseamos únicamente lo son como medios para otros fines. El problema es que si esta cadena fuera infinita nada nos impulsaría actuar en una dirección determinada. Por eso necesitamos un fin último que actúe de causa de todos nuestros actos. Este fin será la felicidad. Lo cual no significa que estemos destinados a alcanzarla. Esto únicamente será posible mediante la adopción de determinados hábitos que por la fuerza de la costumbre vayan modelando nuestro carácter. Es decir, aun cuando las personas sean seres que mantienen una relación de continuidad con la naturaleza, el estudio de sus acciones no se realiza atendiendo exclusivamente a su naturaleza intrínseca, sino a la mejor forma posible de alcanzar la tan

² Al respecto hay que decir que actualmente existe un nutrido grupo de estudios que tratan de situar a Aristóteles como continuador del pensamiento de Platón antes que como su oponente. Una excelente presentación de esta postura puede encontrarse en MacIntyre. *Justicia y racionalidad: conceptos y contextos*. Ediciones Internacionales Universitarias. 2001.

deseada felicidad. Como trataré de mostrar más adelante, ésta es una idea que con el positivismo de Comte desaparecerá por completo. La posibilidad de un orden superior o alternativo al pautado por las leyes de la naturaleza que deba regir la vida humana es algo que dejará de tener sentido para el precursor de la corriente positivista.

Desde una perspectiva aristotélica, al encontrarnos los seres humanos inclinados a actuar en pos de la felicidad, lo que debemos hacer es establecer los medios correctos para su consecución. Sin embargo, ésta no es una tarea que pueda realizarse atendiendo al mismo esquema causal al que antes nos referíamos. Para Aristóteles todas las acciones humanas tienden a un fin, pero como hemos dicho estos fines únicamente se entienden en función de un fin último, por eso determinadas acciones se encuentran subordinadas a otras. De igual modo, las prácticas de determinados grupos humanos se hallan en relación de dependencia unas con otras, pudiendo establecerse entre ellas una jerarquía concreta. La elaboración de tinta únicamente se entiende en relación con la elaboración de mecanismos de impresión que, a su vez, son utilizados para elaborar mensajes que permiten la comunicación humana. Lo interesante de esta idea es que la ciencia que estudia estas relaciones y el modo en el que han de ordenarse es la ciencia política. Una vez más, el estudio de las acciones y las costumbres humanas no se reduce a los elementos físicos de la naturaleza a pesar de encontrarse fuertemente influidos por ella.

Lo que a mi entender se desprende de esta idea es que, aun cuando Platón y Aristóteles sostengan concepciones diferentes del ser humano y el tipo de motivaciones que encuentra para sus actos, lo cierto es que existe un campo de estudio, independiente del de las leyes naturales, cuya finalidad consiste en averiguar el mejor modo de vida posible, estableciendo una serie de reglas de comportamiento que la persona puede incluir entre sus prácticas cotidianas. De hecho, asumir estas normas de comportamiento implica llevar a cabo un

desarrollo *racional* de la propia vida. De ahí que ni para Platón ni para Aristóteles nuestras capacidades racionales se identifiquen exclusivamente con el estudio de las leyes de la naturaleza, existiendo la posibilidad de una discusión racional tanto acerca de la *physis* como del *nomos*.

Posiblemente, el pensador al que se ha pretendido adjudicar la ruptura definitiva con esta tradición ha sido Descartes. Esta interpretación se ha tratado de justificar aduciendo que, según el pensador francés, estudiar las palabras de Platón y Aristóteles no era aprender filosofía sino historia (Turró, 1985, p. 177). Sin embargo, en mi opinión, la maniobra de este autor va más allá de todo esto. Lo que Descartes viene a decir es que no basta con aprender de memoria los razonamientos y los conceptos de aquellos pensadores griegos, sino que hemos de reflexionar sobre ellos, formarnos un juicio al respecto y aprender a utilizarlos en los momentos oportunos o en las situaciones precisas:

Nunca, por ejemplo, llegaremos a ser matemáticos por mucho que nuestra memoria esté en posesión de todas las demostraciones hechas por otros, si nuestro espíritu no es capaz de resolver toda clase de problemas; no llegaremos a ser filósofos por mucho que hayamos leído todos los razonamientos de Platón y de Aristóteles, sin ser capaces de formular un juicio sólido sobre lo que se nos propone. De esta manera, en efecto, parecería que hemos aprendido, no ciencias, sino historias (Descartes, 1981, p. 42).

Es decir, lo importante es aprender a *usar* el lenguaje de Platón y Aristóteles cuando sea preciso y el problema en cuestión lo solicite para ser solucionado. Bajo este punto de vista, resulta absurdo pensar que *todos* los problemas posibles han de poder ser solucionados mediante un lenguaje aristotélico. Por eso, para Descartes estudiar la obra de estos autores puede ser requisito para convertirse en filósofo, pero esto únicamente es posible yendo más allá del simple aprendizaje teórico o memorístico de sus palabras. De ahí

que la finalidad de toda adquisición de conocimientos para Descartes sea la vida práctica. No olvidemos que en el *Discurso del método* decidirá adoptar una moral provisional que le permita dedicarse plenamente a sus estudios teóricos. Sin embargo, esta necesidad de hallar certezas teóricas sólo se entiende desde su intención de descubrir el modo de dirigirse correctamente en la vida práctica.

Al igual que Platón nos habla de su frustración tras haber estudiado sobre todo las ciencias físicas, Descartes hace lo propio con las letras en general y el plan de estudios en el que había sido instruido debido a que no le habían producido más que dudas. De ahí que sus intereses se volcaran hacia las matemáticas y las ciencias que dependían de éstas, pues en ellas verá el modelo de certeza y evidencia al que todas las materias deberían equipararse. En su opinión, un conocimiento objetivo no puede asentarse sobre las mismas bases de la filosofía tradicional, pues en ella se discute de absolutamente todas las cosas sin llegar a acuerdo alguno. Por eso, una ciencia que aspire a un conocimiento en constante progreso ha de estar basada en fundamentos firmes como son los de las matemáticas. Aun cuando Descartes parezca proponer un dualismo similar al platónico en el cual existieran la sustancia pensante y la sustancia extensa de manera independiente entre sí y siendo afectadas por diferentes causas cada una, la explicación de las acciones y movimientos de ambas ha de llevarse a cabo de acuerdo con un único modelo: el matemático. Las reglas del método correcto de proceder en filosofía han de ajustarse a este ideal, pues únicamente siguiendo estos pasos podremos llegar a conclusiones ciertas y definitivas. Tanto las acciones humanas como los fenómenos naturales han de poder ser explicados atendiendo a este esquema y, en última instancia, reduciéndolo a él.

Sin embargo, aún podríamos encontrar un nexo de unión con aquellos filósofos griegos. Para Descartes, la obtención del conocimiento y su aplicación práctica a través de la técnica y los ingenios mecánicos no tiene

como único fin la obtención de la verdad. Esta acumulación de conocimientos teóricos únicamente resulta deseable si con ello conseguimos una predisposición especial de nuestro espíritu. Lo que se pretende con todo esto es la posibilidad de que la vida humana no se vea absorbida por el trabajo, pudiéndola dedicar en parte al cultivo de uno mismo y al conocimiento de la propia vida (Turró, 1985, p. 349). Por eso, para Descartes, saber explicar las acciones humanas y los fenómenos del mundo físico ha de ser entendido como el paso previo a una reflexión de carácter moral en la que podamos dar cuenta de nuestras acciones y nuestros usos vitales comunes. De hecho, él mismo admite la necesidad de mantener en suspenso en un primer momento todo juicio de valor acerca de las costumbres de la época. Esta *ἐποχή* ha de entenderse como un paso previo para la dirección correcta de la propia vida. Una vez poseamos el método y las reglas que han de regir nuestro espíritu, estaremos en las condiciones apropiadas para realizar juicios acertados acerca de la vida en general y las costumbres que la rigen. Posiblemente, ésta sea la razón por la que, a pesar de su posible naturalismo y su pasión por las matemáticas y la lógica, el positivismo lógico no lo llegará a considerar como uno de sus predecesores, eligiendo sin embargo a David Hume como precursor de sus ideas.

Pensadores como LaMettrie en Francia o Hume en Escocia mantendrán posiciones naturalistas más extremas que Descartes. Piensan que los seres humanos no son más que los elementos físicos de los que están compuestos y las interacciones causales que generan entre sí. A diferencia de Platón, para Hume “una creencia, por sí misma, es causalmente inerte en la generación de la acción, de modo que una razón, si ha de poder explicar una acción, ha de incluir necesariamente un deseo (o una actitud análoga al deseo) independiente de la creencia en cuestión” (Moya, 2009, p. 20). La causa de una acción no puede estar contenida en una creencia específica, sino que ha de entenderse

como algo independiente de ésta. En un sentido similar al aristotélico, para Hume lo que provoca las acciones humanas son las pasiones que estos sienten producidas por los objetos de su deseo, las cuales no son cuestiones racionales en el sentido en el que lo son las creencias. Nuestras pasiones dependen de nuestra naturaleza, de cómo está constituido físicamente nuestro cuerpo. Por eso, en la *Investigación sobre la moral*, podemos leer que la intención de Hume es “rechazar todo sistema de ética, por muy sutil e ingenioso que sea, que no se funde en los hechos y en la observación” (Hume, 2003, p. 35). El método científico experimental es el único adecuado tanto para la explicación de los fenómenos naturales como de las acciones humanas. Asimismo, LaMettrie escribió que “el cuerpo humano es una máquina que monta ella misma sus resortes [...] Pensamos e incluso, no somos honestos, en la medida en que somos alegres o valientes, todo depende en la manera en que esté montada la máquina” (LaMettrie, 2000, p. 56). El cuerpo humano está sometido a las mismas relaciones causales que se dan en cualquier otro ámbito del mundo físico, incluso nuestro lenguaje se encuentra mediado por estas interacciones. Tratar de explicar una acción humana basándonos en sus fundamentos racionales sigue un esquema similar al de cualquier explicación causal de los fenómenos físicos: dado un número determinado de condiciones esperamos que acontezca un fenómeno concreto. Sin embargo, a diferencia de lo que ocurría en la concepción humanista de Platón, las causas y los efectos son lógicos y conceptualmente diferentes. Mientras que para el filósofo griego el acto de quedarse a esperar su condena era inseparable de su creencia en la justicia de Atenas, para Hume nuestras creencias son lógicamente independientes de nuestros actos, los cuales dependen en última instancia de nuestras pasiones. De ahí que la razón sea esclava de las pasiones.

De esta concepción se derivarán consecuencias lingüísticas relevantes. Debido a que únicamente aquellos estudios basados en la observación empírica

resultan válidos, sólo los conceptos que hagan referencia a fenómenos físicos concretos tendrán algún significado. Es decir, sólo podremos dar por válidas las propuestas que refieran directamente a hechos del mundo. O lo que es lo mismo, únicamente poseerán significado aquellas palabras que contengan en su origen una *impresión* de la realidad sobre nuestros sentidos. Conceptos como “atributo”, “sustancia” o “Dios” carecerían de significado en tanto no son expresiones que a su base contengan una experiencia sensorial. Todas ellas no son sino expresiones metafísicas que podemos arrojar al fuego sin perjuicio alguno para nuestras vidas. Para el escocés, debemos olvidarnos de encontrar preguntas para determinadas cuestiones porque nuestra razón no puede ir más allá de sus límites naturales, los cuales vienen impuestos por cómo las cosas son en el mundo (Mounce, 1999, p. 49). Como veremos un poco más adelante, esta idea será la que haga a los integrantes del Círculo de Viena considerarlo como uno de sus predecesores. La reducción de todos los conceptos posibles al conjunto que comprende exclusivamente los que dependen de fenómenos físicos observables será una de las piezas clave para la concepción lingüística del positivismo lógico.

Pero es sin duda con el positivismo de Auguste Comte con el que las ideas de la unificación del método y la reducción lingüística a fenómenos observables alcanzan su máxima expresión. Este pensador propondrá como “regla fundamental que toda proposición que no es estrictamente reducible al simple enunciado de un hecho particular o general, no puede tener ningún sentido real o inteligible” (Comte, 1982, p. 54). Por eso, todos aquellos juicios que aspiren a convertirse en verdad deben poder ser sometidos a tal reducción. Y como, bajo su punto de vista, esto únicamente resulta posible con los emitidos a través de los métodos de la ciencia natural, absolutamente todos nuestros estudios deben ceñirse a estas normas.

La revolución fundamental que caracteriza la virilidad de nuestra inteligencia consiste [en] la simple averiguación de las leyes, o sea, de las relaciones constantes que existen entre los fenómenos observados. Trátese de los menores o de los más sublimes efectos del choque y del peso, lo mismo que del pensamiento y de la moralidad, nosotros no podemos conocer verdaderamente más que las diversas relaciones mutuas propias de su cumplimiento, sin penetrar nunca en el misterio de su producción (Comte, 1982, p. 54).

Se profundiza así en una explicación de la naturaleza absolutamente mecanicista que acarrea una elevada carga determinista. Tanto es así que para Comte puede explicarse la historia de la humanidad atendiendo a un esquema evolutivo en el que el estado positivo supone la culminación de un proceso histórico en el que los seres humanos han conseguido librarse de las apariencias y los comportamientos irracionales. El estudio de las leyes físicas es el único válido para dar explicación de la conducta. Asimismo, la vida humana ha de organizarse del mismo modo en el que lo hacen las diferentes ciencias, las cuales tienden a unirse en la articulación de un sistema de conocimiento al completo. Es así como deben actuar los sistemas políticos haciendo “resaltar espontáneamente la uniformidad fundamental de la vida humana colectiva” (Comte, 1981, p. 128). En mi opinión, sólo desde este punto de vista se entiende la acusación de Husserl cuando afirma que “el positivismo decapita, por así decirlo, la filosofía.” (Husserl, 1991, p. 9). Con el positivismo se pierde definitivamente la posibilidad de reflexionar de manera racional acerca de la propia vida y las normas morales que han de regirla. El ideal que hasta el momento guiaba la reflexión filosófica, cuyo único motivo para la obtención de conocimientos era la posibilidad de comenzar una reflexión moral, desaparece. Queda pues el conocimiento de la naturaleza como fin en sí mismo en tanto que únicamente su estudio tiene sentido. El proyecto naturalista se desliga de

toda cuestión moral, acusando de irracional a cualquier referencia explícita a cuestiones de valor o normas éticas.

Los estudios del Premio Nobel de medicina Iván Petrovich Pávlov serán un reflejo de este espíritu positivista. Su aplicación de la metodología experimental para dar cuenta del comportamiento de los seres vivos en general podría considerarse ejemplar. El estudio que llevó a cabo de la estimulación de las glándulas salivares de los perros ante la presencia de alimento fue el precursor de lo que vino a denominarse “condicionamiento” y al que hoy se le ha sumado el adjetivo de “clásico”. Pávlov pretendía haber demostrado que los resultados obtenidos mediante la aplicación del método científico experimental sobre evidencia estrictamente empírica permitirían librarnos de todas las opiniones subjetivas que por aquel momento se encontraban enredadas en controversias que no conducían a ninguna parte. Se establecía así una clara diferencia entre lo objetivo y lo subjetivo o entre lo científico y lo que no era más que absurda metafísica (Miller, 1998, p. 255). Sin embargo, otra consecuencia importante de estos estudios era que las relaciones entre estímulos y respuestas no eran en absoluto originales sino aprendidas. En este sentido, podríamos afirmar que Pávlov mantuvo una concepción similar a la aristotélica pero diferente de la comteana, según la cual nuestros comportamientos podían ser modificados mediante la repetición y la costumbre aun cuando dependiesen de relaciones causales. Es decir, aun cuando pudiesen reducirse a leyes y objetos físicos los motivos para su realización, las condiciones en las que de hecho se daba la conducta de las personas no debían buscarse en una naturaleza innata sino en los estímulos aprendidos e interiorizados mediante la costumbre. Por eso, es posible considerar a Pávlov como un continuador de la idea humeana de introducir los métodos científicos en el estudio de las normas morales. Sin embargo, este tipo de acercamiento deja por resolver la cuestión abordada por Aristóteles sobre el mejor modo de

vida posible, restringiéndose únicamente al elemento de control y predicción que las ciencias naturales nos otorgan.

Wilhelm Dilthey no estará de acuerdo con esta opción. Para él resulta extremadamente complicado pensar que pueda utilizarse un único método que finalmente conjugue los fenómenos del mundo físico y el mundo espiritual. La aspiración fomentada por el mismo Descartes encuentra su máximo obstáculo en la concepción que él mismo sostuvo del ser humano. Según Dilthey, ante un dualismo que escinde la realidad en dos ámbitos poblados por entidades distintas que se relacionan de manera diferente, no puede pensarse que la aplicación de un único método pueda dar cuenta de los dos. Explicar los comportamientos humanos no era posible mediante la utilización del método científico en tanto que éste tenía como finalidad reflejar los fenómenos físicos exteriores a la persona y las relaciones nomológicas mantenidas entre ellos. Por eso era necesario el desarrollo de una materia que estudiara los fenómenos psíquicos internos del ser humano que, en última instancia, le movían a actuar. De ahí que los fenómenos observables de la conducta únicamente pudieran considerarse como manifestaciones de la vida anímica de la persona o simples reflejos de su actividad espiritual. En este sentido, lo que se necesita es desarrollar unas “ciencias del espíritu”. Éstas, a lo sumo, podrían mantener su atención sobre las ciencias naturales como ejemplo de metodología que se ciñe correctamente a su objeto de estudio. Pero ante objetos de diferentes características se precisa de un método que se ajuste a ellas y no viceversa. Sin embargo, como también afirmará Droysen, un método diferente al de la ciencia natural no puede aspirar a sus mismas conclusiones, por lo que el objetivo de las ciencias del espíritu ha de ser distinto. Mientras la ciencia natural se encargará de hallar una *explicación* (*Erklärung*) de los fenómenos naturales basada en leyes, las ciencias del espíritu buscarán alcanzar una *comprensión* (*Verständnis*) de la vida humana y de los fenómenos anímicos que la promueven.

A todo esto habría que sumarle la necesidad acentuada por Windelband de incluir en estos estudios la historicidad de las acciones humanas al ser éstas únicamente comprensibles dentro del contexto en el que se produjeron. Dicha preocupación surge sobre el trasfondo de la aportación kantiana de la estructura trascendental que permite la validez del conocimiento en las ciencias naturales y la apuesta positivista de la unificación de las aportaciones científicas, por lo que Windelband podría haberse visto en la obligación de dotar a estas ciencias con su propia estructura trascendental. Analizando el modo en el que la historia es generalmente estudiada, pensará que los resultados de esta materia son el fruto de valorar unos hechos por encima de otros seleccionándolos para construir un relato mínimamente unitario. Por eso, la estructura trascendental a la que estas materias deben acudir es a una escala universal de valores que permita alcanzar un grado de objetividad compartido por todas ellas que conlleve la unificación de sus resultados. Sin embargo, tampoco los frutos de sus investigaciones podrán ser equiparados a los de la ciencia natural, pues mientras éstas aspiran a un tipo de saber “nomotético” recogido en proposiciones que expresan leyes universales, las ciencias del espíritu apunta a un saber “idiográfico” dirigido a la descripción de acontecimientos particulares.

Obviamente, esto se encontrará en los antípodas de la concepción que sostendrá el Círculo de Viena, la cual recogerá elementos de la de Pávlov y de la del positivismo comteano aun cuando venga a completarlas en varios aspectos. Para los neopositivistas, el conocimiento científico no abarca únicamente una parte de las capacidades cognitivas del ser humano, como pretendían los defensores de la dicotomía explicación-comprensión. El conocimiento científico es la *totalidad* del conocimiento posible, por lo que el método válido para su obtención ha de ser aplicado a todas aquellas materias que pretendan aportar resultados válidos. Al igual que Hume, su hipótesis de trabajo consistirá en la posibilidad de que todas las aportaciones científicas han de poder ser

reducidas a un modelo lingüístico cuyos conceptos encuentren a su base fenómenos físicos observables. En lugar de optar por un lenguaje nomológico y otro idiográfico, propondrán la aceptación de un “lenguaje fisicalista” cuyos conceptos refieran exclusivamente a objetos físicos intersubjetivamente observables. No es que todas las aportaciones científicas deban estar formuladas en este lenguaje, sino que mediante la aplicación de la lógica todas debían poder ser reducidas a él. La idea de una estructura trascendental en la que encajaran todas las aportaciones válidas de una u otra ciencia quedaba reducida a la combinación de lógica y mundo físico, dando por supuesto que ninguna otra regla resultaba necesaria para validar el conocimiento científico. El comportamiento humano no podría ser explicado atendiendo a razones de contenido inmaterial, pues todas las descripciones posibles de la conducta habrían de poder ser reducidas a conceptos fisicalistas y a proposiciones que describieran en última instancia relaciones de magnitud en cuanto a las correlaciones entre estímulos y respuestas. Por eso resulta arriesgado afirmar que el lenguaje fisicalista del positivismo lógico únicamente tenía un carácter conceptual sin aspiraciones nomológicas (Sanfélix, 2003, p. 269), puesto que el objetivo de esta reducción era el de establecer *regularidades* entre fenómenos observados, creando a partir de ellas de manera inductiva generalidades cada vez más amplias (Carnap, 1986, p. 297).

Sin embargo, algo sobre lo que parece tomar conciencia el Círculo de Viena y que lo acerca más a Hume que a Comte es que partiendo de estas bases no puede realizarse un estudio de la moral como conjunto de normas prescriptivas. Es decir, si únicamente puede atender a fenómenos físicos intersubjetivamente observables, sus estudios en torno a la conducta y las condiciones psíquicas que la provocan únicamente pueden referir a cómo de hecho se comportan las personas en un momento concreto, pero nunca a cómo *deberían* comportarse ante *todas* las situaciones o en *todos* los contextos.

Efectivamente, aun cuando Comte decapita la actividad filosófica al erradicar toda reflexión acerca de las reglas y los valores, piensa que las normas que deben regir dentro de las sociedades humanas han de estar en consonancia con las de los fenómenos naturales. Por eso, la única opción que el positivismo lógico verá factible para evitar que sus reflexiones caigan del lado de la irracionalidad es apostar por un emotivismo donde las decisiones morales humanas dependen de cuestiones acerca de las cuales no podemos poseer conocimiento alguno. La poesía y la literatura en general son los lugares donde tratar estas cuestiones, pero la filosofía y otras manifestaciones racionales resultan sin duda ajenas a esta pregunta.

En conclusión, mientras que los naturalistas entienden el estudio de la naturaleza y el ser humano en un mismo plano cuantitativo que puede ser explicado mediante la formulación de leyes necesarias, los humanistas atienden a la esfera de lo humano en un aspecto cualitativo, considerando que únicamente la comprensión de las vivencias personales puede ayudarnos a comprender los verdaderos motivos de una acción. Asimismo, cabe afirmar la difícil conjunción de ambas tradiciones o la posibilidad de establecer un debate fructífero entre ellas mediante el cual llegar a un punto intermedio, pues de la misma partición entre “causas” y “razones” ya parece sugerir una toma de postura del lado humanista. Esto posiblemente pudiera llevar el debate a un estrato más profundo donde se debatiera la pertinencia del uso del concepto “razón”. Sin embargo, de aquí no podría sacarse nada en claro en tanto que los naturalistas abogarían por su eliminación debido a que no responde a fenómeno físico alguno, mientras que los humanistas alegarían que es precisamente por este motivo por el que debería permanecer dentro del vocabulario filosófico.

Desde esta posición, podríamos considerar que, aun en la actualidad, no se encuentra en absoluto decidido qué doctrinas son las más adecuadas para el

estudio de las reglas que rigen las interacciones humanas. Las *Naturwissenschaften* reclaman su carácter de esencialidad, aduciendo que todo aquello que afirman los integrantes de las *Geisteswissenschaften* puede ser *explicado* mediante su reducción a hechos del mundo. Por otro lado, los defensores de estas últimas se muestran indignados ante la idea de que la vida humana pueda ser reducida a simples movimientos de partículas, mostrando cómo la manera en la que se *comprende* el modo de habitar el mundo de la persona es absolutamente singular y distinta de la existencia de cualquier fenómeno natural. Y ésta es una situación a la que parece difícil sustraerse. En efecto, el hecho de haber indagado en el origen de esta diatriba en torno a las reglas y su campo de estudio, ha originado que nos encontremos ante un callejón sin salida. Posiblemente sea cierto que unos y otros utilizan el concepto “regla” o derivados de él y que en numerosas ocasiones parezca que se encuentran hablando de un mismo tema acerca del cual podrían llegar a un acuerdo. Sin embargo, la divergencia en sus planteamientos es absoluta y radical. A pesar de ello, no ha sido motivo suficiente para que la filosofía abandone el estudio del concepto en cuestión, realizando en multitud de ocasiones interesantes definiciones o elucubraciones que nos pueden llevar aún a esclarecer un poco más a qué nos estamos refiriendo.

De todos modos, como punto de partida de este trabajo he seleccionado el lugar en el que he dado por concluida la diatriba sobre las causas y las razones entablada entre naturalistas y humanistas. Es decir, aquel punto en el que nos dábamos cuenta de que ambos conceptos resultaban irreductibles entre sí y que la posibilidad de hacer uso de uno en detrimento de otro ya implicaba una toma de postura en la polémica. Mi objetivo será pormenorizar en el debate surgido a raíz de la propuesta del positivismo lógico para enlazarlo con la situación actual de gran parte de la filosofía analítica. La razón para haberlo hecho así es la de facilitar la comprensión de algunos de los pensadores más

influyentes dentro de esta corriente filosófica, pues sin antes haber expuesto frente qué postura se muestran reactivas sus propuestas no puede llegar a profundizarse en los objetivos que pretenden alcanzar.

5. Posibles usos filosóficos del término

Al establecer que las reglas, en contraposición a las leyes, poseen un carácter social y humano, se ha visto en ellas una faceta consensual que las dota de contingencia. Es decir, las reglas existen por un acuerdo tácito o explícito dentro de un grupo de personas que por algún motivo decide respetarlas. Lo que esto origina es que exista la posibilidad de que diferentes sociedades humanas posean conjuntos alternativos de normas que no tienen por qué mostrarse coherentes entre sí. Asimismo, dentro de las propias normas que encontramos en una sociedad, no podemos afirmar que *todas* puedan ser clasificadas dentro de una misma categoría. Existirán normas morales, judiciales, preceptivas, médicas, vinculantes, educativas, deportivas, etc. Todo esto nos lleva a una preocupación acerca de las características generales que debe poseer una regla, las diversas prácticas que supone, así como las distintas áreas en las que puede o debe ser aplicada. Con este objetivo, pretendo elaborar a continuación una serie de relaciones entre diversos autores que, en mi opinión, representan algunas de las posturas más relevantes en el campo de la filosofía.

En primer lugar, podríamos tratar de llevar a cabo una definición general de lo que en el terreno filosófico se entiende por “regla”. De esta forma, en su *Diccionario de filosofía*, Ferrater Mora lo define como “toda formulación que enuncia cómo hay que proceder dentro de una determinada esfera de posibles opciones” (Ferrater Mora, 1980, pp. 2812-2813). Asimismo, Ulrich Steinvoth define la regla como “una orientación universal (mandato, permiso o prohibición) para adoptar una determinada conducta en todas o en algunas

circunstancias, las cuales pueden aducirse como justificación de que la conducta haya sido adoptada o no adoptada (si la orientación es una prohibición.)” (Kringe, 1979, pp. 272-280). Lo que podemos colegir de estas dos opciones es que ambas toman como eje central las ideas de *acción humana* y las *circunstancias* que la rodean. Es decir, ordenan, sugieren o prohíben determinados tipos de acciones en contextos específicos. O lo que es lo mismo, acotan el campo de las acciones posibles ante una situación dada, mostrando toda la gama de posibilidades, sus extremos y lo que queda comprendido entre ellos.

Por otro lado, toda definición general podría dejar insatisfecho a quien pretendiera conocer el modo en el que estas reglas forman parte de la vida humana y entroncan con ella. Por este motivo, podemos dar mayor nitidez a los límites del concepto enumerando las características que lo conforman. Raymond D. Gumb, en *Rule-governed linguistic behavior*, afirma que, aun cuando podemos hablar de reglas lingüísticas y de reglas sociales, no podemos olvidar que las primeras siempre son sociales. En este sentido, Gumb reconoce hasta cinco características destacables que una regla o conjunto de reglas debe poseer: 1) poder enseñarse, 2) poder aplicarlas mal (acerca de estas dos primeras cualidades reconoce su deuda con Peter Winch y su obra *The idea of a social science*), 3) ser reflejadas en regularidades del comportamiento del grupo social del que se trate, 4) ser citadas por «agentes más maduros» al justificar y criticar comportamientos, 5) que sea posible para los agentes participantes conformarse a las reglas. Lo que a mi parecer resulta interesante de esta enumeración es el hecho de que parece no poder concebirse regla alguna de manera independiente a cualquier grupo humano, destacando a su vez la posibilidad de que éstas sean enseñadas y aprendidas. Asimismo, Gumb parece sugerirnos que el hecho de haber aprendido determinado conjunto de normas es lo que introduce al individuo dentro de un grupo social o hace que sea considerado como un individuo “maduro”. Sin embargo, cabe plantearse la duda acerca del segundo

punto y la posibilidad de “aplicar mal una regla”. Es decir, si la regla pauta conductas determinadas, el hecho de llevar a cabo otras acciones no significa estar siguiendo mal la regla, sino *creer* que se está siguiendo cuando realmente no es así. Por tanto, podríamos afirmar que aplicar mal la regla no es una posibilidad, puesto que las reglas son aplicadas o no. Como desarrollaré ampliamente más adelante, Wittgenstein se mostrará tajante al respecto.

Pero aún es posible hallar un modo de definir las reglas atendiendo a la esfera de la que se ocupan y tratan de regular. Así, Descartes distinguió entre reglas del entendimiento y reglas morales. Mientras que aquéllas se ocuparían de los aspectos teóricos y las formas correctas de razonar, éstas se ocuparían de los asuntos prácticos y la corrección de nuestras acciones. Las primeras estarían encargadas de regular la forma correcta de razonar, mientras que las segundas harían lo propio con el modo de actuar. Ambos conjuntos resultaban independientes en tanto que el objetivo de Descartes consistía en mantener una moral provisional hasta que hubiera conseguido alcanzar una certeza absoluta acerca del mejor modo posible de dirigir su entendimiento. Esto le lleva a distinguir entre las reglas que imperan en las ciencias, propias del conocimiento intelectual, y las reglas que rigen las artes, las cuales dependen de las disposiciones y actos del cuerpo. Separa así dos ámbitos distintos, organizados por conjuntos de normas independientes, que parecen no afectarse entre sí. Y ésta, a mi entender, es una dicotomía que podría haber aceptado Kant, para quien existirían reglas teóricas y reglas prácticas. Sin embargo, el filósofo de Königsberg comprenderá mejor que Descartes el problema que esto supone en tanto que es la razón teórica la que parece evaluar y decidir los tipos de acciones a realizar, mientras que son las reglas prácticas las que finalmente se han de cumplir. Por eso, para que unas determinen a las otras es necesaria la presencia de un elemento intermedio: el juicio, facultad que permitirá evaluar si un caso particular cae bajo el dominio de la regla general elaborada en la teoría. Aparece

así una nueva dificultad ante la duda de si esta facultad contiene a su vez sus propias reglas.

Aunque la teoría puede ser todo lo completa que se quiera, se exige también entre la teoría y la práctica un miembro intermediario que haga el enlace y el pasaje de la una a la otra; pues al concepto del entendimiento que contiene la regla se tiene que añadir un acto de la facultad de juzgar por el que el práctico diferencia si el caso cae o no bajo la regla. Y como a la vez a la facultad de juzgar no siempre se le pueden proporcionar reglas por las que ella tuviera que guiarse en la subsunción (pues esto iría al infinito), podrá haber teóricos que jamás devengan prácticos en su vida porque carecen de la facultad de juzgar (Kant, 1984. p. 9).

Kant muestra de este modo dos conjuntos de reglas que a su vez se relacionan por un elemento que, al parecer, carece de reglas que nos asegure la corrección de sus consecuencias. Por eso resulta problemático imaginar que lo que se piensa de forma teórica pueda dirigir nuestras acciones en algún sentido. A pesar de esta dificultad, para Kant las reglas prácticas son a su vez divisibles en varios tipos atendiendo al motivo de su cumplimiento. Serán reglas jurídicas aquellas cuyo seguimiento sea debido a la coacción o al temor a un castigo determinado. Las normas pragmáticas han de entenderse como los medios para la obtención de un fin material concreto. Por último, las normas morales únicamente comprenden aquellas cuyo cumplimiento se lleva a cabo por la mera bondad de la acción (Kant, 1988, p. 72). Sin embargo, todas ellas no pueden sino ser manifestaciones particulares de leyes universales cuyo conocimiento alcanzamos a través del razonamiento teórico.

Esto último será lo que no esté dispuesto a admitir Arthur Schopenhauer. Para él, toda esta teorización acerca de las leyes y las normas supone una petición de principio que en ningún momento se demuestra: la existencia de reglas

universales. Toda la filosofía práctica de Kant se basa en este supuesto que no se detiene a examinar. Sin embargo, para Schopenhauer de lo que único que tenemos constancia es de la existencia de las distintas normas en cada una de las comunidades humanas. “Las leyes *morales* no pueden ser aceptadas sin demostración como existentes al margen de una reglamentación humana, instituciones estatales o doctrinas religiosas” (Schopenhauer, 1993, p. 149). Y no es que éstas últimas muestren sus normas como una manifestación de reglas universales abstractas, sino que las normas particulares son las únicas que existen y las únicas cuyo conocimiento podemos asegurar.

Habermas posiblemente haya encontrado una solución a este tipo de dificultades al tratar de discernir entre *normas* morales y *valores* éticos. Mientras que las primeras satisfacen expectativas de *comportamiento* generalizadas en un lugar y tiempo específicos, los *valores* refieren a *preferencias* socioculturales concretas. Es decir, las normas morales actuarían como un ideal regulador de los valores éticos. Desde este punto de vista, si pretendemos realizar acciones correctas, nuestras acciones concretas deberían tratar de ajustarse a estas normas generales. Por este motivo, mientras que las primeras normas morales siguen un esquema binario de corrección/incorrección análogo al de verdadero/falso, los valores únicamente poseen gradaciones de corrección en tanto que se alejan o se acercan a nuestros ideales morales.

Los valores culturales, encarnados en las prácticas de la vida cotidiana [...] comportan, ciertamente, una pretensión de validez intersubjetiva, pero están hasta tal punto entretejidos con la totalidad de una forma de vida particular, sea colectiva o individual, que de por sí no pueden pretender una validez normativa en sentido estricto, a lo sumo son *candidatos* para quedar encarnados en normas, que tienen por objeto hacer valer un interés general (Habermas, 1991, p. 73).

De una distinción como la realizada se deduce que las normas deben formar un sistema coherente, mientras que éste no es un requisito necesario para los valores. Es decir, aun cuando no puedan existir dos normas morales contradictorias que, a su vez, sean ambas verdaderas, las acciones específicas de una persona pueden variar en función del lugar o el contexto en el que se encuentre. En mi opinión, la dicotomía realizada por Habermas apunta hacia un modo interesante de salvar el valor cognitivo de algunas reglas haciéndolo compatible con la falibilidad del comportamiento humano. Existirían normas morales cuyo seguimiento se mostraría como un imperativo para el individuo, habiendo una sola forma intersubjetivamente aceptada de llevarlas a la práctica. Por otro lado, guiarse únicamente ateniéndose a valores, no sujeta a la persona a ninguna acción concreta, puesto que no todos los valores poseen el mismo grado de intensidad y no siempre los intereses para seguirlos son los mismos en todos los individuos. Sin embargo, podríamos considerar la dificultad que parece acarrear el ser capaz de distinguir entre ambas posibilidades, puesto que un deseo puede ejercer sobre mi voluntad una presión tan intensa que me haga considerar que no puedo sino actuar de una manera determinada. Si, a pesar de ello, quienes me rodean consideran que es un imperativo para ellos detener mis acciones, puedo pensar que actúan con acuerdo a sus propios intereses y no de una manera objetiva. Asimismo, pensar que los valores no justifican una acción, parece suponer que exista una *causa* oculta que constituye las verdaderas razones de quien actúa.

Putnam parece haberse dado cuenta de cuestiones como ésta, pues en su opinión no podemos dejar la cuestión de los valores como si se tratara exclusivamente de un asunto de discusión pública. Esto nos privaría de la posibilidad de llevar a cabo razonamientos objetivos acerca del modo en que debemos actuar. Para Putnam esto supone afirmar que la cuestión de los valores cae del lado de la irracionalidad y la arbitrariedad más absoluta. Cada

comunidad puede establecer los valores que considere oportunos según los intereses del momento o los de la clase social dominante. El error cometido por Habermas en este punto ha sido el hecho de “considerar que las disputas acerca de valores no son más que meros conflictos sociales que hay que resolver [...] y *no desacuerdos racionales que requieren una decisión sobre quién tiene mejores razones.* [...] Sin embargo, a menos que haya algo semejante a una respuesta correcta a esas preguntas, la discusión no puede ser un esfuerzo real por encontrar la respuesta que tiene en su haber las *mejores razones*” (Putnam, 2004, p. 143).

A pesar de esta crítica, en mi opinión, también es posible pensar que las normas morales habermasianas sean precisamente ese ideal regulativo con el que contrastar los resultados de los conflictos sociales. A pesar de lo cual todavía nos cabe preguntar cómo podemos llegar a establecer tales ideales de manera previa a todo contexto y antes de formar ningún tipo de sociedad. Asimismo, el problema planteado por Kant de la facultad del juicio queda sin resolver en tanto que ninguna regla de concordancia nos asegura que nuestras acciones particulares se correspondan en algún sentido con las normas morales universales.

Pero todavía podemos encontrar otra perspectiva desde la cual tratar el tema que nos ocupa. Se trata de hallar los diferentes papeles que estas reglas juegan en nuestras prácticas sociales. Atendiendo a esta valoración, John Searle aceptó la diferenciación llevada a cabo por Rawls entre “reglas constitutivas” y “reglas regulativas”, donde las primeras “crean o definen nuevas pautas de comportamiento”, mientras que las segundas “regulan formas de comportamiento existentes independiente o antecedentemente”, por lo que atañen a prácticas ya constituidas (Searle, 1985, p. 33). Por ejemplo, el hecho de redactar una obra en prosa o en verso no es constitutivo del acto de escribir, de la misma forma que el volumen de voz no determina si una persona está hablando o no. Sin embargo, las reglas de los juegos parecen mostrarse como

constitutivas en tanto que su violación supone dejar de jugar al juego en cuestión: si movemos el alfil en paralelo en lugar de en diagonal habremos dejado de jugar al ajedrez.³ Sin embargo, Max Black criticó esta distinción aduciendo que toda regla regulativa se puede convertir en constitutiva en cualquier momento, puesto que las conductas que permiten se definen como una conducta de la cual la regla en cuestión es constitutiva. Debido a ello, Black trazó una nueva distinción entre “reglas constitutivas” (que abarcarían las dos anteriores) y “reglas pragmáticas”, donde las primeras referirían a los elementos del juego y las relaciones existentes entre ellos, mientras que las segundas incidirían directamente sobre los participantes en una actividad concreta (Black, 1980). Por mi parte, considero esta misma división problemática en tanto que muchas veces puede resultar extremadamente complicado distinguir el alcance de una regla. El hecho de que todos los automóviles hayan de pasar una revisión general periódica supone la regla de que todos los componentes del vehículo posean la capacidad de funcionar correctamente, sin embargo, esto atañe a su usuario, quien debe encargarse de que sea así.

Wittgenstein distinguió entre “reglas convencionales” y “reglas no-convencionales”. Para que una regla no fuera convencional, su corrección debía poder justificarse mediante su correspondencia con lo que representa. “Copie este cuadro tal y como puede verlo aquí” sería una de estas reglas, puesto que las acciones con las que se corresponde pueden justificarse mediante la apelación a la pintura que tenemos enfrente. Es decir, existe un criterio externo

³ Resulta interesante comprobar cómo en la mayor parte de los juegos se realiza inmediatamente un juicio de valor sobre aquel que quebranta las normas. Cuando se considera que el transgresor no ha tenido la intención de romper ninguna regla, sino que lo ha hecho por desconocimiento de ésta o no haber prestado la suficiente atención, la reacción de los demás jugadores consiste en su corrección inmediata o en una simple llamada de atención. Sin embargo, al hecho de llevar a cabo un movimiento prohibido a sabiendas de que lo es, se lo conoce como “hacer trampas”, y la persona pasa a ser considerada como una “tramposa”. Este ejemplo, que puede resultar un tanto pueril, constata la posibilidad de que, durante su transcurso, no sólo inciden sobre el juego las reglas que se hacen explícitas cuando es enseñado, sino que está cargado de una normatividad implícita que lo rodea tanto a él como a sus participantes.

a la propia regla que nos justifica en las acciones que hemos llevado a cabo al tratar de obedecerla. Sin embargo, esto no ocurre con ciertas reglas como son las del juego del ajedrez. Al seguirlas, la única justificación que poseo para mis acciones es la propia regla en cuanto que forma parte de las reglas del ajedrez. Es decir, sigo estas reglas de determinada manera porque estoy jugando al ajedrez, pero si elimináramos las reglas no habría criterio externo al cual referirnos. Las reglas *son* el juego, y el juego es el conjunto de sus reglas. No podemos eliminar uno de los dos sin que el otro desaparezca porque, en última instancia, son la misma cosa. Como veremos más adelante, para el Círculo de Viena y algunos críticos posteriores, esta última característica supondrá un obstáculo insalvable a la hora de afirmar que seguimos *correctamente* una regla. Al no existir entidad física o mental con la cual hagamos concordar lo que manda la norma, nunca podemos *saber* si nuestras acciones se corresponden exactamente con ella. Para el positivismo lógico esto fue criterio suficiente para afirmar la carencia de valor cognitivo de cualquier doctrina normativa como pudiera ser la ética.

6. Valoraciones

En este capítulo he pretendido mostrar la dicotomía existente en la base de un debate que alcanza hasta nuestros días. Ésta ha dado lugar a una discusión interminable acerca de la división existente entre las distintas materias académicas así como el papel y la relevancia que presentan en nuestra sociedad. Desde las ciencias naturales se ha acusado a las humanidades de falta de objetividad y recursos prácticos para encontrar y dar solución a los diferentes problemas que los seres humanos afrontan. Al mismo tiempo, las áreas humanísticas han tratado de preservar sus ámbitos de estudio calificando como “cientismo” la intrusión de los métodos científico-técnicos allí donde no les corresponde ni poseen efectividad alguna. Lo que pretendo haber mostrado es

que ambas acusaciones son fruto de la disparidad de criterios que estas tradiciones sitúan a la base de sus propias investigaciones. De ahí que, aun cuando la discusión parezca establecerse en torno a unos mismos conceptos, bajo ellos existe una divergencia radical. Debido a ello, resulta complicado pensar que en algún momento los argumentos presentados por unos u otros puedan convencer a sus contrarios de su superioridad, pues lo que en unos casos es criterios de corrección o justificación, en otros casos se entiende como criterio de incorrección o error. O lo que es lo mismo, lo que para unos establece los cánones de la argumentación racional, para otros es precisamente signo de cháchara irracional.

Por otro lado, bajo las respectivas formas del concepto de “regla”, aparece una concepción del ser humano y la sociedad al completo. Si únicamente resulta valioso para la persona el estudio de los hechos del mundo, los conocimientos acumulados por la ciencia natural y las técnicas que ésta implica, el ser humano puede considerarse completo una vez adquirida esta formación. Todo lo demás serán aportaciones subjetivas cuyo fin únicamente puede ser alimentar la imaginación de los individuos alejándoles del mundo real, de su entorno social y de los problemas que en ellos acontecen. Por otro lado, aspirar a la comprensión de las historias particulares mediante la búsqueda de elementos irreductibles a hechos físicos, supone calificar a las ciencias naturales como incapaces para desarrollar cualquier tipo de estudio acerca de los seres humanos y las sociedades que conforman. En mi opinión, lo interesante de esta dicotomía no es tanto saber cuál de las dos posturas debería prevalecer sino iluminar los problemas que supondría la preponderancia absoluta de una sobre otra. En primer lugar, si únicamente consideramos válidos los resultados de las ciencias naturales, entonces el método científico es el que debe aplicarse a en todo momento, presentándose esto como una necesidad indiscutible donde cualquier traba para ello supone un obstáculo para

el progreso del conocimiento. La experimentación sin límites o la eliminación de todo lo que no se considera “natural” dentro de una sociedad han sido algunas de las manifestaciones que este hecho ha mostrado a lo largo de la historia. Por otro lado, vernos únicamente como aspirantes a una comprensión de lo particular y nuestro entorno social, puede cerrarnos puertas a la necesidad de crear acuerdos y convivir con otros grupos humanos, así como a tomar conciencia del entorno natural que habitamos y la necesidad de su preservación.

La presente investigación se encontrará continuamente rodeada por la problemática aquí expuesta. Debido a ello, he considerado oportuno partir de una de las posturas más radicalmente naturalistas que se ha dado en la filosofía del siglo XX: el positivismo lógico. En mi opinión, sólo a raíz de las aportaciones de este movimiento podrá entenderse todo el desarrollo posterior y la situación que al final de esta tesis se expondrá. Con ello no pretendo afirmar que el debate concluya en el punto en el que lo abandonaré al final de estas páginas, sino que las respuestas que se han dado al positivismo lógico desde esta perspectiva se encuentran en esa situación. Este objetivo puede parecer decepcionante en tanto que no aporta solución definitiva alguna a los problemas planteados. Sin embargo, mi intención no es tanto dar por concluida esta discusión como llamar la atención sobre el hecho de que el debate en torno a las reglas y sus implicaciones sociales y académicas permanece abierto hoy en día, resultando de vital interés a la hora de decidir y estructurar tanto los planes de estudio académicos como la forma de vida que deseamos llevar.

III

EL MONÓLOGO

DEL CÍRCULO DE VIENA

1. Introducción

Actualmente, el término “positivismo” es frecuentemente utilizado como referente a dos únicas posibilidades: el positivismo de Auguste Comte aparecido durante el siglo XIX o el llamado “positivismo lógico” cuyos defensores integrarían el Círculo de Viena. Sin embargo, como podemos comprobar en algunas de las principales obras generales de consulta en español, al profundizar mínimamente en este concepto puede comprobarse que ha sido utilizado a modo de adjetivo por múltiples corrientes filosóficas en su afán por demostrar el carácter de autenticidad de su doctrina. Con ello, todas parecen poseer un interés similar: recalcar su intención de hacer referencia únicamente a lo *verdadero*, lo *cierto* o lo *efectivo*, mostrando que toda propuesta diferente no ha conseguido sino dejarse llevar por las *apariencias*, las *creencias* o las *ideologías*. Sin

embargo, así expuestas, las reivindicaciones positivistas apenas restringen el rango de lo que abarcarían, puesto que prácticamente todas las materias filosóficas, artísticas, sociológicas o científicas, podrían defender que éste es precisamente el objetivo que persiguen. Posiblemente, de ahí se derivó la necesidad de aplicar este concepto únicamente a aquellas doctrinas filosóficas que se fundaran en *hechos*, en realidades concretas o en realidades accesibles sólo a los órganos de los sentidos.

Estas dificultades podrían llevarnos a concluir que el término “positivismo” carece de unos límites específicos que puedan concretarse mediante definición alguna, por lo que a menudo se ha intentado otorgarle una mayor especificidad añadiéndole adjetivos que acotaran su uso. Así es como encontramos un “positivismo total” en Husserl o Bergson, quienes reclaman la necesidad de no negar ningún aspecto de la experiencia y de admitir “lo dado” sin acudir a concepciones o teorizaciones previas, yendo más allá de los fenómenos tal y como Comte los entendía. Por otro lado, Ravaisson, Lachelier o Boutroux trataron de desarrollar lo que llamaron un “positivismo espiritualista”, mientras que Louis Weber concibe como “positivismo absoluto” a una forma de proceder en filosofía que trate de realizar una crítica sobre el conocimiento que muestre la intervención real de la actividad espiritual en la constitución de las ciencias. Finalmente, a comienzos del siglo XX surge el “positivismo lógico” como un intento de unificar el desarrollo de los lenguajes formalizados con la experimentación empírica. Según esta doctrina, la alianza entre la filosofía como análisis lógico del lenguaje y la ciencia natural resultaba suficiente para dar explicación de las condiciones y el carácter del conocimiento humano.

En conclusión, parece existir una infinita diversidad de criterios para definir aquellas filosofías que se denominaron positivistas. Sin embargo, es posible que en todas ellas podamos encontrar ciertos rasgos comunes si atendemos al plano *normativo* con el cual se encuentran comprometidas. En

primer lugar, todas ellas parecen abandonar definitivamente las preguntas del “qué”, “por qué” y “para qué”, limitándose únicamente a la cuestión del “cómo”. Es decir, destierran la posibilidad de hallar una explicación última y metafísica de la realidad que aporte un conocimiento de todo lo existente. Asimismo, no se realizan preguntas acerca de las razones últimas de la existencia puesto que no pretenden descubrir por qué las cosas son como son o qué finalidad poseen, lo que les lleva a centrarse exclusivamente en dar cuenta de *cómo* son las cosas, lo que también puede expresarse afirmando que asume la necesidad de recurrir únicamente a un lenguaje puramente descriptivo (Ferrater, 1980, p. 2640). En segundo lugar, podemos encontrar en todas ellas una actitud normativa ante el conocimiento que podría resumirse según las siguientes reglas: a) fenomenismo: la no aceptación de la diferencia entre esencia y fenómeno: el ser humano tiene acceso a la realidad en sí misma, no hay un noúmeno incognoscible y que sobrepase nuestras capacidades intelectivas; b) negación del valor cognoscitivo a los juicios de valor y a los enunciados normativos, puesto que no puede hallarse el fenómeno del cual son referencia; c) la consideración del conocimiento científico como único conocimiento posible, destacando la física y la matemática como las ciencias positivas por excelencia, la primera como ejemplo de doctrina experimental y la segunda como paradigma de lenguaje formalizado carente de todo rasgo de subjetividad (Muñoz, 2003, p. 696). De este modo, como ejemplificaré más adelante con el caso del positivismo lógico, encontramos la posibilidad de hallar unas reglas o máximas comunes que indican qué tipo de entidades pueblan el universo, qué debe ser considerado como problema a resolver por una investigación correcta, qué apariencias deben eliminarse de todo resultado y qué es aceptado como una respuesta concluyente. En este sentido, el positivismo puede considerarse como un proyecto común de todas las corrientes filosóficas anteriormente expuestas. Aquello que se mantuviera ajeno a los criterios establecidos por estas doctrinas

debería ser eliminado en tanto que se definía como un conjunto de rasgos subjetivos que distorsionaban nuestra visión del mundo. A lo más que podían aspirar era a ser tratados por materias como la literatura, la teología o la historia, donde no parecía haber criterios de objetividad comunes ni podían considerarse materias serias en el mismo sentido en el que lo eran los problemas filosóficos. Por esto, aunque no me detenga a tratar en detalle todas y cada una de las posibilidades expuestas para centrarme exclusivamente en el positivismo lógico, pienso que las conclusiones que iré planteando a lo largo de este escrito podrían ser trasladadas a todas ellas o a gran parte de su contenido.

Cabe decir que, al igual que únicamente me haré cargo del positivismo lógico desarrollado por el Círculo de Viena, no llevaré a cabo un seguimiento exhaustivo de la evolución de sus integrantes a lo largo de tiempo, sino que me centraré exclusivamente en las primeras tesis que este grupo sostuvo y que hicieron despertar un interés general por sus estudios en el campo de la ciencia y la filosofía. Mi intención consistirá principalmente en evaluar la manera en la que concibieron cualquier materia que contuviera aspiraciones normativas, idea que no podría ser comprendida sin antes realizar un repaso de su concepción del conocimiento. Sólo de este modo podrán entenderse las profundas implicaciones del proyecto que este grupo trató de llevar a cabo, pues aunque se presente exclusivamente como una reforma del campo filosófico de la epistemología centrada en el ámbito de la ciencia natural, sus consecuencias afectan directamente a la sociedad en general, a sus instituciones educativas y a la forma de vida de todos sus integrantes.

2. La imagen científica del mundo

El Círculo de Viena fue un grupo con un proyecto filosófico común. Tras la Primera Guerra Mundial, alertados por lo que consideraban un notable crecimiento del pensamiento metafísico y teologizante dentro de la filosofía de

su tiempo, creyeron necesario reavivar lo que consideraban el espíritu de la Ilustración. Esta propuesta se concretaba en la acentuación de una actitud declaradamente antimetafísica basada en la investigación fáctica. Se consideraban así herederos de una tradición de pensamiento según la cual el género humano podría alcanzar su mayoría de edad a través de la emancipación sobre cualquier tipo de dogmatismo mediante el *conocimiento* de la verdad. Esta última habría de ser entendida como la correspondencia existente entre nuestros juicios y los hechos del mundo, por lo que su carácter realista y materialista restaba validez a cualquier pretensión de veracidad metafísica. Proyecto que los autores que trataré posteriormente considerarán problemático desde el primer momento. Como expondré más adelante, para Feyerabend será precisamente la aceptación de las condiciones que el Círculo de Viena establezca para la validez del conocimiento la que nos llevaría directamente hacia un tipo de pensamiento dogmático e irracional.

Con el fin de mostrarse continuadores de la tradición ilustrada, los positivistas lógicos consideraron que su programa de investigación habría de estar basado en grandes descubrimientos filosóficos del pasado llevados a cabo por autores relevantes en su campo. En primer lugar, destacarían las aportaciones del empirismo británico, centrandó su atención en David Hume y su concepción del conocimiento como aquello cuya justificación nunca se puede hallar más allá de cualquier referencia empírica. En segundo término, debido a la idea de que el conocimiento ha de encontrarse necesariamente expresado en proposiciones, tomarán como referentes los estudios realizados en el campo de la lógica formal por Whitehead, Russell y Wittgenstein. En estos autores encontrarán la manera de dotar al lenguaje de un fundamento formal mediante el cual pudiera ser reducido a cálculo exacto. Las matemáticas pasaban así a convertirse en el modelo de objetividad al cual todos los lenguajes debieran parecerse en el planteamiento de sus premisas y conclusiones en tanto

que sus afirmaciones se encontraban justificadas de manera evidente y necesaria. En tercer lugar citarán los estudios de James en América, las corrientes de pensamiento rusas herederas del antiguo materialismo y a un considerable número de pensadores europeos (Reichenbach, Petzoldt, Grelling, Dubislav) agrupados principalmente en Berlín y en Viena.

Lo que a ojos del positivismo lógico todas estas propuestas tenían en común era el interés por acabar con una forma de pensamiento puramente especulativa, propicia a caer en prejuicios y dogmatismos irracionales. Por eso, sólo adoptando una visión científica del mundo, como ya habían hecho de alguna forma todos los autores antes mencionados, podríamos librarnos de esas falsas apariencias y creencias irracionales que nos llevaban a realizar afirmaciones carentes de toda justificación tanto lógica como empírica. Este último será un aspecto relevante que marcará toda la trayectoria del Círculo de Viena, pues el neopositivismo no defiende su proyecto como un sistema exclusivamente académico, sino como la manera de otorgar a las personas una serie de herramientas útiles en sus razonamientos cotidianos que las permitiesen zafarse de aquellas opiniones dogmáticas y posturas autoritarias que, en última instancia, no se sustentaban en razón alguna. Se presentaba así como un proyecto emancipador cuyo objetivo era la generación de personas racionales y, por tanto, libres.

Es ésta una afirmación que según avance el presente escrito comenzará muy pronto a mostrarse problemática. Algunos de los autores que trataré, y especialmente Richard Rorty, han creído que es precisamente el proyecto neopositivista el que puede anular cualquier capacidad racional humana. Esta corriente de pensamiento, que en ocasiones el intelectual norteamericano ha denominado “postpositivista”, considerará que las condiciones de justificación aportadas por el Círculo de Viena resultan tan representativas de la racionalidad como cualquier otra y que por lo tanto no existen motivos por

los que debiéramos considerarlos como las únicas válidas. Desde esta perspectiva, afirmar que los criterios neopositivistas resultan superiores a cualquier otro únicamente puede hacerse de una forma absolutamente dogmática. Lo cual resulta interesante si comprobamos que tanto los denominados postpositivistas como los defensores del positivismo lógico defienden un mismo proyecto: la emancipación de los prejuicios y la posibilidad de aspirar a una vida libre mediante el desarrollo de las capacidades racionales. Sin embargo, mientras que el neopositivismo centraba su atención en demarcar lo que debía considerarse “conocimiento” en sentido estricto, los postpositivistas se ocuparían de impedir cualquier limitación definitiva de lo que habría de considerarse “racional”. Por eso ambas corrientes podrían considerarse sin problemas como herederas de la tradición ilustrada, puesto que persiguen emancipar al ser humano de sus prejuicios y llevarlo hacia su mayoría de edad. El problema, por tanto, no residiría en la finalidad sino en la elección de los medios para ello y en la justificación de que una concepción científica del conocimiento es la mejor opción para alcanzarla. Como expondré más adelante, ésta será una cuestión que difícilmente podrá afrontar el positivismo lógico, puesto que sus propios criterios de significación lingüística le cerrarán las puertas para ello.

A pesar de todo, convencidos de la robustez, honestidad y validez de su proyecto, el empirismo lógico fue una corriente de pensamiento que rápidamente despertó el entusiasmo entre la mayor parte de las materias académicas y el modo de tratar sus campos de estudio. Ernst Mach y Ludwig Boltzmann, procedentes del área de la física, ocuparon la cátedra de Filosofía de las Ciencias Inductivas de Viena, puesto que posteriormente ocuparía Moritz Schlick y a cuyo alrededor se asentaría el Círculo de Viena. Por otro lado, la obra de Brentano sería considerada como aquella que allanaría el camino hacia nuevos estudios de lógica que, posteriormente, serían llevados al

terreno de la física por Alois Höfler. En poco tiempo, aquellas materias que deseaban tomar el camino seguro de la ciencia adoptaron el método de investigación propuesto por este grupo. Josef Popper-Lynkeus estaría destinado a llevarlo a la economía, Rudolf Goldscheid a la sociología y Otto Bauer, Rudolf Hilferding y Max Adler a la política. Todo ello debería hacerse manteniendo una relación directa con la ciencia experimental y las discusiones existentes acerca del convencionalismo y estructuralismo dentro de las teorías físicas, así como con los problemas del fundamento de las matemáticas y la axiomática en general.

Como objetivo se propone la *ciencia unificada*. El esfuerzo es aunar y armonizar los logros de los investigadores individuales en los distintos ámbitos de la ciencia. De esa aspiración se sigue el énfasis en el *trabajo colectivo*; de allí también la acentuación de lo aprehensible intersubjetivamente; de allí surge la búsqueda de un sistema de fórmulas neutral, de un simbolismo liberado de la escoria de los lenguaje históricamente dados; y de allí también, la búsqueda de un sistema total de conceptos (Hahn, 1929, p. 112).

Esta unión de lógica formal y ciencia experimental alcanzaba una doble finalidad. Por un lado, gracias a su relación con los resultados de las ciencias naturales se aseguraba la relación directa entre nuestras proposiciones y los hechos del mundo, asegurándonos así la veracidad de nuestros juicios. Por otro lado, la posibilidad de reducir todos estos juicios a un lenguaje formal permitía unificar todos los resultados existentes en las distintas ciencias en tanto que unas y otras hablaban de lo mismo. Es decir, lo que con esto se lograba era la creación de un sistema lingüístico común que representara el mundo tal y como era en realidad. Realmente, no se trataba de que todas y cada una de las distintas ciencias tuvieran que utilizar exactamente los mismos conceptos o las mismas expresiones, sino que cada una de estas proposiciones pudiera ser *reducida* a un

mismo sistema de lógica formal. Este sistema era el que garantizaba la posibilidad de obtener proposiciones correctamente formadas, pudiéndose decidir a partir de entonces si la proposición no era más que una tautología cuyo valor de verdad estaba exclusivamente contenido en sí misma o debía ser posteriormente contrastada con los hechos de la realidad para comprobar su posible veracidad. En este sentido, “*algo es “real” en la medida en que se incorpora a la estructura total de la experiencia*” (Hahn, 1929 p. 114). Fuera de este sistema no queda nada por conocer ni existe tema alguno acerca del que hablar o discutir de una manera absolutamente racional.

Bajo mi punto de vista, aun cuando la comparación anterior con el postpositivismo no deja claro cuál de las dos corrientes podría ser calificada como heredera de la Ilustración, lo que parece innegable es la influencia sobre el positivismo lógico de lo que se ha denominado el “pensamiento moderno” cuyas culminaciones estarían representadas por Descartes y Kant. En primer lugar, al igual que el filósofo francés, los neopositivistas conciben el conocimiento como una gran estructura arquitectónica a la cual deben otorgársele unos cimientos firmes. Debido a ello, resultará imprescindible hacernos con un conjunto de reglas (un método) que guíe a la razón de manera infalible en la búsqueda de esas certezas indudables sobre las cuales asentar el conocimiento seguro. Por otro lado, de herencia kantiana, el positivismo lógico heredará en primer lugar su concepción crítica, entendiendo que el análisis de los distintos juicios nos ayudaría a dilucidar las características que permiten que materias como la ciencia progresen en la consecución de sus objetivos. Por eso, como expondré más adelante, resulta de vital importancia un análisis lingüístico que clasifique el tipo de juicio al que pertenece cada una de nuestras afirmaciones. Y en segundo lugar, el neopositivismo concibe la lógica formal al modo en el que Kant presentaba sus categorías, pues en ambos casos se trata de estructuras vacías que se llenan de sentido al ser combinadas con elementos

empíricos captados por un individuo a través de sus sentidos. Con esto lo que se consigue es establecer los límites de lo que debe considerarse conocimiento, entendiendo este último como el conjunto de las proposiciones que se encuentran objetivamente justificadas.

La filosofía pasa así a concebirse como una materia encargada de hallar los límites del conocimiento mediante la aplicación de criterios lógicos y empíricos. Todo lo que no se ciñese a estos términos debía considerarse manifestaciones irracionales carentes de cualquier tipo de objetividad posible. Sin embargo, esto plantea una dificultad de difícil solución: si los únicos discursos con sentido son los de la ciencia natural pero la filosofía es necesaria para hallar los límites de estos discursos, ¿cómo puede la filosofía llevar a cabo esta tarea sin caer a su vez del lado de lo irracional? Para el Círculo de Viena, este problema desaparece si dejamos de pensar en la propia filosofía como una teoría o un discurso independiente con aspiraciones de verdad y pasamos a concebirla como una actividad cuya única finalidad es aplicar al lenguaje los criterios mencionados.

3. Concepción y tarea de la filosofía

Una vez establecidos los criterios anteriores, el único medio a través del cual podíamos conocer el mundo era el de la ciencia natural. Todas las demás materias debían aspirar a convertirse en una pieza más de este enorme rompecabezas en el que consistía la *ciencia unificada*. Y el único medio posible para conseguirlo era el de adoptar un lenguaje susceptible de ser reducido a un sistema lógico común cuyas proposiciones pudieran ser contrastadas con los hechos de la realidad. Ésta era la gran diferencia que el positivismo lógico mostraba con respecto al empirismo clásico. La recurrencia a la lógica formal como modelo de representación les eximía de caer en el psicologismo o de terminar elaborando una metafísica de las ideas y su relación con los sentidos.

El empirismo lógico contemporáneo le ha añadido [al empirismo moderno] la máxima según la cual una oración constituye una afirmación cognoscitivamente verdadera y puede, por lo tanto, decirse que es verdadera o falsa únicamente si es, bien 1) analítica o contradictoria, o bien 2) capaz, por lo menos en principio, de ser confirmada por la experiencia (Hempel, 1965, p. 115).

La actividad filosófica propugnada por el Círculo de Viena consistiría en la reducción de aquellas proposiciones que aspiran a engrosar el edificio del conocimiento a su estructura lógica. Así entendida, aun cuando poseyera un campo de estudio propio y aportara resultados concretos, la filosofía no era una ciencia ni aspiraba a serlo en tanto que su método no buscaba encontrar los hechos que asegurasen la veracidad o falsedad de sus proposiciones. Es más, la filosofía en absoluto consistía en un sistema de proposiciones acerca de las cuales debíamos decidir su valor de verdad. Tampoco poseería ni elaboraría preceptos normativos basados en supuestos metafísicos, pues su único objeto de análisis pasaría a ser el lenguaje puramente descriptivo cuya referencia a la realidad fuera directa. La filosofía se convierte así en una *actividad* consistente en el *análisis lógico* del lenguaje que aspira a la clarificación del significado de las proposiciones científicas. La filosofía no necesita aportar normas o fundamentos que añadan rigurosidad o eficiencia a otras materias. Los métodos e instrumentos científicos resultaban suficientes por sí mismos para lograr sus propios objetivos. La filosofía ejercía únicamente una actividad depuradora que eliminaba aquellos obstáculos que imposibilitaban la aplicación de los criterios estrictamente científicos. Es decir, la ciencia poseía una naturaleza tal que, una vez librada de estos impedimentos, desarrollaría inevitablemente un progresivo acercamiento a la verdad. Cualquier fallo, error o perjuicio para ella misma habría de concebirse como una mala interpretación de sus preceptos o como el hecho de haber incluido entre ellos elementos *subjetivos* procedentes de otros ámbitos. Una vez que hemos

comprendido lo que el positivismo lógico pretendía significar con el concepto “científico”, resulta imposible pensar que la ciencia pudiera equivocarse o resultara falible en algún sentido.

Tras el análisis lógico de las proposiciones científicas, sólo restaba por llevar a cabo su contrastación empírica, de lo cual se encargaban los métodos experimentales de la ciencia natural. En este sentido es cierto que la filosofía, como pensaron algunos filósofos anteriores, proporcionaba “la base y la cima del edificio de la ciencia. Pero era un error suponer que la base estaba formada por ‘proposiciones filosóficas’ (las proposiciones de la teoría del conocimiento), y coronada también por una cúpula de proposiciones filosóficas (llamada metafísica)” (Schlick, 1965, p. 62). Pese a la semejanza con el cartesianismo señalado anteriormente, los neopositivistas no pensaron que la metafísica fuera la raíz del árbol del conocimiento ni que lo científico fuera únicamente el preámbulo hacia un conocimiento superior, ni siquiera hacia unos ideales trascendentales que guiaran la investigación. Las únicas proposiciones que poseían valor de verdad lo tenían debido a sus propiedades lógicas o por su referencia a hechos, por lo que no existía necesidad alguna de elaborar una metafísica que fundamentara esta concepción del conocimiento y de la racionalidad. En mi opinión, los propios positivistas lógicos no consideraron necesarias estas justificaciones metafísicas porque pensaron que su propia concepción del lenguaje y la filosofía se fundamentaba en que *de hecho* éstas eran las únicas formas de hallar criterios objetivos para la justificación de nuestras proposiciones. De ahí que no consideraran necesario hallar, a su vez, una justificación ulterior para estos mismos criterios. Del mismo modo que los hechos se mostraban por sí mismos de una manera objetiva aportando las condiciones de verdad de las proposiciones, las reglas formales de la lógica aparecían como representaciones objetivas acerca de las cuales no cabía duda alguna.

En definitiva, el análisis filosófico se desglosaba en dos momentos. En primer lugar, consistía en la reducción de toda proposición con aspiraciones científicas a su estructura lógica. En segundo lugar, hallaría dentro de esta estructura las unidades mínimas en las que un concepto significativo podía aparecer. A estos elementos mínimos de significación se los denominó “proposiciones protocolares”, siendo lo que la ciencia experimental posteriormente contrastaría con “lo dado”, entendido esto último como un objeto intersubjetivamente observable (Carnap, 1965c, pp. 171-174).⁴ De la verificación de estas proposiciones protocolares dependería la de aquellas otras proposiciones generales que conformaban las teorías científicas. Se pretendía así encontrar el medio de poner fin a cualquier vacilación entre dos o más explicaciones de un mismo fenómeno con aspiraciones científicas. Ante dos posibles teorías que mostraran conclusiones divergentes dentro de un mismo campo, lo único que habría que hacer sería comprobar cuál de las dos justificaría sus proposiciones generales mediante proposiciones protocolares directamente relacionadas con hechos del mundo. Si se realizaba correctamente esta tarea no quedaba duda alguna acerca de cuál de las propuestas en pugna reflejaba la realidad tal y como era.

Sin embargo, también es cierto que el debate iniciado por Rudolf Carnap y Otto Neurath acerca de la forma que debían poseer estas proposiciones

⁴ Esta idea supone un cambio de opinión por parte de Carnap con respecto a las unidades mínimas de significación lingüística. En su anterior trabajo, *Die Aufbau der Welt*, Carnap sostuvo lo que denominaría una concepción fenomenalista del lenguaje. Según esta idea, toda expresión significativa debía poder ser reducida a datos simples percibidos por los sentidos. De este análisis resultarían expresiones del tipo “ahora hay en mi campo visual un círculo amarillo”. Sin embargo, en el lenguaje fisicalista este nivel de detalle no es posible ni necesario, puesto que directamente habla de objetos materiales y no de las sensaciones inmediatas que el aparato perceptivo del sujeto utiliza para su constitución. Asimismo, esto permite asignar a los objetos cualidades observables que el lenguaje fenomenalista prohibía. Por ejemplo, en lenguaje fisicalista puede afirmarse sin problemas que un objeto es pesado o que tiene un color concreto. Lo importante ahora no es conseguir un lenguaje de los datos puros de los sentidos, sino hacer referencia a un objeto intersubjetivamente observable (Páez, 2008, p. 5)

protocolares nunca llegó a una conclusión definitiva. Tanto es así que posteriormente Carnap afirmaría que jamás llegó a quedar claro qué debía entenderse exactamente por “lo dado” ni qué grado de falibilidad podían poseer dichas proposiciones. Aquí podríamos apuntar a que, posiblemente, nadie que practicara el análisis lógico del lenguaje estaría seguro de haberlo completado, pues no existiría un criterio definitivo acerca de lo que debía entenderse por “proposición protocolar”. Por otro lado, opino que conseguir este acuerdo habría resultado extremadamente complicado (cuando no imposible) sin violar sus propios criterios de significación lingüística, pues ¿cómo definir *qué* debe ser un objeto antes de hacer referencia al mismo objeto? ¿No sería eso una forma de ontología metafísica? Si lo hiciéramos no haríamos uso de un lenguaje descriptivo sino prescriptivo en tanto que decidiríamos qué es lo que a partir de ese momento *debemos* buscar. Es decir, pasaríamos de lo que *es* a lo que *debe* ser, paso absolutamente prohibido por los propios criterios lingüísticos del neopositivismo. A pesar de todo, lo que parece quedar claro es que el lenguaje científico se distinguiría por contener un conjunto específico de conceptos que poseían la cualidad privilegiada de hacer referencia a “lo dado” (Cirera, 1994, p. 179), capacidad que ningún otro ostentaría.

Sin embargo, todavía cabría otra posibilidad que el mismo Círculo planteaba. Lo dicho hasta el momento parece obligarnos a tener delante aquellos objetos de los que hablamos, de modo que podamos señalarlos cuando queramos definir el significado de los conceptos con los que se identifican. Pero es posible que nuestras palabras traten de significar sensaciones internas u objetos presenciados en el pasado. Es decir, resulta posible preguntarse cómo articular un discurso significativo cuando no existe la posibilidad de realizar definiciones ostensivas de los conceptos. Al respecto Victor Kraft afirmaba que “el lenguaje no tiene simplemente la función de la comunicación, no se limita a la comprensión intersubjetiva, sino que es ya indispensable de un modo

puramente solipsista como medio de representación” (Kraft, 1997, p. 38). Para este neopositivista, aceptar la posibilidad de que el significado de un concepto únicamente podía comprenderse mediante la ostensión del objeto al que hacía referencia implicaba necesariamente que el individuo debía poder hacer previamente representaciones mentales de estos objetos. Estas representaciones serían lo que relacionaría con sus palabras cuando tratara de usarlas significativamente. Esto es lo que autores como Ayer llamaron “lenguaje privado”, mediante el cual el sujeto relacionaba estados mentales con palabras para dotarlas de significado. En este sentido, hablar de un objeto contemplado en el pasado significaba relacionar un concepto con la imagen mental que poseía el individuo de ese objeto.

Posiblemente éste fuera el intento de explicación del significado más criticado, puesto que parecía conducir al sujeto a un solipsismo interno irremediable. Es decir, si el significado de las palabras se constituía a partir de una imagen mental propia de cada individuo, ¿cómo podía conocer alguien el significado de las palabras de otro? Si un significado era una cuestión interna y privada de cada sujeto, pero para conocer un significado se necesitaba de una definición ostensiva del objeto al que refería, no podíamos esperar que alguien supiera lo que otro trataba de significar con sus palabras puesto que no tenía acceso a esas imágenes mentales. Asimismo, esta noción parecía postular algo similar a un innatismo lingüístico donde el individuo ya poseía un lenguaje que posteriormente aprendía a exteriorizar. En el capítulo referente a Wittgenstein expondré ampliamente las críticas que vertió sobre esta noción y que he considerado incontestables hasta el momento.

En todo caso, lo que me interesa para el presente escrito es que, como consecuencia de esta idea, “la validez objetiva de un valor o de una norma no es [...] empíricamente verificable ni deducible de proposiciones empíricas y no puede, por tanto, ser afirmada de ninguna manera” (Carnap, 1965, p. 83).

Cualquier filosofía que tratara estos temas era tachada de metafísica y, por tanto, carente de sentido.⁵ Que la metafísica nunca hubiera logrado un progreso certero⁶ no era debido a la profundidad de sus términos, sino a que estos carecían de todo significado y a que las proposiciones que conformaban no eran sino pseudoproposiciones.⁷ Por eso, a diferencia de lo que ocurría en la ciencia, resultaba imposible establecer qué era un argumento correcto en filosofía,

⁵ Al respecto de una filosofía donde no habría criterios objetivos a los que aferrarse o sobre los cuales discutir, la postura del Círculo de Viena apenas se diferencia de la de Edmund Husserl: “la imperfección de la filosofía es muy distinta de la de todas las ciencias [...] No es que disponga de un sistema de doctrina imperfecto, incompleto en los detalles, sino que sencillamente no dispone de ninguno. En ella absolutamente todo es discutible; cada actitud es cuestión de convicción personal, de interpretación, de escuela, de ‘punto de vista’” (Husserl, *La filosofía como ciencia estricta*. Almagesto. Buenos Aires. 1992. p. 18). Sin embargo, las conclusiones a las que éste llega distan enormemente de las de los neopositivistas. En efecto, mientras que el Círculo de Viena apostó por abandonar definitivamente la idea de convertir a la filosofía en una ciencia, Husserl únicamente consideró justificada una reorientación de la filosofía si de ese modo se la dotaba de los elementos necesarios para convertirla en una ciencia en sentido estricto.

⁶ Incluso desde su visión de la metafísica es evidente el apego de los neopositivistas a la concepción kantiana de la filosofía. La pregunta que rige gran parte de la *Crítica de la razón pura* es saber por qué la ciencia ha logrado encontrar un camino firme que le permite progresar de manera continuada mientras que a la metafísica le ha resultado imposible. Desde esta perspectiva, Kant se preocupa por establecer los límites de la razón analizando los tipos de juicio existentes y sus condiciones de posibilidad. Finalmente, llegará a la conclusión de que a la metafísica siempre le resultará imposible situarse junto a las demás ciencias debido al carácter que sus propios juicios poseen. Al no contar con material empírico clasificable mediante las categorías, nada de lo que diga puede establecerse como verdad. Por su parte, los neopositivistas mantienen una postura muy similar, puesto que la metafísica nunca podrá ser una ciencia, en tanto que el sentido de sus proposiciones nunca puede ser concretado al no existir criterios empíricos de significación para sus conceptos. Asimismo, su proyecto está encaminado a definir estos límites del sentido como Kant hiciera con la razón. Por tanto, opino que la única diferencia que podría existir entre los positivistas lógicos y Kant es que aquellos trataron de hallar una entidad que pensaron más objetiva que las categorías kantianas al encontrarse en una situación de exterioridad absoluta respecto al sujeto: la lógica. Sin embargo, podemos comprobar que las características de ambas propuestas son muy similares desde el momento en que postulan la existencia de algo parecido a una estructura que es dotada de sentido en cuanto se completa con hechos de la realidad.

⁷ Fue Wittgenstein durante su primera etapa de pensamiento quien corrigió la concepción de Frege según la cual para que una proposición tuviera sentido debía estar formada de manera lógicamente correcta. Sin embargo, Wittgenstein refuerza esta idea afirmando que *únicamente* una construcción lógica correcta podría ser una proposición, por lo que toda proposición está formada lógicamente. El resto no es una mala proposición, sino que ni tan siquiera es una proposición. Esto recuerda a las ideas que desarrollará desde las *Investigaciones*, donde el significado de un concepto será su regla de uso. Desde este punto de vista, un significado está delimitado por una regla concreta, y ésta era o no era seguida, por lo que no podía seguirse la regla falsamente o seguir mal la regla.

obligando a todos los grandes autores a comenzar sus desarrollos partiendo desde los cimientos y redefiniendo todos los conceptos en juego (Schlick, 1986, p. 281).

En mi opinión, este mismo afán por desmarcarse de toda la tradición filosófica anterior hará que el Círculo de Viena termine llevando a cabo las mismas maniobras que los metafísicos anteriores. Es decir, su alegato principal contra la filosofía es que, hasta el momento, no han existido unas bases firmes a partir de las cuales comenzar una discusión racional acerca de sus problemas específicos. Lo cual daba pie a que todos los pensadores pudieran redefinir una y otra vez los fundamentos de la filosofía acusando a sus precedentes de haber basado sus investigaciones en presupuestos equivocados. Sin embargo, si prestamos atención al movimiento llevado a cabo por el positivismo lógico, es posible que podamos verlo como una repetición de este proceso. Para los integrantes del Círculo de Viena el problema al que se enfrentaba la metafísica era el de basar sus investigaciones en presupuestos equivocados. Debido a ello, lo que debía llevarse a cabo era una redefinición del alcance y la concepción de la filosofía. Si esto fuera así, probablemente el positivismo lógico no podría distinguirse de cualquier otra etapa anterior de la filosofía.

4. Práctica filosófica y modo de vida científico

Anteriormente había mencionado que el positivismo lógico no se reducía a un programa meramente académico sino que se extendía hacia ámbitos de la vida cotidiana. Sin embargo, resulta complicado establecer la manera en la que una actividad preocupada únicamente por cuestiones puramente teóricas puede enlazarse con los asuntos vitales comunes. En este apartado me centraré precisamente en contestar a esta pregunta, mostrando cómo es posible que la concepción filosófica del Círculo de Viena termine por repercutir directamente

en la vida práctica de las personas. Asimismo, pretendo afirmar que esta concepción filosófica propondrá en última instancia un modo de vida específico como el único representante posible de la racionalidad.

Waismann pensaba que esta nueva concepción de la filosofía nunca podría llegar a ser una ciencia debido a tres aspectos fundamentales (Waismann, 1986, p. 491). En primer lugar, no contendría demostraciones ni teoremas ni problemas acerca de los cuales pudieran alcanzarse respuestas concluyentes. Sin embargo, no podía demostrarse la necesidad de estas carencias mediante argumentos concretos, pues ello significaría hacer uso de todo lo que debía carecer la filosofía. Lo único que podría justificar la superioridad de esta forma de hacer filosofía era la inferencia realizada a partir de todos los sistemas fracasados en el pasado y la manera en la que el análisis lógico desvelaba el sinsentido de las proposiciones metafísicas. Quizá sea ésta una forma dudosa de justificar la validez de los estudios filosóficos en tanto que plantea serios problemas de circularidad. El hecho de considerar la ciencia como la única aspirante posible al conocimiento implicaba que la inducción era el único método que nos permitía alcanzar este conocimiento. Pero de las palabras de Waismann parece concluirse que para llegar a tomar conciencia de esto es necesario aplicar el método inductivo. Recogiendo distintos casos particulares de metafísicas fracasadas extraeríamos la conclusión general de que la metafísica siempre fracasará. El método científico se corrobora al ser él mismo aplicado. Es decir, sólo si previamente hemos admitido la validez del método inductivo podemos aceptar la necesidad de dicho método.

En segundo lugar, aun teniendo como campo de estudio la búsqueda del significado y el sentido lingüísticos, la filosofía nunca podría convertirse en ciencia, en tanto que no consistiría en un conjunto de proposiciones verdaderas acerca del significado, puesto que éste no era un fenómeno que pudiera ser explicado. No resultaría lógico explicar el significado de una

proposición mediante otras proposiciones,⁸ pues de ser así deberíamos también aclarar el significado de estas nuevas proposiciones y así hasta el infinito. “El descubrimiento del significado de una proposición debe ser alcanzado en último término mediante algún acto, mediante algún procedimiento inmediato, como, por ejemplo, la mostración del color amarillo; no se puede proporcionar mediante una proposición” (Schlick, 1986, p. 289). Por eso la filosofía únicamente puede consistir en la *actividad* del análisis lógico del lenguaje. No existen problemas filosóficos que resolver porque no hay dilemas filosóficos que plantear. “En filosofía, el verdadero problema estriba no en descubrir la solución a un problema, sino en encontrarle un sentido” (Waismann, 1986, p. 497). Los únicos problemas formulables son los científicos, todos los cuales poseen una solución posible de hallar. Y si hubiera algún problema significativo que la filosofía considerara como propio, mediante el análisis de las proposiciones que lo formaran se demostraría que podría ser resuelto mediante métodos científicos convencionales. Por todo esto, por su carencia de proposiciones, de problemas y de soluciones que hallar, la filosofía nunca podría alcanzar el *status* de ciencia, aun cuando el hecho de que sirviera para ayudar a las ciencias

⁸ En el *Tractatus* Wittgenstein refleja una preocupación similar. Allí afirma que el hecho de que una proposición resulte verdadera no puede depender de que otra lo sea. Por esto mismo se ve en la necesidad de postular la existencia de objetos como aquellos elementos simples que componen la *sustancia* del mundo (§2.021). Lo que se consigue con ello es que la verdad de las proposiciones pueda corresponderse con un elemento externo a ellas mismas, puesto que de lo contrario nos hallaríamos ante un doble problema: el primero sería el mencionado acerca de la verdad de las proposiciones, pero el segundo consistiría en la imposibilidad de trazar imagen alguna del mundo que pudiéramos considerar como verdadera o falsa (§2.0212), pero toda imagen del mundo *debe* reflejar la realidad manteniendo con ella una forma común (§2.022) delimitada por los objetos (§2.023). Posiblemente, éste sea un problema que atormenta a Wittgenstein hasta después de su experiencia como docente de escuela. Es decir, a partir de las *Investigaciones* irá cobrando una especial relevancia el concepto de “imagen del mundo”, el cual desarrollará plenamente en *Sobre la certeza*. En este periodo de pensamiento las imágenes del mundo se conforman a medida que el individuo adquiere un lenguaje. Y este lenguaje se comprende como un conjunto de reglas de comportamiento y no como una serie de nombres que guardan correspondencia con entidades de la realidad. Desde esta posición, los objetos son eliminados del planteamiento mostrando así que la preocupación por la sustancia del mundo no era sino un pseudoproblema que mantuvo hechizado al propio Wittgenstein.

a alcanzar sus objetivos y a delimitar sus fronteras hizo que Schlick la considerara en un sentido distorsionadamente kantiano como “la Reina de las Ciencias” (Schlick, 1986, p. 290).

Sin embargo, aún quedaría por contestar la pregunta acerca de qué hacer con todos aquellos problemas pertenecientes a la filosofía que nos dejó la tradición. El Círculo de Viena tendrá una marcada opinión al respecto: esta cuestión no debe preocuparnos en absoluto, puesto que todos aquellos interrogantes que angustiaron a los grandes pensadores no fueron sino *pseudoproblemas*, cuestiones sin sentido que surgieron a partir de un mal uso de lenguaje. De ahí la imposibilidad de encontrar solución alguna para ellos. Por eso se ha de cambiar la estrategia a seguir en su análisis. En una actitud con marcados ecos del Wittgenstein del *Tractatus*, el positivismo lógico estará de acuerdo en que estos problemas no se resuelven sino que se *disuelven* mediante la clarificación absoluta del significado de sus conceptos. Gracias al análisis filosófico neopositivista descubriremos que los conceptos en juego carecían de todo significado y que donde parecía existir un problema únicamente había un enredo lingüístico provocado por el mal uso de las reglas del lenguaje. “En esto coinciden la filosofía y la gramática” (Waismann, 1986, p. 503).

Lo que esto nos puede llevar a pensar es que la filosofía consiste en una actividad en íntima relación con las ciencias naturales y, en última instancia, nada más que con ellas. Al imponerse como tarea el análisis de las proposiciones científicas, parece estar imponiéndose un enclaustramiento doctrinal donde únicamente tendría sentido dentro de los departamentos de investigación científica. Sin embargo, los objetivos del Círculo de Viena se encontraban en el polo opuesto de esta posibilidad, pues si atendemos a sus palabras sus intenciones fueron declaradamente otras:

Dar forma a herramientas intelectuales para la vida diaria, para la vida diaria del académico, pero también para la vida diaria de todos aquellos que de alguna manera colaboran con la estructuración consciente de la vida. La vitalidad visible en los esfuerzos por una reestructuración racional del orden social y económico atraviesa también al movimiento de la concepción científica del mundo (Hahn, 1929, p. 111).

La filosofía es la herramienta necesaria para cambiar y hacer progresar la sociedad en su conjunto. Por eso es necesario que esta actitud científica penetre no sólo en las instituciones, sino que debe abarcar al conjunto de la sociedad, tanto en sus acciones como en su vida intelectual. “Si la filosofía progresa, no es añadiendo nuevas proposiciones a su lista, sino más bien transformando todo el escenario intelectual y reduciendo en consecuencia el número de problemas que nos hechizan y obnubilan” (Waismann, 1986, p. 503).

La práctica de la filosofía como análisis lógico debería mostrarnos que cualquier problema que nos atormente y que no pudiera ser resuelto mediante métodos científicos no es un problema en absoluto. Es más, el simple hecho de que no pueda ser planteado en términos científicos debería bastar para que nos deshiciéramos de él inmediatamente. Por eso, lo mejor que podíamos hacer era adoptar un modo de vida científico, pues resultaba la mejor opción para organizar nuestra vida y nuestras relaciones con los demás. Sólo de este modo podríamos superar definitivamente aquellas cuestiones que nos apartaban de los verdaderos problemas, acaparando nuestro tiempo vital. En primer lugar porque únicamente así podríamos asegurarnos de que nuestras palabras son comprendidas por quienes se encuentran a nuestro alrededor, pues sólo el discurso científico es el que posee sentido. Y en segundo término, porque ésta era la única forma de aseverar la objetividad y veracidad de nuestros juicios, evitándonos así la posibilidad de ser engañados por falsas apariencias o discursos equivocados.

El modo de vida científico se presentaba así como la mejor (cuando no la única) opción a la que los seres humanos podíamos aspirar, por lo que la educación de las personas debía estar orientada únicamente a este fin, dotando al individuo de las herramientas exclusivamente necesarias para manejarse en el mundo *real*. Por eso no es cierto que, a diferencia del positivismo comteano, el Círculo de Viena no diera “el salto desde la actitud de rigor intelectual y exigencia lógica [...] al planteamiento humanitario” (Atencia, 1991, p. 151). El positivismo lógico también tenía como meta una reforma social de carácter profundo donde únicamente los resultados de la ciencia natural fueran los transmitidos y aceptados racionalmente. Su intención era, al igual que con las ciencias, la unificación de la vida humana.

Sin embargo, a mi juicio, esta forma de entender nuestras vidas plantea dos problemas insalvables. El primero es que el modelo científico de racionalidad parece carecer de toda implicación ética en tanto que considera estas cuestiones como facetas subjetivas que deben ser eliminadas de cualquier decisión humana. Sin embargo, afirma que el mejor modo de dirigir nuestra vida es el estrictamente científico, asegurando implícitamente que nuestras decisiones y actos *deben* regirse por estos criterios. El segundo es que el único fin de la vida humana al que se hace mención es a la posibilidad de alcanzar la verdad⁹ de nuestros juicios sin preocuparse acerca de si el modo de vida que esto supone implica algún tipo de felicidad, virtuosismo, ataraxia o algún estado de ánimo concreto. Asimismo, tampoco se preocupa en justificar por qué es

⁹ Michel Henry llamaba a este modo de actuar, propio de las actividades científico-técnicas, elevarse en una “trascendencia negra”, pues obliga al ser humano a aceptarla ciegamente y a no mirar más allá de ella misma, privándole de todo ideal sin ofrecerle ninguno a cambio (Henry, M. *La barbarie*. Caparros. 1996. p. 75). Según el filósofo francés, en un modo de vida que acepte estas condiciones no cabe preguntarse acerca de la finalidad de nuestras acciones o lo que se esconde detrás de ellas. Lo único que necesitamos saber es que si existe una técnica “a” que combinada con otra técnica “b”, da la técnica “c”, esta conjunción debe ser llevada a cabo porque de hecho puede ser efectuada. No existe cuestionamiento más allá de esta posibilidad o un intento por elucidar las implicaciones de estos actos. Por eso se pierde todo sentido vital de la filosofía y termina concibiéndose lo que en un principio era un medio como un fin en sí mismo.

bueno alcanzar la verdad o por qué ésta ha de suponer un objetivo superior a cualquier otro, pues introducirse en diatribas de esta índole implicaría mantener discursos que previamente han sido tachados de metafísica sin sentido. Por eso, en mi opinión, los positivistas lógicos únicamente podrían afirmar que el modo de vida científico tiene como finalidad establecer la verdad porque eso es lo que hace el científico, pero no tendrían forma de *justificar* por qué *debemos* elegir este modo de vida.¹⁰ Optar por la vida científica no tiene más finalidad que la de ser científico porque es bueno ser científico. Lo que en un principio podría considerarse como un medio para conseguir una vida mejor acaba por convertirse en un fin en sí mismo que se autoimpone. Entendida de esta forma, la propuesta neopositivista no cae en la cuenta de que su aceptación del modo de vida científico no se justifica más que en la imagen que este modo de vida tiene de sí mismo al considerarse superior a cualquier otro debido a su carácter científico. Pero esto no es una *justificación* sino una *definición* de lo que debería considerarse “científico” dentro de la doctrina del Círculo de Viena, donde “científico” se concibe como el único modo de ser objetivo por atenerse a

¹⁰ Al respecto resulta interesante las observaciones de Alasdair MacIntyre acerca de lo que llama “conceptos funcionales”. Un concepto es funcional cuando refiere a un objeto del que se espera que cumpla una función determinada. Por ejemplo, del objeto “reloj” se espera que dé la hora de la manera más exacta posible, para lo cual su maquinaria *deberá* cumplir ciertos requisitos. “Llamar a x bueno [...] es decir que es la clase de x que escogería cualquiera que necesitara un x para el propósito que se busca característicamente en los x ” (MacIntyre, A. *Tras la virtud*. Crítica. Barcelona. 2004. p. 84). En este sentido, en la filosofía moral clásica de tradición aristotélica, el concepto “hombre” posee un carácter eminentemente funcional. Esto se debería que dicho concepto haría referencia a un sujeto cuyo desempeño de determinados modos de vida le llevarían al desarrollo de una serie de papeles sociales con una entidad y finalidades propias. Asimismo, la naturaleza humana se concebía como un compuesto de tres elementos, a saber: la naturaleza-humana-tal-como-es, la-naturaleza-humana-tal-como-podría-ser-si-realizara-su-*telos* (finalidad) y una serie de preceptos que indicarían el modo de pasar de una a otra. Bajo mi punto de vista, únicamente bajo este esquema tendría sentido un esquema como el neopositivista, aun cuando la finalidad que pretenden para ello no fuera la misma. Es decir, podríamos afirmar que un buen “científico” ha de ser considerado como tal si cumple la función de realizar juicios verdaderos acerca de la realidad, para lo cual debería ser educado en el cumplimiento de determinadas prácticas que lo llevarían a realizar esta finalidad. Y como tal cumpliría un papel específico dentro de su comunidad. Sin embargo, tampoco de esta forma puede obtener justificación alguna para decir que este modo de vida representa el único de carácter racional o con aspiraciones superiores a cualquier otro. En este escrito no voy a ocuparme de la propuesta comunitarista de MacIntyre, pero he de admitir que aun cuando sus conclusiones sean opuestas en muchos sentidos, guardan una gran semejanza con las ideas de los autores que trataré a continuación.

criterios lógicos y empíricos. Sin embargo, no se nos concede nada que nos justifique para aceptar esta definición como la única aceptable y mucho menos como la mejor posible.

5. Conocimiento y racionalidad

Resulta interesante comprobar que, pese a que el objetivo del positivismo lógico parecía estar centrado en la consecución del conocimiento mediante el análisis lógico y la aplicación del método científico, su aspiración se encontraba en la esfera de lo social y el mundo intelectual en general. Efectivamente, su proyecto pretende acometer una reforma de todo el ámbito de lo humano, desde sus formas de pensar hasta sus modos de actuar. Por eso la filosofía neopositivista no busca encerrarse en la conocida torre de marfil, sino que sus presupuestos sean aceptados como los únicos válidos y posibles si deseamos que sea la verdad en lugar de los dogmatismos metafísicos la que impere en nuestra vida. La *imagen científica del mundo* es la que las personas deben asumir como heredera de esa Ilustración cuyo objetivo fue hacer llegar a la humanidad a la mayoría de edad.

Si el conocimiento es el conjunto de las proposiciones verdaderas y únicamente existe el conocimiento empírico, tan solo podremos alcanzarlo mediante la aplicación de los métodos científicos. Ésta es la afirmación absolutamente cientista que el positivismo lógico arrojó contra gran parte de la tradición precedente. Ninguna materia alternativa tiene acceso a la esfera epistemológica. Es más, fuera de la ciencia no existen proposiciones con sentido puesto que no hay manera alguna de justificar una sola de sus afirmaciones. Y si alguna otra doctrina llegara a alcanzar algún tipo de conocimiento no sería a causa de sus rasgos excepcionales sino de haber alcanzado finalmente su *status* científico. Ni qué decir tiene que el saber

metafísico especulativo, como el de las normas o los valores, no tiene cabida en esta concepción del conocimiento.

Por otro lado, esta definición de “conocimiento” como el conjunto de las proposiciones verdaderas poco parece aportar a la idea que comúnmente se ha aplicado sobre este concepto. En efecto, afirmar que únicamente conocemos lo que se ha demostrado que es verdadero es prácticamente una tautología en tanto que conocer algo implica poder demostrar que lo se conoce es verdad porque nos encontramos en condiciones de justificarlo. Por eso, para los neopositivistas sólo podemos afirmar la verdad de una proposición si la justificamos en los hechos que la corroboran. Incluso si pretendemos demostrar la falsedad de una proposición, podríamos decir que aquello que conocemos es la verdad de la proposición que afirma la falsedad de aquélla. De ahí que el conocimiento sea comúnmente considerado como el conjunto de aquello cuya verdad ha sido demostrada de modo objetivo. Lo que aporta la mirada científica del neopositivista es el *criterio* específico mediante el cual se justifica la verdad de las proposiciones: una proposición sólo puede ser verdadera si resulta ser el reflejo directo de un hecho concreto de la realidad.

Todo conocimiento es una expresión, una representación. Es decir, expresa la situación de hecho que es conocida en ella. Esto puede ocurrir en cualquier número de modos, en cualquier idioma, por medio de cualquier sistema arbitrario de signos. Todos esos modos posibles de representación —si de otra manera expresan realmente el mismo conocimiento— deben tener algo en común, y lo que es común es su forma lógica (Schlick, 1965, p. 61).

El único modo de conocer el significado de un concepto consistiría en saber el fenómeno físico con el cual se relacionaba mediante la forma lógica de la proposición más simple en la cual pudiera aparecer. Por eso, para el positivismo

lógico todas las verdades eran verdades empíricas, puesto que su relación directa con los hechos de la realidad era lo único que podía *justificar* cualquier pretensión de conocimiento. Desde esta perspectiva, carece de sentido hablar de verdades metafísicas, históricas, artísticas, literarias o poéticas. De hecho, ni tan siquiera podría hablarse de objetividad en estas materias, puesto que no habría forma humana de establecer qué pretendían significar sus pseudoproposiciones.

Sin embargo, aún podemos decir dos aspectos más acerca del conocimiento. En primer lugar, que todas las manifestaciones lingüísticas que aspiren a tener valor de verdad deben ser reducibles al lenguaje de la lógica formal desarrollada por el Círculo de Viena a partir de los *Principia mathematica* y el *Tractatus logico-philosophicus*. Sólo de este modo se hacen compatibles todos los resultados de las diversas ciencias empíricas, pudiendo establecerse las relaciones pertinentes entre ellas. En segundo lugar, el conocimiento no tiene carácter de temporalidad. Como afirma Waismann, la clausula “es verdad que...” no puede acompañarse de ningún tipo de relación temporal. Esto se debe a que las palabras «verdadero» y «falso» no poseen un carácter descriptivo, no hacen referencia a ningún hecho de la realidad con el cual deban corresponderse, por lo que no añaden nada a la información de la proposición. Expresiones como “es cierto que mañana saldrá el sol” o “es falso que en el año 2025 habrá robots inteligentes”, únicamente afirman que mañana saldrá el sol y que en el año señalado no existirán las máquinas pensantes, pero las clausulas “es cierto que” o “es falso que” no añaden descripción alguna de los hechos que reflejan estas afirmaciones. Asimismo, “es cierto *ahora* que habrá viajes tripulados a Marte el año que viene” carece de sentido al ser imposible de contrastar con la realidad, puesto que el significado de “ahora” no puede establecerse del mismo modo que todos los demás conceptos utilizados en la proposición (Waismann, 1986, p. 500). Por estos motivos, en primer lugar, una proposición sería verdadera independientemente de que hubiera sido expresada, pues ésta no era una

decisión que se tomara a partir de un momento dado. Y en segundo lugar, aquellas proposiciones que pasaran a engrosar el edificio del conocimiento estaban destinadas a ser aportaciones definitivas al progreso de la ciencia.

De esta concepción del conocimiento podemos extraer una característica primordial que nos llevará hacia un ideal de *racionalidad*. Todo conocimiento es una representación de algún hecho de la realidad. Sólo ante los hechos podemos establecer el significado, el sentido y la veracidad de las proposiciones. Nos liberamos así de cualquier tipo de arbitrariedad, de toda posibilidad de que la verdad únicamente sea cuestión de coherencia entre las proposiciones o de que sólo el consenso entre un grupo de personas determinado decida lo que el resto debe admitir como verdadero. Cualquier persona racional *debe* aceptar el conocimiento científico como el único posible, puesto que sólo él puede mostrar pruebas y justificaciones suficientes de sus afirmaciones. A partir de este momento no podríamos pensar que las discusiones científicas pudieran correr la misma suerte que las controversias filosóficas tradicionales donde nunca parecía llegarse a un acuerdo acerca de lo que se consideraba un argumento correcto. En el nuevo modelo positivista la contundencia de los hechos era la única forma de zanjar cualquier desavenencia. Por eso existe una estrecha relación entre la verdad y nuestras prácticas sociales, entre el modo de argumentar la pertinencia de nuestros actos frente a otros y la recurrencia a los hechos como demostración irrefutable de su necesidad. La sola aportación de un argumento que cumpliera las condiciones impuestas por el Círculo de Viena debía bastar para que todas las personas presentes se convencieran de la necesidad de una acción concreta. Insistir en una postura contraria a lo que afirmaban los hechos significaba insistir en ser irracional.

Esto último resulta interesante en dos sentidos: el primero es el debate abierto por Neurath y Carnap mencionado anteriormente acerca del contenido y fiabilidad de las proposiciones protocolares. En la concepción del Círculo de

Viena, toda desavenencia debía ser zanjada mediante referencia a hechos concretos, por lo que podría esperarse que esta discusión hubiera finalizado con una demostración empírica de lo que las “proposiciones protocolares” eran en realidad. Sin embargo esto nunca ocurrió, puesto que el problema planteado se situaba a un nivel distinto del empírico en tanto que trataba de dar cuenta de las características que debían poseer los hechos que constituían “lo dado”. En mi opinión, esta situación nos plantea la duda sobre si el método aceptado por los neopositivistas resulta el adecuado para la resolución de cualquier problema lingüístico. Si un argumento concluyente es únicamente aquel que hace referencia directa a hechos de la realidad, ningún argumento que trate de definir las cualidades de estos hechos puede ser válido en tanto que ha de ser previo a esta referencia. Ante cualquier desencuentro a este nivel sólo caben dos posibilidades: o se declara la irracionalidad de la discusión por no poder establecer el significado de sus términos o se condena a su prolongación hasta el infinito por no existir forma de concretar qué argumentos podemos mostrar como concluyentes.¹¹ A mi entender, una situación como ésta abre una disyuntiva de difícil solución. Podemos aceptar los criterios del positivismo lógico y concluir que aquel debate no fue sino un ejemplo de pseudoproblema que hizo perder el tiempo a todos sus participantes o cuestionarnos gran parte del proyecto filosófico del Círculo de Viena afirmando que existen facetas de la vida humana donde su aplicación resulta insatisfactoria. Comprender qué llevó a los neopositivistas a no abandonar desde el primer momento esta

¹¹ Esto es algo que Wittgenstein reconoció durante la elaboración del *Tractatus*. Si lo que se pretende es establecer las condiciones ideales del lenguaje significativo, no podemos esperar que las proposiciones utilizadas para definir estas cualidades cumplan estas mismas condiciones en tanto que se trata de un lenguaje que describe dichas condiciones. Se trata de un lenguaje que se sitúa fuera del lenguaje significativo. Por eso, en mi opinión, tras elaborar cada uno de los párrafos que a modo de peldaños nos sacan del lenguaje para poder obtener de él la visión ideal, Wittgenstein no tiene más remedio que arrojar la escalera y darse cuenta de que todo lo que ha dicho hasta el momento no eran sino sinsentidos (Wittgenstein, 2007, §6.54).

conversación por su carácter irracional será algo a lo que nos ayudarán los próximos autores.

Por otro lado, lo que el Círculo de Viena anhelaba al extender los métodos de la ciencia natural a todas las áreas de la cultura era una democratización de la cultura, la oportunidad de dar acceso al saber a todas las esferas sociales. Con esto se pretendía formar agentes libres, capaces de no dejarse arrastrar por dogmatismos, cuya máxima aspiración era el descubrimiento de la verdad. Sin embargo, en esta concepción aparecen dos aspectos problemáticos. El primero es que el conocimiento que se transmite a estas personas había de ser previamente depurado por un grupo de expertos que sometiese a análisis las proposiciones que las distintas materias aportaran. Y el segundo es que únicamente los científicos podrían aceptar o rechazar definitivamente estas proposiciones, pues poseían un acceso privilegiado a la realidad de los fenómenos que corroboraban o refutaban cualquier afirmación. En definitiva, existía una élite intelectual que controlaba qué debía enseñarse y cómo había que hacerlo dentro de esas instituciones académicas que, supuestamente, potenciaban la libertad, la democracia y las capacidades críticas del individuo.¹² En mi opinión, la contradicción es manifiesta en tanto que el acceso que tienen los sectores sociales queda restringido a lo que un grupo de expertos decide. Aquellas teorías que no encajaran en los criterios neopositivistas o los problemas tradicionales de la filosofía, eran cuestiones que debían desaparecer de cualquier currículo educativo. De hecho, enseñarlas o aprenderlas no era sino signo de irracionalidad.

¹² Efectivamente, la relación entre este modo de actuar y la política era algo que ya Aristóteles había tenido presente. En su *Ética a Nicómaco* podemos leer: “ella [la política] es la que establece qué ciencias son necesarias en las ciudades y cuáles ha de aprender cada uno, y hasta qué punto” (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*. L I). No podemos olvidar que la finalidad del Estado para Aristóteles era la de gobernar por el bien común de la *polis*, entendiendo éste como la posibilidad de que todos los ciudadanos encuentren en ella el modo de llevar al acto sus múltiples potencias. Pero si aceptáramos una visión puramente neopositivista nos encontraríamos con que el verdadero desarrollo de la esencia humana únicamente podría producirse mediante la aplicación de los criterios científicos, por lo que sólo la ciencia natural tendría cabida dentro de los sistemas educativos de la ciudad. Sin embargo, debemos darnos cuenta de que esto es debido a que desde un principio se ha venido sosteniendo que el lenguaje científico es el único que posee un sentido.

6. Metafísica y reglas morales

Querría insistir en que, para el Círculo de Viena, la filosofía consistía en una actividad clarificadora del sentido de las proposiciones científicas. Dicha actividad aportaría como resultado las condiciones empíricas exactas que debían acaecer en el mundo para que una proposición resultara verdadera. Todas aquellas expresiones que no pudieran someterse a este análisis no debían considerarse falsas ni erróneamente conformadas, sino que no eran proposiciones en absoluto. El objetivo de esta demarcación del sentido era el de eliminar todas aquellas filosofías metafísicas y oscurantistas mediante la demostración de la falta de significado de los conceptos que empleaban (Carnap, 1965, p. 171; 1986, p. 297).¹³ Un ejemplo evidente podía encontrarse en las filosofías dedicadas a la búsqueda de normas y valores con carácter objetivo o entre esas otras que trataban de alcanzar conocimientos superiores al empírico con una validez universal. Obviamente, Carnap debe matizar de manera inmediata esta afirmación. “No incluyo en la metafísica aquellas teorías —que algunas veces se consideran metafísicas— cuyo objeto es disponer los enunciados más generales de diversos campos del conocimiento científico en un sistema ordenado. De hecho, por audaces que sean, estas teorías no pertenecen al dominio de la filosofía, sino al de la ciencia empírica” (Carnap, 1986, p. 297). Efectivamente, aun cuando las teorías generales acerca del mundo físico no respondieran directamente a hechos concretos, se diferenciaban de los de la filosofía precedente en que sus enunciados podían ser reducidos a aquellas proposiciones protocolares que sí lo hacían. Por eso,

¹³ Popper ya advertía acerca del carácter problemático de esta división entre proposiciones con sentido y sin sentido. Los neopositivistas establecieron el criterio de la significatividad en la posibilidad de que los conceptos de una proposición hicieran referencia directa a hechos de la realidad, creyendo que con eso descubrían que la metafísica carecía de sentido. Sin embargo, el verdadero problema se descubre en el hecho de que la metafísica, por definición, es una materia que no atiende a criterios empíricos, por lo que si nos atenemos exclusivamente a la noción positivista del significado, ésta queda eliminada de manera inmediata debido a sus propios criterios.

ninguna teoría científica podía considerarse metafísica en ningún sentido y el método adecuado para su desarrollo era el inductivo, puesto que previamente a su formulación debíamos haber recogido los hechos en los que se basaba. Aceptar proposiciones que no siguieran este esquema, aun cuando fuera como hipótesis de trabajo para su posterior verificación, hubiera supuesto trabajar con elementos metafísicos no derivados directamente de hechos físicos (Atencia, 1991, p. 150). Por eso, decidir entre dos o más teorías aspirantes a explicar un mismo hecho era cuestión de hallar las condiciones de justificación de sus enunciados generales, las cuales se hallaban en las proposiciones protocolares que se deducían de ellos. Una vez realizado este análisis no quedaba duda alguna acerca de la elección a tomar, pues debía resultar evidente qué opción de las barajadas era estrictamente científica. Cabe decir además que si determinados autores neopositivistas llegaron a admitir la presencia de valores y elementos “subjetivos” en este tipo de elecciones (Gómez, 2010) no fue durante su pertenencia al Círculo de Viena sino en elaboraciones posteriores. Concretamente Carnap lo hará en su *Logical foundations of probability*, obra de 1950 elaborada durante su exilio. Por otro lado, próxima a esta obra se encontrará la aparición de *La estructura de las revoluciones científicas*, en la cual, como mostraré en el próximo capítulo, la referencia a los valores es una cuestión central.

Habría además que destacar que, desde la perspectiva de Carnap, normas y juicios de valor vendrían a ser lo mismo que los asertos morales referentes al deber sólo que formulados de un modo distinto.¹⁴ “No debes mentir” funcionaría como una regla que se correspondería con el juicio de valor “mentir

¹⁴ Es conveniente destacar que Carnap distingue entre éticas filosóficas y éticas empíricas. Estas últimas comprenderían aquellas que dedicaran sus investigaciones a profundizar en lo que respecta al origen de las acciones en los sentimientos y las voliciones, así como sus efectos sobre otras personas. Dichas investigaciones podrían poseer una base psicológica y sociológica, con un carácter absolutamente descriptivo que haría que sus hipótesis pudieran ser contrastadas con hechos de la realidad (Carnap, 1986, p. 300). Por tanto, su crítica debe ser entendida exclusivamente sobre la posibilidad de existencia de una ética puramente filosófica.

es malo”. Ambas expresiones no serían más que manifestaciones del deseo de que a todos los seres humanos les pareciera así. Sin embargo, este hecho permanecía generalmente oculto debido a que la segunda de estas expresiones mostraba a primera vista una forma similar a la de las proposiciones descriptivas. A pesar de ello, ésta no podía deducirse a partir de hechos del mundo ni podían otorgarse argumentos a favor o en contra suya. “Si una proposición no permite dicha deducción, no tiene contenido, carece de sentido” (Carnap, 1965, p. 171). Por tanto, un enunciado valorativo no podía entenderse sino como una orden o regla oculta con carácter prescriptivo bajo una forma gramatical engañosa, lo cual provocaba que estas éticas filosóficas pudieran repercutir en el comportamiento de las personas o sobre sus deseos, pero en ningún caso podrían ser consideradas verdaderas o falsas ni poseedoras de valor cognitivo alguno (Carnap, 1986, p. 301). Nunca podrían ser corroboradas o refutadas en tanto en cuanto no estaban afirmando nada. “La validez objetiva de un valor o de una norma no es [...] empíricamente verificable ni deducible de proposiciones empíricas y no puede, por tanto, ser afirmada de ninguna manera” (Carnap, 1965b, p. 83). Aquí convendría aclarar que Carnap identifica “afirmar una proposición” con “declararla verdadera”, y ya hemos visto que la posibilidad de adjudicar este adjetivo a una expresión lingüística depende de que las proposiciones protocolares que de ella se derivan se encuentren corroboradas por hechos del mundo. Por eso, podríamos decir que la razón por la que las normas o los valores, que se identifican con juicios morales acerca del modo en el que *debemos* comportarnos, no pueden ser afirmados de ninguna manera es que no puede encontrarse justificación alguna para ello.

En efecto, todo intento de generar una proposición que exprese una regla será un intento fallido. Preguntarse por la posibilidad de que exista un acuerdo general y racional acerca de si una norma debe ser considerada verdadera o falsa, es algo que carece de sentido en tanto que nunca podrá

establecerse un acuerdo racional al respecto. Sin embargo, aún podríamos plantear dos cuestiones. La primera consistiría en saber por qué estas filosofías que trataban de establecer normas acerca del modo en el que debíamos comportarnos habían conseguido despertar y mantener el interés de un gran número de personas a lo largo de la historia, mientras que la segunda trataría de dar cuenta del origen de todos estos sistemas filosóficos. Hempel, dará respuesta a la primera cuestión recogiendo la actitud general del grupo: estas filosofías resultaron enormemente interesantes “en virtud de su *atractivo emocional o de la inspiración moral* que ofrecen” (Hempel, 1965, p. 115 [énfasis añadido]). Tenemos de este modo una identificación que resultará vital para el desarrollo del presente escrito. Por un lado, Carnap identifica todo intento de expresar una norma con el de hacer lo propio con un valor y ambos con nuestras pretensiones de realizar juicios *morales* acerca del modo en el que *debemos* comportarnos. Por otro lado, Hempel sugiere que damos importancia a estos juicios porque en ellos encontramos la inspiración emocional suficiente para llevar a cabo nuestras acciones y creer que, efectivamente, expresan el modo en el *debemos* comportarnos. En este sentido, cuando el Círculo de Viena nos previene acerca de las filosofías de carácter normativo parece estar identificándolas con aquellas que versan sobre la corrección de los comportamientos humanos. Por estas razones considero justificado afirmar que los juicios de carácter normativo que mencionaban los neopositivistas eran aquellos que refieren a cuestiones morales acerca del deber. Sin embargo, ninguno de estos juicios podría tener validez en tanto que hacían uso de conceptos carentes de referente empírico. Aquello que mandaban resultaba incomprensible, carente de sentido, por lo que no pertenecían al ámbito de los problemas de la filosofía. Fieles a la tradición empirista de carácter humeano, los neopositivistas terminaron inclinándose hacia el emotivismo como única salida posible. La metafísica será considerada

como un *género literario* a través del cual la persona expresa su sentimentalidad, sus pasiones y emociones, encontrando en ella la inspiración suficiente para llevar a cabo determinadas acciones. Es posible que esta materia pueda evocar imágenes mentales o incluso producir sentimientos concretos con algún valor psicológico. Sin embargo, a un nivel lógico resulta completamente irrelevante. No existen habitaciones metafísicas en el edificio de la racionalidad.

Esta identificación entre juicios normativos y reglas morales referentes al deber será algo a tener en cuenta durante la crítica que Wittgenstein realizará sobre la concepción empírica del significado. Para el vienés, el problema de la comprensión de nuestras normas sociales no dependerá de su correspondencia con fenómenos físicos ni imágenes mentales de objetos.

7. Origen de la metafísica

Si la totalidad del conocimiento, y posiblemente de la racionalidad, se identifican con el ámbito científico, puede resultarnos extraña la atracción que la metafísica ha ejercido durante siglos sobre el género humano. Para Carnap, una vez aceptado el emotivismo anteriormente expuesto, únicamente cabe un motivo para su aparición.

La metafísica surge de la necesidad de dar expresión a una actitud emotiva ante la vida; a la postura emocional y volitiva del hombre ante el medio circundante, ante el prójimo, ante las tareas a las que se dedica, ante los infortunios que le aquejan. Normalmente [...] se manifiesta de modo inconsciente en cada una de las cosas que el hombre hace o dice, y aún podemos considerar posible que [...] se llegue a reflejar en sus rasgos faciales o en su deambular (Carnap, 1965b, p. 85).

A pesar de ello, todavía nos queda un interrogante por contestar: si la metafísica puede ser fácilmente reconocida como un género literario, ¿de

dónde surge esta necesidad investigadora de sus principios? Carnap contestará a esta pregunta. Por un lado, podría decirse que la metafísica utiliza conceptos que, posiblemente, poseían un significado en origen. Sin embargo, tras perderlo, se insistió en su uso sin otorgarles nuevos criterios empíricos de significación, quedando, a lo sumo, ciertas imágenes o sensaciones asociadas a aquel significado primitivo. A pesar de lo cual, Carnap nos advierte de que el hecho de que una palabra pierda su significado original no siempre es motivo de que devenga asignificativa. Esto únicamente ocurrirá cuando no se le adjudique un nuevo método de verificación. Es decir, cuando pase de un significado literal a uno metafórico (Carnap, 1965b, pp. 72-77).¹⁵ Por otro lado, estos extravíos lingüísticos han sido ocasionalmente causados por no tener en cuenta el “tipo” al que cada palabra pertenece (*Ibid.*, p. 81). Pensar que cualquier sujeto gramatical puede ir acompañado de toda clase de predicados originaria absurdos del tipo “César es un número primo” o “el Bien ha de ser buscado”. Es decir, en el primero de los casos, comprobamos

¹⁵ Con estas afirmaciones, Carnap parece situarse en el extremo opuesto de pensadores como Nietzsche, para quien los conceptos serían metáforas petrificadas. Es decir, éste último defendió la idea de que son las metáforas a través de su uso continuado lo que termina convirtiéndose en conceptos, pudiéndose trazar una historia de las palabras donde podría configurarse la manera en las que éstas delimitan sus significados a lo largo del tiempo. Sin embargo, Carnap parece asumir que este camino se realiza en dirección contraria, y los conceptos serían el estado primordial de las palabras que, a través de malos usos terminan por convertirse en simples metáforas carentes de significado. A pesar de lo cual, siempre podrá salvarse el concepto asignándole un nuevo criterio de significación. Estas ideas resultan interesantes puesto que abren las puertas a los cambios de significado que acaecen en el transcurso de lo que Kuhn denominó “revoluciones científicas”. Es decir, Carnap piensa que existe la posibilidad de que los conceptos muten su significado, sin embargo, para evitar posibles acusaciones de escepticismo, afirma que estos cambios nunca deben entenderse como si los conceptos tuvieran realmente un carácter metafórico, sino que únicamente *deben* considerarse conceptos aquellos sobre los que se establecen nuevos criterios de significación. Desde este punto de vista, un concepto se transformaría directamente en otro sin pasar por una fase intermedia. Es decir, sería como un salto en el cual se pasaría de unos criterios a otros sin que nunca hubiese una pérdida real de estos. Bajo mi punto de vista, esta forma de entender el lenguaje resulta más que similar a la que Kuhn defendió en *La estructura de las revoluciones científicas* donde las comunidades de científicos debían dar el salto de un paradigma a otro en bloque o no darlo nunca. Debido a afirmaciones como ésta, su propuesta fue declarada escéptica y, de hecho, es considerada como el comienzo de lo que se ha denominado metaescepticismo. Sin embargo, leído desde una concepción carnapiana, los márgenes de estas ideas se difuminan, puesto que Carnap parece aceptar estas condiciones aun cuando se niega a caer en un relativismo o, al menos en principio, no encuentra problemática alguna en los cambios de significación conceptual.

que el sustantivo “César” acota las posibles afirmaciones que podemos hacer de él, restringiéndonos exclusivamente a esa clase de predicados que pueden ir con los sustantivos que se incluyen en el tipo de las personas. Por otro lado, la segunda de estas expresiones nos hace suponer que lo que llamamos “Bien” es algo que se encuentra en el mundo como un objeto de la realidad el cual podemos encontrar mediante algún tipo de investigación.

Finalmente, al igual que los neopositivistas se declaran deudores de la tradición ilustrada, deben dar cuenta de qué otra corriente es la que ha mantenido viva esa forma equivocada de hacer filosofía.

Es posible apuntar presuntamente que la metafísica surgió del mito. El niño se enoja con la “malvada mesa” que le causó el daño. El primitivo se esfuerza por congraciarse con el amenazador demonio de los terremotos o adora agradecido a la divinidad de las lluvias fertilizadoras. Nos encontramos aquí con personificaciones de fenómenos naturales que son la expresión cuasi-poética de las relaciones emocionales del hombre con el medio que le rodea. La herencia del mito es asumida por una parte de la poesía, en la que de manera deliberada y consciente se reproduce e intensifica la efectividad vital de éste, y por la otra es asumida por la teología, en la que el mito se transforma en un sistema (Carnap, 1965, p. 85).¹⁶

¹⁶ Aun cuando no lo cite explícitamente, la referencia al positivismo clásico de Comte es más que obvia. Según este autor, el pensamiento humano pasaría por diversos estadios hasta alcanzar la madurez. Lo que Carnap denomina como el estado primitivo del ser humano se correspondería con lo que Comte denominó el estadio teológico, donde el ser humano explica el mundo que le rodea llenándolo de entes anímicos que impulsan y ejecutan Los fenómenos naturales. Por otro lado, Comte instaura un segunda estadio al que califica como metafísico. En él, se desecha la Idea de seres animados que habitan las cosas y se busca las esencias que las configuran más allá de las apariencias físicas. Carnap identifica este momento con la teología que convierte la metafísica en sistema. Por último, ambos coincidirán en la idea de Que únicamente la ciencia positiva representa la madurez del pensamiento humano y es la culminación de su racionalidad. Sin embargo Carnap no parece mostrarse igual de tajante que Comte, puesto que no habla de la literatura como una etapa que haya de ser superada. Por el contrario, admite su validez emotiva y la carga vital que supone para el individuo. Por lo tanto, habría que tomar en reconsideración muchas de las lecturas que afirman que el Círculo de Viena despreciaba este tipo de manifestaciones culturales o que lo consideraban irrelevante.

Haber confundido el *mito* con un verdadero *logos* es lo que ha causado esta pérdida de sentido. Asimismo, pensar que aquello que no era más que consecuencia de explicaciones primitivas, irracionales y emotivas de los fenómenos de la naturaleza poseía un verdadero valor cognoscitivo, originó que este engaño perdurara en el tiempo, puesto que las formas gramaticales en las que aparecían mostraban la apariencia de verdadero argumentos filosóficos. Por último, su uso para la creación de grandes sistemas hizo que este modo de pensamiento cobrara una aparente consistencia cuyo resultado fue el de su inclusión en la historia del pensamiento.¹⁷

Por mi parte, únicamente diré que esta concepción de la metafísica presenta numerosos problemas que llevan a sus argumentos hacia la circularidad. Cuando Carnap asume la posibilidad de que existan cambios en el significado de los conceptos, parece estar diciendo que existe algo así como una *historicidad de los significados*. Lo que una palabra significa en un momento determinado no tiene por qué permanecer invariable. El único problema es que, en uno de estos cambios, pierda el referente físico sin que le sea adjudicado uno nuevo. Por lo tanto, el estudio de la ciencia podría resultar incompleto si no se le sumaba una investigación histórica de sus manifestaciones. Lo cual suponía un problema, puesto que previamente

¹⁷ La concepción de Carnap según la cual el pensamiento metafísico es propio de etapas infantiles o bárbaras pone de manifiesto dos posibles relaciones. En primer lugar, sitúa este modo de pensar en un estilo de pensamiento primitivo como también hiciera Comte en su *Discurso*. Sin embargo, mientras que este pensador francés se preocupaba por mostrar cómo el advenimiento del pensamiento positivo se producía mediante una evolución de las formas de entender el mundo, Carnap parece tratar de realizar una ruptura con estas corrientes asumiendo que la propuesta del Círculo de Viena supone un distanciamiento radical respecto a todas ellas. El positivismo lógico no sería un resultado de la evolución del pensamiento anterior, sino una superación de éste mediante la creación de unos nuevos criterios de significación y racionalidad. Por otro lado, es evidente la actitud kantiana de nuestro autor, puesto que en ambos ejemplos se refleja la aceptación del pensamiento positivo como una manera de llegar a la “mayoría de edad” del ser humano, superando la infancia y el estado brutalmente natural del primitivo.

debíamos haber asumido que la única forma de encontrar resultados objetivos era la aplicación de los criterios científicos impuestos por el positivismo lógico. De esta forma, el estudio de la historia de la ciencia debería ser en sí mismo científico. Lo cual, en mi opinión, nos aboca a dos posibilidades: o la historia no puede dar cuenta objetivamente de la ciencia en tanto sus conceptos están sujetos al mismo cambio significativo que los de cualquier otra ciencia y su comprensión reclama de una meta-historia de la historia, o la historia se convierte en una meta-ciencia cuyos conceptos adquieren una objetividad superior que los de la ciencia por su capacidad de dar cuenta y explicación de ellos. Una filosofía de la historia podría jugar un papel representativo en el primero de los casos, mientras que el concepto de “Historia” estaría destinado a encumbrarse como tal en el segundo supuesto. El trabajo de Kuhn que expondré en el capítulo correspondiente quizá suponga un modo de introducir la historia en el estudio de la ciencia que no termine de encajar en ninguna de las dos posibilidades.¹⁸

¹⁸ Éste ha sido un debate que se ha llegado a mantener. Saber si la obra de Thomas S. Kuhn podía englobarse dentro de la filosofía de la ciencia o simplemente consistía en un estudio de historiografía, pareció volverse relevante para decidir a qué doctrina le correspondía la potestad de incluirla en la discusión. Sin embargo, por increíble que pudiera parecer, la voluntad de ambas no fue la de reclamar su propiedad, sino todo lo contrario. Principalmente, la epistemología se preocupó por destacar la poca profundidad de sus argumentos y la falta de preparación filosófica del autor. Por eso, la prefirieron calificar como una obra perteneciente a la psicología de masas, o a algún tipo de ciencia social. Por otro lado, los historiadores de la ciencia han recopilado parte de la correspondencia entre Carnap y Kuhn donde el primero entra a debatir algunos puntos del segundo al tiempo que lo anima a continuar con un trabajo que, posteriormente, debería haber sido incluido en la *Encyclopedia of Unified Science*. Bajo mi punto de vista, pese a todos estos esfuerzos, aun cuando es cierto que el trabajo de Kuhn puede tomarse desde alguna de estas perspectivas, resulta innegable que parte de ella se encuentra profundamente inmersa en la epistemología. Por tanto, lo realmente problemático no sería saber si se trata o no de una obra de teoría de la ciencia, sino descifrar el modo en el que consigue ponerla en relación con todas estas otras posibilidades que, repentinamente, aparecen como temas relevantes dentro un área que había estado encerrada en la lógica formal durante mucho tiempo. Posiblemente, un estudio conjunto de esta obra desde las Humanidades aportaría resultados fructíferos y sorprendentes. Para una introducción a las diferentes posturas enfrentadas en el debate expuesto más arriba, J. C. Pinto de Oliveira, “Carnap, Kuhn, and revisionism: on the publication of the *Structure in Encyclopedia?*”. *Journal of General Philosophy of Science*. N° 38. 2007.

8. Lo que se dijo a sí mismo el Círculo de Viena

Cuando el positivismo lógico establece los criterios de significación lingüística expuestos hasta el momento, parece plantear dos únicas formas de entender el lenguaje. La primera de ellas se entendería desde un uso del lenguaje puramente *descriptivo*. Ésta es la que podríamos considerar comprometida epistemológicamente puesto que se adhiere a los criterios de significatividad mencionados. Por otro lado, existiría un uso *emotivo* del lenguaje donde la falta de referencia provocaría que no existiese posibilidad alguna de establecer argumentos, justificaciones o acuerdos racionales en torno al significado de sus expresiones. A pesar de ello, dentro del propio Círculo de Viena hubo siempre una preocupación por explicar cómo era posible este uso del lenguaje y en qué medida podía afectar a las relaciones entre los individuos. Esto es algo que habría que tener en cuenta, puesto que serviría para atenuar las acusaciones de reduccionismo que muchas veces se vierten sobre el Círculo de Viena. Es relativamente frecuente encontrar en la bibliografía crítica sobre neopositivismo la idea de que este movimiento no entendió la riqueza del lenguaje debido a que únicamente centró su atención sobre el lenguaje puramente descriptivo. Sin embargo, como podemos comprobar, el planteamiento de este grupo de investigadores fue mucho más rico de lo que se piensa. Es posible que todavía dejara muchas cosas de lado que habrían sido decisivas en su concepción del lenguaje, sin embargo, no es cierto que olvidaran otras dimensiones lingüísticas o que no se preocuparan por sus implicaciones. Un asunto completamente distinto es saber si sus respuestas al respecto pueden considerarse satisfactorias.

Charles L. Stevenson es un defensor del positivismo lógico que parece encontrar un modo de explicar cómo estas expresiones lingüísticas llegan a producirse, así como la manera en la que ejercen su influencia sobre las personas. Su propuesta parte de esta división que él define como usos *descriptivos* y usos *dinámicos* del lenguaje. Es en los segundos donde daríamos expresión a

nuestros sentimientos y emociones mediante diversas manifestaciones. Mediante las *interjecciones* haríamos patente nuestros sentimientos, a través del uso de la *poesía* trataríamos de crear estados de ánimo y a través de la *oratoria* buscaríamos la forma de incitar a otros a realizar determinadas acciones. Pese a esta trabajada división, Stevenson reconoce la dificultad existente para establecer límites concretos entre cada una de estas aplicaciones, así como reconoce que no podemos afirmar que *nunca* exista un elemento descriptivo en su conformación. Por eso, no bastará con llevar a cabo el análisis lógico postulado por los neopositivistas sin atender al contexto o a la situación que rodeó al hablante. “Para saber si una persona usa una palabra dinámicamente, tenemos que observar su tono de voz, sus gestos, las circunstancias en que habla y otros hechos similares” (Stevenson, 1965, pp. 276-277). Es en estas manifestaciones de la emotividad descritas por Carnap donde se encuentra el modo de discernir los elementos que inciden sobre la proposición. Es en las acciones y su entorno donde podemos encontrar qué significado está otorgando el sujeto a sus palabras.

Por otro lado, Stevenson opina que existe un elemento en los juicios éticos que generalmente ha permanecido ignorado y que consiste en su capacidad para *crear* comportamientos o despertar intereses en las personas. Es decir, los juicios morales “en vez de describir meramente los intereses de la gente, los *modifican* o *intensifican*, *recomiendan* el interés por un objeto, más que enunciar que este interés ya existe” (Stevenson, 1965, p. 273). Entendiendo el problema de esta manera, los juicios morales dejan de ser simples descripciones para convertirse en elementos que *cambian* la conducta del sujeto. No son verdaderos ni falsos en el sentido de que no hay una estructura que los anteceda y con la cual deban compararse. Por otro lado, al no contar con esta posibilidad de verificación, el individuo únicamente está sometido a su *influencia* mediante el uso que hacen de estos juicios *todas* las personas que le rodean.

Los términos éticos son *instrumentos* usados en la complicada interacción y reajuste de los intereses humanos [...] Las gentes de comunidades muy distanciadas tienen diferentes actitudes morales, [...] en gran medida porque están sometidas a influencias sociales diferentes [...] Los escritores y oradores ejercen también influencia. De esta suerte, la influencia social se ejerce, en una enorme proporción, por medios que no tienen nada que ver con la fuerza física ni con recompensas materiales [...] Siendo adecuados para *sugerir*, se convierten en medios por los cuales las actitudes de los hombres pueden orientarse en éste o aquel sentido [...] Los juicios éticos se propagan (Stevenson, 1965, p. 275).

Por tanto, parece existir una dependencia directa entre los comportamientos de los individuos y el significado de sus expresiones. No basta con acudir a los referentes físicos de los conceptos para comprender el significado de nuestras expresiones. Asimismo, estos significados dinámicos, antes que como argumentos descriptivos funcionarían más bien como *herramientas persuasivas* que pretenden despertar el interés de una persona por un objeto concreto. En este sentido, las ideas del positivismo lógico parecen tambalearse o entrar en una contradicción manifiesta. Sin embargo, Stevenson nunca abandona una concepción empírica del significado en tanto que los usos dinámicos de los conceptos necesitan objetos físicos sobre los cuales reclamar la atención del sujeto. Y aunque estas expresiones puedan ir acompañadas de gestos o entonaciones específicas, el significado de sus conceptos estará constituido por aquellos objetos materiales sobre los que pretenden centrar nuestro interés.

Una cosa es clara: no debemos definir “significado” de un modo tal que el significado cambie con el uso dinámico. Todo lo que podríamos decir de ese “significado”, es que resulta muy complicado y se encuentra expuesto a cambios constantes. Así, indudablemente, tenemos que distinguir entre el uso dinámico de las palabras y su significado (Stevenson, 1965, p. 277).

Podría parecer que Stevenson había afirmado anteriormente que el significado de una proposición nunca podría establecerse independientemente del uso que la persona hace de ella. Sin embargo, llegado a un punto, la balanza comienza a inclinarse más del lado del modo de actuar del hablante que del análisis lógico. Aparece así un problema que difícilmente podría solucionarse aplicando los criterios neopositivistas: ¿cómo delimitar el significado de un concepto si sobre estos límites inciden factores distintos a los materiales? Este es el tipo de preguntas al que posiblemente Wittgenstein se refiera más adelante cuando hable de situaciones que se nos presentan como un espasmo mental: enredos lingüísticos que nos impiden seguir adelante con nuestras relaciones con el entorno y las demás personas.

Al respecto, Stevenson parece encontrar la solución aplicando sobre sus propios planteamientos los criterios neopositivistas existentes. Gracias a ellos podrá demostrar que los usos dinámicos del lenguaje nunca pueden delimitar el significado de un concepto, pues de lo contrario estaríamos declarándolo asignificativo. Realiza así una dicotomía entre “uso dinámico” y “significado”, afirmando que resulta impensable hacer un uso legítimo de dos términos distintos para referirnos a un único aspecto del lenguaje. Aun cuando parezca existir una llamada a buscar explicaciones complementarias de lo que los neopositivistas entendieron por “significado”, pronto cae en la cuenta de la contradicción que esto supone con los criterios lingüísticos aceptados por el Círculo de Viena. Al aplicar estos parámetros sobre su propio pensamiento se ve en la necesidad de afirmar que no podemos confundir las *apariencias* que nos muestran las acciones de la persona con el significado *real* de sus expresiones. Abandona así de manera inmediata lo que podría haber sido una interesante investigación por el hecho de no caer dentro de lo que esta comunidad investigadora consideró relevante para sus propósitos.

9. Valoraciones

El positivismo lógico se presentó a sí mismo con un proyecto muy concreto: superar la tradición metafísica estableciendo criterios lingüísticos que mostrasen la falta de sentido de estos antiguos problemas y de las posibles soluciones que para ellos se plantearon. La metafísica no era más que un cúmulo de enredos lingüísticos que había mantenido hechizada a toda una vertiente del pensamiento. Sin embargo, no podía afirmarse que aquellas investigaciones pasadas supusieran una auténtica filosofía en tanto que el discurso sostenido por ellas carecía absolutamente de sentido. Por eso, el camino a seguir no era el de dar solución de una vez por todas a cada uno de los interrogantes planteados por los metafísicos, sino mostrar que éstos no eran sino cuestiones sin interés de las cuales podíamos deshacernos sin perjuicio alguno para los seres humanos. El análisis lógico del lenguaje, mediante la aplicación de la lógica formal a los grandes sistemas metafísicos, sería suficiente para lograr este objetivo. Posiblemente hubiera quienes se resistieran a este cambio o no admitieran esta superación de sus planteamientos. Sin embargo, los neopositivistas no pensaron que hubiera que preocuparse por ello, sino que el tiempo se encargaría de ir vaciando los auditorios de estas personas. “Los escritores filosóficos seguirán discutiendo durante largo tiempo los viejos pseudoproblemas. Pero al final ya no serán escuchados; se parecerán a actores que siguieran representando durante algún tiempo, antes de darse cuenta de que el auditorio lentamente se ha ido ausentando” (Schlick, 1965, p. 60). Que hubiera personas que desearan seguir ancladas en la tradición no era una cuestión relevante, puesto que tarde o temprano nadie mostraría interés por su discurso.

Mediante esta superación, el Círculo de Viena se ubicaba a sí mismo en lo que denominaría la “concepción científica del mundo”. Esta forma de entender la realidad asumía la inexistencia de profundidades esenciales más allá

del mundo físico. Por eso, el único modo de otorgar significado a un concepto era el de ponerlo en relación directa con algún objeto de la realidad. A diferencia de lo que Carnap defendió en *Die Aufbau der Welt*, los únicos objetos posibles eran los del mundo físico. No existían objetos culturales. Por esto eligieron como modelo de cognición las ciencias naturales, centrando sus esfuerzos en conseguir un armazón formal que asegurara la objetividad necesaria para su lenguaje. En este sentido, el análisis lógico nos ayudaría a *comprender* el significado y el sentido de los conceptos y las proposiciones que nos encontraríamos. Comprensión constituida por dos cualidades: la primera es que alcanzarla suponía saber el estado de cosas al que refería una proposición, mientras que la segunda consistía en la asunción de que no era sino un paso más hacia la consecución del conocimiento mediante el contraste de las proposiciones con los hechos de la realidad. Es decir, únicamente la relación directa entre lenguaje y mundo nos abría la posibilidad tanto de la comprensión como del conocimiento. Sin embargo, no consideraron necesario para ello establecer un conjunto de normas metodológicas o reglas preceptivas. La aplicación de la lógica formal al lenguaje se mostraba suficiente para desvelar qué afirmaciones podían poseer valor cognitivo. El resto no eran expresiones falsas o equivocadas, sino que ni tan siquiera eran proposiciones.

De este modo, el neopositivismo se consideraba una filosofía de la ciencia radicalmente diferente de cualquier forma de pensamiento anterior. Sin embargo, en mi opinión, guarda una similitud innegable con muchas otras filosofías que habitaron el terreno de la epistemología. Se trata del intento de hallar una entidad que asegurara la corrección de nuestros juicios acerca de la realidad, un tercer elemento que medie entre nuestro lenguaje y el mundo. Tomás de Aquino encontró en la *esencia* aquello que definía lo invariable de los seres, de manera que un juicio correcto no hacía referencia a las apariencias sensibles, sino a la esencia del objeto juzgado. Kant hizo lo propio con las

categorías, pues necesitaba de un elemento que corrigiera la distorsión de lo que percibíamos a través de nuestros sentidos y la estética trascendental como filtro de nuestras sensaciones. Por último, el neopositivismo introdujo la *forma lógica* como ese tercer elemento que la realidad y nuestros juicios compartían y que podía asegurar la veracidad de estos. Por eso, aun cuando variaron los criterios que delimitaban sus investigaciones, el objetivo del Círculo de Viena era el mismo que el de muchas epistemologías precedentes que ellos mismos habían tachado de metafísicas.

A pesar de ello, los intereses del Círculo de Viena se situaban más allá que la simple formalización del lenguaje científico. Al establecer que únicamente mediante estos criterios podían obtenerse resultados positivos de cualquier investigación, todos aquellos estudios que aspiraran a la veracidad de sus contenidos debían adoptar necesariamente lo que se consideraba un lenguaje estrictamente científico. Asimismo, la educación y formación de todas aquellas personas que desearan mantenerse dentro de una concepción racional de la realidad, debía incluir esta reforma de todas las materias académicas. Pero las expectativas depositadas en este proyecto transgredían las fronteras de las instituciones educativas, pues de lo que se trataba era de crear herramientas útiles para el pensamiento cotidiano. Es decir, la consecuencia final de esta idea era la instauración social de lo que podríamos denominar un *modo de vida científico*, erigiéndolo como aquel que representaba la racionalidad humana.

Efectivamente, aun cuando el positivismo lógico se presentó a sí mismo como una epistemología en un sentido extremadamente estricto de *lógica de la ciencia*, sus repercusiones atañen a una dimensión más amplia dentro de la vida humana: desean establecer una forma de dirigirse en el mundo. Sin embargo, bajo mi punto de vista, esto les planteará varios problemas. En primer lugar, sus propios criterios epistemológicos conllevaban la eliminación de todas aquellas doctrinas cuya finalidad era la de establecer normas y reglas de

cualquier tipo. Esto atañe a gran parte de las epistemologías precedentes que trataban de establecer las condiciones cognitivas ideales, pero también afecta a todas aquellas teorías éticas que pretendían establecer reglas de conducta para la búsqueda de la mejor vida humana posible. Al ser clasificadas como metafísicas sin sentido, resultaba absurdo discutir acerca de estas materias, puesto que nuestros intentos se parecerían a cualquier cosa menos a una conversación elaborada mediante argumentos racionales. A pesar de ello, el ejemplo del debate sostenido entre Neurath y Carnap acerca de las proposiciones protocolares, debería permitirnos dudar de que la aplicación de este método pudiera ser válido para todas las facetas de la vida humana. En el capítulo referente a Wittgenstein trataré de mostrar de forma patente esta insuficiencia, haciéndome cargo de un modo alternativo de entender el lenguaje que nos permitirá abrir nuevos campos de estudio o, cuando menos, aportarnos una mayor comprensión de la naturaleza de nuestro lenguaje.

Esta escisión radical entre conocimiento y metafísica les llevó a una situación donde ambas esferas resultaban difíciles de combinar. Únicamente la ciencia nos aseguraba el permanecer dentro del ámbito de la racionalidad, por lo que debía convertirse en un modelo a imitar. Sin embargo, pese a no contar con un *status* más elevado que el de la literatura, la metafísica asumía la función de dar cuenta de nuestras voliciones y sentimientos, los cuales se mostraban a través del modo en el que el individuo se relacionaba con su entorno. Bajo mi punto de vista, esto acarrea una dificultad insalvable: o el neopositivismo asumía la necesidad de una metafísica que justificara que el mejor modo de relacionarse con el mundo era el científico o cualquier otro sistema de conducta resultaba tan bueno como éste. Asimismo aun cuando esta *metafísica científica* fuera posible, al situarla en el terreno de lo irracional, no existiría argumento alguno que nos pudiera convencer de que debíamos escogerla entre las muchas posibles. Es decir, debido a la eliminación de toda

recurrencia a normas o valores, el positivismo lógico se queda sin herramientas para justificar por qué la concepción científica del mundo debe ser valorada por encima de todas las demás. Es cierto que atendiendo a sus propios criterios las demás materias devienen asignificativas, pero lo que no pueden hacer es mostrar la necesidad de acogernos a sus criterios. Popper ya advirtió de esto: los neopositivistas definían el criterio de significación en las condiciones empíricas de verificación de las proposiciones, lo que suponía la inmediata anulación de la metafísica, puesto que por definición es una materia que va más allá de lo empírico. En este sentido, el criterio positivista se parece más a un acuerdo que a un descubrimiento: un grupo de personas decide delimitar la significación lingüística atendiendo a unos parámetros concretos. Debido a ello, no parece existir una meta-justificación que muestre la necesidad de acogernos a sus criterios de justificación.

Cuando exponga el trabajo de Kuhn se harán explícitas las consecuencias que acarrearán estas dificultades, puesto que en la elección personal entre distintos modos de entender un mismo problema juegan un papel relevante otros aspectos al margen de la mera relación entre nuestros conceptos y el mundo. Por eso me pareció interesante rescatar el estudio de Stevenson como un intento de reunir las condiciones objetivas del significado con esos posibles modos de dirigirse en el mundo. Sin embargo sus propios criterios terminaron por convertirse en el estigma del Círculo de Viena, puesto que, en el momento en el que la investigación parecía desviarse del marco epistemológico hacia la esfera de los valores, decidió darse por zanjada. Haber seguido adelante hubiera supuesto caer del lado de la subjetividad y Stevenson habría sido considerado un buen literato pero nunca un filósofo.

IV

LUDWIG WITTGENSTEIN: UN GIRO EN LA CONVERSACIÓN

1. Introducción

El positivismo lógico despertó el entusiasmo de gran parte de la comunidad filosófica. Mediante el establecimiento de criterios lingüísticos estrictos podía hallarse el carácter irracional de todos aquellos problemas que habían ocupado a la filosofía clásica. La metafísica no era un discurso de difícil comprensión debido a la oscuridad de sus conceptos y proposiciones, sino que esta dificultad consistía en la carencia de significado de cualesquiera de sus expresiones lingüísticas. Asimismo, toda filosofía referente a normas y valores quedaba inmediatamente descartada al no ser posible encontrar un criterio de significación para sus conceptos. Desde esta perspectiva, la filosofía consistía en una actividad cuya única finalidad era la de establecer las condiciones ideales del discurso con sentido, el cual se identificaba con el conjunto de las proposiciones científicas. La filosofía se convertía así en una doctrina capaz de obtener

resultados, con un método y un campo de estudio propios, pero sin necesidad de competir con la ciencia natural para obtener el reconocimiento de su posición.

Wittgenstein y su *Tractatus logico-philosophicus* ejercieron una fuerte influencia sobre el Círculo de Viena y el desarrollo de su concepción filosófica. Sin embargo, no sería acertado identificar el contenido de esta obra con el positivismo lógico. En primer lugar porque alguien como Rudolf Carnap admitió que ciertas partes del *Tractatus* le resultaban oscuras hasta el extremo y absolutamente incomprensibles, por lo que terminó quedándose únicamente con lo que le interesaba y desechando el resto. En segundo lugar, porque durante sus conversaciones con Schlick, Carnap, Waismann y algunos otros, Wittgenstein expresó de manera continuada su malestar ante la falta de comprensión de sus palabras (Waismann, 1996). Es decir, aun cuando Wittgenstein aceptara mantener algunos diálogos con determinados miembros del Círculo, nunca terminó de identificarse con sus preceptos. Por eso, hay que entender que cuando Wittgenstein desarrolla el prólogo para las *Investigaciones filosóficas*, donde admite haber pensado publicar sus antiguos pensamientos con los nuevos, no se trata de una alusión al positivismo lógico en ninguno de los sentidos, por lo que esta obra no pretende dar contestación a los estudios del Círculo de Viena. Wittgenstein únicamente tenía como objetivo que su obra fuera comprendida por quienes no lo habían hecho, y la única manera en la que creyó que esto sería posible era mediante el contraste con su “antigua forma de pensar”. Quizá sólo así podría alcanzarse una “visión correcta” de su obra.

Este modo de proceder en filosofía, según el cual aquellos desarrollos que parecen diferir entre sí únicamente se entienden por su relación directa, ha sido utilizando por otros pensadores.¹⁹ Por mi parte, propongo utilizar para este

¹⁹ Aun cuando posiblemente este modo de entender correctamente su pensamiento sea una idea propia, resulta sorprendente su paralelismo con la descripción que Heidegger realiza de su trayectoria intelectual. En una carta al padre William Richardson podemos leer lo siguiente: “La distinción que Vd. hace entre «Heidegger I» y «Heidegger II» sólo se justifica a condición de que se tenga siempre en

modelo de desarrollo del pensamiento el concepto de “palimpsesto”. Dicha palabra es utilizada en materias como la historia de la cultura escrita para referir a un tipo de manuscritos donde todavía pueden apreciarse huellas de un escrito anterior que ha sido borrado para poder utilizar nuevamente el soporte. El texto eliminado no ha de ser necesariamente una versión más antigua del visible, ni tan siquiera tiene por qué hacer referencia a una misma temática, por lo que en este sentido puede parecer que no aporta nada a su comprensión. Sin embargo, saber por qué el autor hubo de usar un mismo soporte, comprobar qué se consideró como desechable para asegurar la supervivencia de algo más relevante o hallar la procedencia y el destino del soporte y su contenido original, puede ayudarnos a comprender las circunstancias que rodeaban al autor, sus intereses o incluso sus motivaciones. Es decir, puede ayudarnos a entender dónde y cómo se ubicaban en las vidas de las personas de la época las palabras que finalmente quedaron escritas.

A pesar de ello, en este capítulo pretendo mostrar que Wittgenstein no consiguió alcanzar plenamente su objetivo, pues las elucidaciones que aparecerán recogidas en las *Investigaciones* serán ocasionalmente interpretadas como un ataque directo a las bases del neopositivismo. Esta lectura hizo posible el comienzo de un debate que se extenderá hasta nuestros días acerca del posible escepticismo de Wittgenstein o de las posibilidades que este autor veía en la metafísica. Mi intención es sugerir que la controversia planteada consiste en un enfrentamiento sin sentido, fruto de un enredo lingüístico que constituye su misma raíz. Con este fin, mostraré que las palabras de Wittgenstein no consisten en una serie de argumentos que rebatan uno a uno

cuenta que sólo desde lo pensado como I puede accederse a lo que debe pensarse como II. Pero el I sólo es posible si está contenido en el II” (*Anales del seminario de filosofía*. nº 13. Servicio de publicaciones UCM. Madrid. 1997). Es decir, al igual que Wittgenstein, Heidegger opina que es cierto que su forma de pensar (o incluso él mismo) pueda dividirse en dos etapas. Pero únicamente a condición de que la primera se muestra como un eje sobre el que girar hacia la segunda, y que sin este eje nunca hubiera llegado a pensar esta última etapa.

todos los planteamientos del positivismo lógico, sino que nos prestan un nuevo modo de entender el lenguaje aportando criterios y enfoques alternativos donde la visión neopositivista se muestra insuficiente. Conceptos como “regla”, “forma de vida” o “imagen del mundo” serán utilizados para referirse antes a ciertos aspectos normativos en la vida del individuo y su comunidad que a hechos físicos, pudiendo resultar identificables con aquellas reglas morales que tratábamos en el apartado quinto del capítulo anterior. De ahí que desde la visión neopositivista, donde estos temas quedaban abolidos, resulte imposible llegar a comprender la postura de Wittgenstein.

Para tratar de justificar estas afirmaciones, en primer lugar, me enfrentaré a la idea de que la obra del último Wittgenstein abre la puerta a la posibilidad de los lenguajes metafísicos tan denostados por el Círculo de Viena. La concepción que el vienés sostuvo acerca del significado como uso y la independencia de las reglas gramaticales de todo elemento físico hizo que algunos intérpretes de su obra pensaran que de este modo podría volverse a hablar de metafísica (Fann, 1975). Sin embargo, en la interpretación que propondré, las *Investigaciones filosóficas* poseen un carácter antimetafísico aún más radical de lo que podría sostener la concepción neopositivista. En segundo lugar, daré cuenta de una polémica inaugurada por Kripke (1982) y que llega hasta nuestros días (Fernández Moreno, 2008) acerca del posible escepticismo wittgensteiniano en la justificación de los significados. Por último, pretendo mostrar las razones por las que opino que los criterios de comprensión lingüística aportados por Wittgenstein hacen referencia a cuestiones normativas y a las capacidades valorativas del individuo. De este modo, mi intención es sacar a relucir que gran parte de la base de estos debates se encuentra en un error de los planteamientos generales de intérpretes como Alfred Jules Ayer, Crispin Wright o David Finkelstein, al haber pretendido imponer criterios similares a los de la epistemología neopositivista sobre la filosofía de Wittgenstein.

2. La insuficiencia de la noción neopositivista

Al comienzo de las *Investigaciones filosóficas* podemos encontrar una de las múltiples entradas al laberinto por el cual comienza a aventurarse Wittgenstein. Dicha puerta se abre con una crítica a lo que podríamos considerar que era la concepción clásica del significado de los conceptos. Según esta concepción, el significado de un concepto es el objeto físico al cual hace referencia. Debido a ello, conocer el significado de una palabra es saber el objeto al cual refiere. Es cierto que Wittgenstein elige la obra de un autor del siglo V para plantear esta concepción del lenguaje, sin embargo, se muestra tan actual como la del neopositivismo del XX. Efectivamente, Agustín de Hipona concibe el significado de las palabras como los hechos a los que hace referencia, al igual que para el positivismo lógico el análisis lingüístico indica qué hechos deberían acaecer y la obtención de conocimiento consiste en la contrastación de la proposición con los hechos. En definitiva, tanto el primero como los segundos, pese al tiempo transcurrido entre ellos, defienden una misma concepción del lenguaje en la que conocer un significado consiste en saber el objeto al cual refiere. O lo que es lo mismo, en el lenguaje de Carnap: hallar la proposición protocolar en la cual podemos encontrar este objeto. O en la concepción de Ayer: ser capaces de evocar la imagen mental del objeto. Debido a que sé a qué fenómeno hace referencia un concepto, conozco su significado y, por tanto, comprendo las proposiciones en las cuales se inserta. Comprender un significado es saber qué debe ser el caso para que la proposición en la que aparece sea verdadera.

Sin embargo, Wittgenstein comenzó a darse cuenta de que esta explicación era insuficiente para exponer el modo en el que adquiriríamos el significado de un concepto. Ya en el *Cuaderno marrón* encontramos el esbozo de un ejemplo que más tarde desarrollará ampliamente en las *Investigaciones filosóficas*.

Se trata del conocido cuadro de los dos albañiles que construyen una casa.²⁰ En este contexto el maestro grita al aprendiz el nombre de distintas herramientas y piezas de construcción con la intención de que éste se las haga llegar según él las vaya nombrando. Para ello únicamente utiliza las palabras “cubo”, “pilar”, “losa” y “viga”. Lo interesante de este ejemplo es que, según Wittgenstein, si la formación lingüística del aprendiz únicamente hubiera consistido en que se le hubieran mostrado objetos al tiempo que se le señalaban, a lo máximo que podría haber aspirado sería a señalarlos de algún modo o a hacerse una imagen mental de cada uno de ellos cuando fueran nombrados. Lo cual significaría que no ha *comprendido* lo que el capataz le está diciendo, pues lo que éste pretende es que el aprendiz *actúe* de una manera determinada. Es decir, para que podamos afirmar que entre uno y otro existe comunicación no podemos conformarnos con que el aprendiz señale los objetos nombrados o evoque imágenes mentales de ellos. Es necesario que este último realice determinadas acciones que le lleven a interactuar con los objetos y con el capataz. De lo contrario sería como si pretendiéramos que alguien aprendiera a jugar al ajedrez únicamente mostrándole una pieza del juego al tiempo que dijéramos “rey”. Mediante este método podemos aspirar a que alguien reconozca la figura a la cual llamamos “rey”, pero nunca aprendería los movimientos que esta pieza puede realizar en el juego. Hasta que no comience a mover las piezas no podremos estar seguros de que ha aprendido a jugar al ajedrez.

Por esto mismo, si la instrucción del albañil únicamente hubiera consistido en algo como lo descrito por el Círculo de Viena, podríamos afirmar

²⁰ Opino que en la filosofía de Wittgenstein es interesante comprobar algunos de sus datos biográficos en busca de posibles orígenes de algunos de sus conceptos y ejemplos más celebres. Por ejemplo, podemos encontrarnos con que Wittgenstein debió de presenciar parte de la construcción de la casa que él mismo había diseñado para su hermana. Efectivamente, esta visión debió producir sobre él algún tipo de influencia en su concepción del lenguaje. Kenny sitúa hacia 1930 lo que denominó “el desmantelamiento del atomismo lógico”, y los planos para la casa fueron presentados en 1926, abarcando la construcción aproximadamente los dos años siguientes. Probablemente, Wittgenstein encontró en esta experiencia el modo de expresar algo que venía rondándole hacía tiempo.

que entre el aprendiz y el capataz no existiría comunicación alguna, puesto que lo que realiza aquél no se corresponde con lo que éste pretende. Existe un problema de comunicación entre ambas partes, puesto que el aprendiz no sabría lo que el maestro de obra le está diciendo. Cuando exclamara la palabra “losa”, el ayudante podría llegar a evocar una imagen mental de “losa” que fuera el recuerdo del objeto señalado durante su aprendizaje, pero no llevaría el objeto hasta él. Por tanto, el ayudante no ha comprendido el significado de la palabra “losa” en este contexto. Cabe decir que Wittgenstein no pretende afirmar la inutilidad de la explicación neopositivista. Es cierto que en ocasiones todo lo que se puede pretender es hacer que la persona que escucha ciertos conceptos evoque imágenes de objetos o los señale, pero lo que no se puede sostener es que ésta sea una explicación válida para *todo* el lenguaje (Wittgenstein, 1988, §3).²¹ De hecho, si finalmente el aprendiz comprende lo que el otro le está diciendo, es posible que el haber nombrado los objetos al tiempo que se los señalaba posea un papel importante en dicho proceso de comprensión. Sin embargo, por sí mismo siempre será insuficiente y habrá de ser completado con una cierta *instrucción* (IF, §6).

En resumen, Wittgenstein parece darse cuenta de que establecer la relación entre una palabra y un objeto no es suficiente para entender el significado de un concepto. Es necesario algo más. En primer lugar se requiere de un *contexto* o *situación* dentro de la cual se encuentren las personas implicadas en la comunicación. Asimismo, las palabras habrán de ir acompañadas de ciertos *gestos* y *acciones* que indiquen lo que se pretende *hacer* con esa palabra. Por esto mismo, Wittgenstein relaciona el hecho de “saber” el significado de una palabra con el de ser capaz de realizar ciertas acciones junto con su pronunciación. El hecho de *hacer* algo ante la aparición de ciertas palabras será el criterio que justifique que el interlocutor ha entendido el mensaje. El paso de la

²¹ De ahora en adelante IF.

incomprensión a la comprensión es un cambio en la conducta, no en un estado mental (IF, §157). Que el aprendiz realice la acción de llevar la losa hasta el capataz cuando éste grita “¡losa!” es el criterio que justifica la afirmación de que el concepto se ha comprendido. En la filosofía de Wittgenstein, el concepto “saber” está íntimamente relacionado con “comprender” y con “hacer” (IF, §151). Si no sabemos qué debemos hacer cuando se nos da una palabra, la conclusión es que no hemos comprendido a nuestro interlocutor. “Un significado de una palabra es una forma de utilizarla” (Wittgenstein, 1988b, §61).

Por otro lado, Wittgenstein está acusando a los defensores de esta noción clásica del significado de no haber entendido correctamente el modo en el que *de hecho* aprendemos a utilizar el lenguaje. Es decir, al establecer que a un niño se le enseñaba el significado de un concepto señalando diversos objetos al tiempo que se pronunciaba una palabra determinada, se estaba dando por hecho que el niño era capaz de *interpretar* las acciones de sus mayores para, posteriormente, obtener una conclusión determinada. Sin embargo, Wittgenstein nos llama la atención sobre el hecho de que para interpretar necesitamos un lenguaje en el que formular las distintas interpretaciones: un utillaje conceptual gracias al cual describir y comparar las situaciones planteadas. Por tanto, tampoco podríamos decir legítimamente que la adquisición de un primer lenguaje sea algo que se obtiene mediante un proceso inductivo, puesto que carecemos de la posibilidad de agrupar objetos bajo conceptos concretos.²² Tanto Agustín de Hipona como los positivistas lógicos se equivocaron al pensar que el aprendizaje del lenguaje funcionaba como si el niño “ya tuviese un lenguaje, sólo que no ese. O también: como si el niño ya

²² Asimismo, cuando los niños son introducidos en mecánicas de juego, no se les explica primeramente en qué consiste de forma general un juego y, posteriormente, se les hace jugar a uno en concreto. Por el contrario, el conocimiento de lo que es un juego se adquiere jugando, estableciendo reglas que deben respetarse y poniéndolas en práctica. De la misma forma, Wittgenstein plantea la imposibilidad de recibir una explicación previa al lenguaje para que éste pueda ser posteriormente utilizado. En este sentido, la única manera de adquirir prácticas lingüísticas es haciendo uso de ellas.

podiera *pensar*, sólo que no todavía hablar. Y «pensar» querría decir algo como: hablar consigo mismo” (IF, §32). No olvidemos que para Ayer, el lenguaje no tenía exclusivamente una función social, sino que servía previamente al individuo para enlazar sensaciones o estados mentales con palabras. Por todo esto, Wittgenstein se ve impulsado a mantener la idea de que la adquisición de un lenguaje debe parecerse más a un adiestramiento que a una explicación.

En este punto resulta interesante realizar una comparativa del pensamiento de Wittgenstein con la concepción de Stevenson acerca de los usos dinámicos del lenguaje. En primer lugar, Wittgenstein considera imprescindible la introducción de gestos y pautas de acción durante el aprendizaje de un concepto, así como Stevenson afirmaba que “para saber si una persona usa una palabra dinámicamente tenemos que observar su tono de voz, sus gestos, las circunstancias en que habla y otros hechos similares” (Stevenson, 1965, pp. 276-277). Debido a ello, resulta posible pensar que esta práctica docente no se limita a señalar los objetos a los que hacen referencia los conceptos, sino que implica hacer un uso dinámico del lenguaje. En segundo lugar, Stevenson nos advertía de que estos usos dinámicos no pretendían describir los actos y los intereses de las personas, sino que los modificaba o intensificaba al recomendar el interés por un objeto (*Ibid.* p. 273). Del mismo modo, Wittgenstein admitía la importancia de señalar determinados objetos durante el aprendizaje lingüístico, sin embargo, lo que finalmente se convertía en criterio de corrección eran los actos que sobre estos objetos el individuo llevaba a cabo. Al aprendiz no le bastaba con señalar el cubo sino que debía transportarlo hasta donde el capataz le había indicado. Pero lo interesante de esta equiparación es que Stevenson consideraba que estos usos dinámicos se parecían más a juicios éticos que a meras descripciones sobre la realidad en tanto que modificaban o influían sobre los comportamientos de las personas. Y no olvidemos que, para

Stevenson, de estas influencias sociales surgían en las personas determinados comportamientos morales (*Ibid.* p. 275). Asimismo, Wittgenstein dejó escrito: “No: «sin lenguaje no nos podríamos entender unos con otros» —Pero sí: sin lenguaje no podemos *influir* de tal y cual manera en otras personas” (IF, §491 [énfasis añadido]). Por todas estas razones, posiblemente podamos equiparar el aprendizaje de un lenguaje con la adquisición de intereses concretos que se traducen en reglas de comportamiento repetidas en el tiempo.

Quedaría aún por concretar si a estas normas de conducta podremos considerarlas “morales” como hiciera Stevenson con los usos dinámicos del lenguaje. En mi opinión, esta equiparación podría resultar posible en tanto que dichas reglas suponen un criterio de corrección lingüística. Es decir, en el apartado referente a la metafísica y las normas morales del capítulo anterior, mostraba cómo estas reglas a las que se refería Carnap guardaban algo más que un simple parecido con mandatos morales acerca del deber. Asimismo, Wittgenstein nos plantea la posibilidad de que hablar un lenguaje suponga seguir una serie de reglas concretas. Es decir, si pretendemos hacer un uso exitoso de nuestras palabras *debemos* emplearlas con acuerdo a reglas específicas. Aceptar determinados criterios de corrección lingüística implica asumir que ante determinadas circunstancias, personas o hechos *debemos* comportarnos de una manera específica. Para que el Círculo de Viena considerara válido un argumento éste no debía hacer referencia a nada que no fuese intersubjetivamente observable durante el momento de su enunciación. Asimismo, debía haber sido previamente sometido a un ejercicio de reducción a lógica formal. Sólo quienes hubieran realizado estos actos podrían llevar a cabo un uso exitoso del lenguaje. Formar parte de esta comunidad de investigadores hubiera supuesto necesariamente aceptar dichos criterios y protocolos de actuación.

De lo dicho hasta el momento podríamos extraer varias consecuencias. El Círculo de Viena pensó que mediante la aplicación de los criterios de la

lógica formal y la ciencia empírica podría eliminarse del lenguaje significativo toda filosofía referente a normas y valores. Sin embargo, comprobábamos que sus intenciones poseían un alcance mayor de lo que sus propios límites permitían al terminar estableciendo un modo de vida como el más adecuado para los seres humanos. Es decir, de sus planteamientos supuestamente objetivos parecían desprenderse profundas consecuencias éticas en tanto que concretaban qué modo de vida *debía* aceptar quien pretendiera mantenerse dentro de los límites de la racionalidad. A pesar de todo, sus propios criterios de objetividad les impedían justificar de manera alguna su preferencia por el modo de vida científico, pues para ello hubieran necesitado apelar a consideraciones éticas que, como ya nos advirtieron Carnap y Stevenson, posiblemente fueran irreductibles a lenguaje fisicalista. Lo que nos permite el modo en el que Wittgenstein se acerca al lenguaje es comprender cómo pudo darse esta situación. Al situar el criterio de significación en las reglas de uso de los conceptos tomamos conciencia de que aprender un lenguaje consiste en adquirir la capacidad de actuar correctamente ante determinadas circunstancias y personas. Por eso aprender un lenguaje se muestra inseparable de adquirir una capacidad valorativa, pues las reglas gramaticales pautan modos de comportarse que constituyen el criterio de corrección de uso de los conceptos. En el quinto apartado de este capítulo expondré las implicaciones de esta afirmación y en qué otro sentido podríamos llegar a pensar que las reglas gramaticales poseen un carácter ético normativo.

3. Comprensión e interpretación

Es interesante destacar que para Wittgenstein no existe una diferencia entre lenguaje y pensamiento. Por esto mismo, el lenguaje no puede proceder de un razonamiento sino de algo más básico: un adiestramiento. Y éste únicamente será posible porque en nuestra naturaleza se encuentra la

posibilidad de reaccionar de determinada manera frente a ciertas situaciones acompañadas de gestos y expresiones verbales por parte de otra persona (Wittgenstein, 1992, §94; IF, §185). Como bien destaca Hacker, “los seres humanos no nacen con la habilidad innata de hablar un lenguaje, pero sí con la habilidad innata de adquirir la habilidad de hablar un lenguaje” (Hacker, 2001, p. 58). De esta forma Wittgenstein trata de huir del círculo lógico al cual debían enfrentarse los argumentos de los neopositivistas (IF, §208), quienes parecían acabar concluyendo que el lenguaje únicamente podía aprenderse mediante la posesión previa de un lenguaje de carácter privado. Por el contrario, Wittgenstein decidirá centrarse en la *descripción* de cómo *de hecho* adquirimos por primera vez un lenguaje, llegando a la conclusión de que este proceso se parece más a un adiestramiento que a una explicación. Dicho adiestramiento consistirá en un proceso durante el cual el maestro únicamente muestra al alumno ejemplos de cómo debe usarse una palabra ante diversas circunstancias. Posteriormente, el alumno mostrará el modo en el que ha entendido estos ejemplos mediante su aplicación directa a casos propuestos. Sin embargo, no se trata de que el alumno realice un ejercicio de abstracción gracias al cual obtenga lo que todos los ejemplos dados tienen en común, sino de que *aplique* estos mismos ejemplos de una manera determinada (IF, §71). Es decir, Wittgenstein no piensa que pueda extraerse una regla común a todos los posibles usos de un concepto, sino que únicamente podemos *comprender* el concepto atendiendo a sus múltiples posibilidades de uso. Posteriormente es el maestro quien, mediante manifestaciones de acuerdo o de rechazo, deteniéndolo en su aplicación o dejándolo avanzar, *evalúa* los usos que de las palabras realiza el alumno (IF, §208). Por tanto, al igual que en el ejemplo del apartado anterior, lo que parece establecerse como criterio acerca de la comprensión del alumno es un cambio en su comportamiento, en su forma de actuar. El sujeto adquiere la

capacidad, la habilidad o la técnica necesarias para utilizar ciertos conceptos. Es así como adquirimos la posibilidad de usar un lenguaje.

Superponiendo esta noción sobre la del positivismo lógico, nos encontramos ante un contraste evidente en lo que a los criterios de comprensión se refiere. En primer lugar, saber si se ha comprendido o no un concepto no depende en absoluto de los hechos del mundo sino de la forma de actuar del individuo. No importa si la persona sabe señalar el objeto al que hacen referencia unos conceptos determinados o si en su interior evoca imágenes que lo recuerdan. Es el modo en el que actúa lo que hace que podamos pensar que, efectivamente, ha comprendido el uso de las palabras. En segundo lugar, en la noción neopositivista una persona podía ser consciente de haber aprendido el significado de un concepto de una forma absolutamente solipsista. Si ante él se encontraba el objeto al cual pretendía referir entonces se encontraba justificado para afirmar que lo estaba usando correctamente. Ocurría lo mismo si poseía la imagen mental del objeto, la cual relacionaba con sus palabras a través de ese lenguaje privado que postularon determinados miembros del Círculo de Viena. Sin embargo, en la descripción que nos aporta Wittgenstein encontramos que el criterio de corrección no se encuentra en la persona que aprende sino en quien enseña. Que alguien haya comprendido el significado de un concepto depende de que actúe con acuerdo a las expectativas de otra persona. Esto supone trasladar el criterio de corrección desde el individuo hasta quienes le enseñan un lenguaje. Que aquél actúe conforme a como lo harían éstos no es simplemente un síntoma a través del cual se manifieste el fenómeno interno de la comprensión, sino que *es* en sí mismo un criterio de corrección lingüística.

Por otro lado, no existe la posibilidad de aprender el uso de un nuevo concepto de manera absolutamente ajena al resto del lenguaje. Aprender el modo en el que se usa un concepto es aprender el lugar que ocupa dentro del

lenguaje (IF, §6). Un modo de actuar sólo es comprensible si viene entrelazado con muchos otros o se encuentra ubicado en un contexto determinado. Por eso no cabe la posibilidad de aprender las reglas de uso de un concepto sin aprender a su vez todo un conjunto de reglas que delimiten tanto los posibles movimientos del concepto en cuestión como los de muchos otros que se relacionen con él. No todas las reglas son aplicables al mismo tiempo ni todas permiten hacer uso de cualquier otra. Por eso Wittgenstein agrupó estos conjuntos de reglas en lo que denominó “juegos de lenguaje”,²³ asumiendo que las reglas permitidas dentro de un juego se encontraban ordenadas con acuerdo a una finalidad concreta. Formar y comprobar una hipótesis, relatar un suceso, hacer conjeturas sobre el suceso o traducir de un lenguaje a otro, son algunos ejemplos de juegos posibles que encontramos en la *Investigaciones filosóficas* (IF, §23). De este modo, a diferencia de la propuesta neopositivista, las reglas de los juegos de lenguaje no necesitaban hallarse necesariamente orientadas hacia la contrastación con los hechos de la realidad para adquirir significado. Es más, podría considerarse que la acción de comparar palabras y hechos constituiría por sí misma un juego de lenguaje con sus propios criterios de corrección tan válidos como pudieran serlo cualesquiera otros. Desde esta perspectiva, la propuesta del Círculo de Viena

²³ En su origen éste fue un concepto que no fue bien recibido dentro de la filosofía del lenguaje. Posiblemente, esto fuera debido a las connotaciones de banalidad que el concepto ‘juego’ trae consigo como algo que se practica por pasar el rato o como práctica infantil habitual. Russell, en su obra *My philosophical development*, escribe: “el último Wittgenstein [...] parece haberse cansado de pensar seriamente y haber inventado una doctrina que hiciera superflua tal actividad. No creo ni por un momento que la doctrina que tiene estas perezosas consecuencias sea cierta [...] ya que, si es cierta, la filosofía es, en el mejor de los casos, una pequeña ayuda para los lexicógrafos, y, en el peor, un ocioso juego de mesa” (Russell, 1965, pp. 216-217). Sin embargo, Kenny destacó que “la comparación del lenguaje con el juego no intentaba sugerir que el lenguaje fuera un pasatiempo o algo trivial; al contrario, quería poner de relieve la conexión entre el habla del lenguaje y las actividades no lingüísticas. [...] Es a través de su participación en el acto de jugar juegos de lenguaje como el lenguaje está conectado con nuestra vida” (Kenny, 1982, p.147).

es una opción que bien puede ser tenida en cuenta aunque no debamos esperar de ella que pueda aplicarse a todo el lenguaje.

El concepto “juego de lenguaje” fue ampliando sus fronteras a medida que Wittgenstein desarrollaba su pensamiento,²⁴ de forma que, aun cuando en el *Cuaderno azul* es descrito como el modo en el que los niños aprenden sus primeras palabras, ya en el *Cuaderno marrón* dejará de entenderse como una parte incompleta de un lenguaje para, posteriormente, en las *Investigaciones filosóficas*, entenderlo como el “todo formado por el lenguaje y las acciones con las que está entretejido” (IF, §7). Por mi parte, opino que, debido al propio criterio de comprensión, es posible que de haber seguido desarrollando este concepto, Wittgenstein apenas pudiera haber realizado siquiera esta distinción entre lenguaje y acciones. Es decir, si comprender una proposición supone un cambio en la conducta de la persona, hacer uso de un lenguaje implica actuar de una cierta manera, por lo que tratar de hallar el significado de una expresión eliminando las acciones con que se acompaña no implica sustraer una parte importante del significado, sino erradicarlo. La idea de un lenguaje que no comporte normas de acción es absolutamente contradictoria. Es por esto por lo que pienso que de haber continuado con su desarrollo Wittgenstein únicamente

²⁴ Ha sido muy discutida la cuestión de la génesis del concepto “juego de lenguaje”. Ayer (Ayer, 1986) remonta el primer uso efectivo de este concepto por parte de Wittgenstein al *Cuaderno azul*. Por otro lado, Kenny (Kenny, 1982) nos dice que el primer empleo de esta metáfora surge durante una conversación sobre el formalismo de las matemáticas en casa de Moritz Schlick en 1930, donde Wittgenstein afirma que la única diferencia entre el ajedrez y la sintaxis es su aplicación. Sin embargo, su primer desarrollo sistemático lo ubica en la *Gramática filosófica*, donde Wittgenstein dedica un capítulo entero a exponer las analogías entre la aritmética y el ajedrez, centrándose en el símil entre ganar o perder en un juego y la verdad o falsedad de las oraciones. Por otro lado, Norman Malcolm (Malcolm, 1984), rememora una anécdota que le contó el físico matemático Freeman Dyson. Según Dyson la idea de que al usar nuestro lenguaje jugamos con palabras le vino a Wittgenstein al pasar junto a un campo donde se jugaba un partido de fútbol. Por mi parte, he considerado tomar como punto de partida las *Investigaciones filosóficas* por considerarlo como el primer lugar en el que aparece un desarrollo de este concepto lo más amplio y sistemático que permite el estilo de escritura wittgensteiniana. Sin embargo, creo que debería tenerse en cuenta que el concepto de “juego de lenguaje” es desarrollado ampliamente por Wittgenstein tras pasar un periodo de tiempo como maestro de escuela primaria, por lo que, posiblemente, su experiencia y práctica docente le marcara definitivamente en el desarrollo de este concepto.

habría podido optar por dos caminos: o todo el comportamiento humano es lingüístico o todo el lenguaje es actuación en sí mismo. En el quinto apartado de este capítulo extraeré las consecuencias de una afirmación como ésta.

En resumen, el hecho de comprender un lenguaje implica saber el modo en el que *deben* usarse sus conceptos y las acciones que los acompañan. Por lo tanto, lo que genera en el individuo la comprensión de un lenguaje es un cambio en su comportamiento, una modificación de sus reacciones y expectativas ante determinadas circunstancias. “Comprender es, pues, una *modalidad del actuar*, es el estado en el que se encuentra alguien que actúa de manera inteligible, de conformidad con reglas por todos conocidas, de manera correcta o exitosa y siendo susceptible de dar cuenta de su acción” (Tomasini, 2006, p. 103 [énfasis añadido]). En el ejemplo anterior de los dos albañiles, el hecho de que el aprendiz comience a transportar los objetos que se le piden será el criterio que nos permita afirmar que comprende el lenguaje que utilizamos.

Queda descartado de esta manera uno de los principales problemas escépticos a los que debía hacer frente la filosofía. Efectivamente, muchas de las tesis del positivismo lógico defendían la idea de que comprender un concepto o una proposición consistía en poseer la imagen mental del objeto o estado de cosas al que hacía referencia. Sin embargo, al haber sido adquirida mediante una experiencia individual, dicha imagen era privada de cada individuo. Nunca podíamos asegurar que un sujeto poseyera la misma imagen mental que otro. Por tanto, resultaba imposible aseverar que alguien había comprendido una proposición. Sin embargo, al situar el criterio de comprensión en las acciones del sujeto, éstas son observables y evaluables por el resto de personas que comparten con él un mismo juego de lenguaje. Asimismo, en dicha evaluación intervendrá un aspecto más aparte de la simple

observación: otras personas podrán interactuar con él.²⁵ Los criterios de corrección lingüística pasan a ser externos al individuo y colectivos, eliminando así la posibilidad de plantear problemas escépticos en el mismo sentido en el que se había hecho sobre la concepción neopositivista.

4. El carácter inagotable de la comprensión

Al comienzo del apartado anterior había recalcado la idea de que para Wittgenstein no existe diferencia alguna entre lenguaje y pensamiento. Por ello, el aprendizaje de un lenguaje en un primer momento estaría más emparentado con el adiestramiento que con la explicación. Para entender o interpretar una explicación debo poseer un lenguaje. Asimismo, la capacidad de extraer conclusiones a partir de varias experiencias similares con acuerdo a un método inductivo únicamente puede realizarse una vez poseamos un utillaje conceptual. Sin embargo, podría pensarse que esta forma de entender la comprensión únicamente podría aplicarse a un primer aprendizaje del lenguaje. Una vez que poseamos un vocabulario suficientemente rico toda nueva aplicación de un concepto o una proposición podrán ser *explicadas* sin más. Sin embargo, piensa Wittgenstein, esto no es más que un error.

En efecto, pensar que el uso de un concepto que hasta el momento era desconocido puede ser adquirido únicamente mediante explicaciones acerca de él, significa no haber entendido el planteamiento de Wittgenstein. En primer lugar, deberíamos dejar constancia de que un nuevo concepto, para ser considerado realmente como tal, debe poseer un significado innovador. Por

²⁵ Por eso, al contrario de lo que escribiera Quine en *Palabra y objeto*, Wittgenstein no pensó que existieran categorías de palabras dependiendo del modo en el que éstas eran aprendidas. No había conceptos más privados que otros. El aprendizaje de *todas* las palabras poseía un carácter absolutamente público, pues el criterio nunca se encontraba en el sujeto sino en el grupo. Incluso las expresiones de dolor de un niño son aprendidas de un modo público en tanto en cuanto quienes juzgan si éste debe ser atendido son las personas que de hecho lo atienden, no el niño.

tanto, las reglas que rigen su uso únicamente deben pertenecerle a él. Tratar de explicar sus reglas de uso utilizando las de otros conceptos produciría una situación análoga a la de tratar de explicar los movimientos del rey en el ajedrez moviendo todas las otras piezas. Por más que hagamos movimientos de todo tipo con el caballo o la reina, nunca podremos explicitar el movimiento del rey hasta que no comencemos a moverlo. Y hasta que no hayamos obtenido una clarificación de los movimientos permitidos para esta pieza, no podremos realizar aquellos movimientos que significan excepciones, como es el del enroque. Opino que sería absurdo pensar que en el juego del ajedrez podría aprenderse el movimiento del rey describiéndolo como “el movimiento que todas las demás piezas no pueden realizar”. Esta expresión carece de sentido en tanto en cuanto no acota posibilidad alguna. Sería como afirmar que un nuevo concepto dice lo que todo el lenguaje anterior no ha dicho. Esta oración sería incomprensible, puesto que nada puede hacerse a partir de ella. Es más, *todo* puede hacerse concordar con ella, por lo que no puede ser considerada como una regla en ningún sentido. Es cierto que el individuo que aprende un segundo idioma o amplía el vocabulario de su lengua vernácula posee ya un lenguaje, sin embargo, esto no significa que cada vez que trate de comprender algo realice de ello una interpretación. Por el contrario, en el uso de nuevas expresiones únicamente podrá ser adiestrado. Ejercicio que se consigue mediante la observación de ejemplos y la consiguiente repetición y aplicación de ellos a nuevos contextos.

Lo interesante de este aspecto es que para Wittgenstein nuestra capacidad para adquirir un lenguaje en ningún sentido se encuentra limitada por el lenguaje que poseamos. De hecho, ambas posibilidades persiguen finalidades distintas y se encuentran radicalmente distanciadas. Las reglas de uso de los conceptos que poseamos no limitan las de los nuevos conceptos. No existe una lógica general para todos los juegos de lenguaje. La idea de la comprensión

mediante la reducción de cualquier proposición a “lenguaje fisicalista” se encuentra en los antípodas de la concepción wittgensteiniana. Las reglas de uso de un concepto son irreducibles porque son las que aportan su significado. Por tanto, la comprensión no se obtendrá mediante explicación alguna ni mediante reducción ni a través de un proceso de inducción. Por el contrario, la comprensión es un *proceso de aprehensión* del comportamiento humano. Al igual que el maestro únicamente puede ofrecer al alumno ejemplos de uso de un concepto y posteriormente lo alienta o lo detiene en sus aplicaciones, el reconocimiento del modo de *actuar* humano será lo que nos permita adquirir nuevos conceptos. El lenguaje se adquiere mediante la acción. Adquirir un significado es adquirir una pauta de acción.

[...] Imagínate que llegas como explorador a un país desconocido con un lenguaje que te es totalmente extraño. ¿Bajo qué circunstancias dirías que la gente de allí da órdenes, entiende órdenes, obedece, se rebela contra órdenes, etc.?

El modo de actuar humano común es el sistema de referencia por medio del cual interpretamos un lenguaje extraño (IF, §206 [énfasis añadido]).

Es decir, la posibilidad de aprender un lenguaje nos viene dada por el hecho de que los seres humanos reconocemos el comportamiento de los demás que se da con cierta asiduidad. Es cierto que podemos *interpretar* el comportamiento de una persona diciendo que está dando órdenes debido a que sabemos qué es dar una orden en nuestro lenguaje, sin embargo, esto no quiere decir que entre ambos casos existan unas reglas comunes ni que esta interpretación sea indispensable para su comprensión. Por otro lado, esto tampoco significa que ante un signo, una acción o una palabra nuestra naturaleza nos marque unas acciones específicas comunes a todos. Esto únicamente se da en la medida en que hay un uso, una costumbre o hábito que

establece regularidades en los comportamientos. Encontrarnos ante una flecha durante un recorrido a pie por la montaña no tiene por qué significar que debamos avanzar hacia su vértice. De hecho, podría haberse establecido que una flecha siempre apunta hacia el lado contrario de su vértice. Sin embargo, esto en nada restaría objetividad al hecho de que reaccionamos de una manera concreta ante determinados signos. Obedecemos reglas. Y las reglas poseen la cualidad de ser comprensibles.

Lo interesante de este enfoque es que aprender un nuevo lenguaje es aprender una técnica regida por reglas, capacidad que se encuentra en nuestra naturaleza. Es decir, no hay lenguaje que no pueda comprenderse. Sin embargo, al contrario de lo que pretendían los neopositivistas, esta demarcación no puede establecerse mediante la reducción de un lenguaje a otro. “Hablamos de entender una oración en el sentido en que ésta puede ser sustituida por otra que diga lo mismo; pero también en el sentido en que no puede ser sustituida por ninguna otra. (Como tampoco un tema musical se puede sustituir por otro)” (IF, §531).²⁶ Por tanto, si la comprensión no debe entenderse ni como la posibilidad de señalar el objeto o el estado de cosas al que hace referencia un concepto o una proposición ni como la reducción de toda proposición a los elementos más simples del lenguaje, habría que explicitar qué implicaciones trae consigo la comprensión de un lenguaje para Wittgenstein.

²⁶ Esta comparación del lenguaje con un tema musical no debería tomarse en un sentido baladí. Según la concepción wittgensteiniana, no podemos pensar que aprender un lenguaje consista únicamente en pronunciar determinadas palabras ante la visión de unos signos u objetos concretos, sino que deben acompañarse de gestos, alteraciones en la voz, conductas. En música, podemos asegurar que ocurre prácticamente lo mismo, puesto que nunca consideraríamos a una persona una buena intérprete si únicamente se dedicara a reproducir los sonidos y la duración que representan cada una de las figuras del pentagrama. Zamacois escribe: “el ejecutar con exactitud las entonaciones y los valores de las notas no basta para imponer de una manera artística una composición a la sensibilidad del oyente. Hace falta, además, lo *que vulgarmente se entiende por darle expresión*” (Zamacois, J. *Teoría de la música*. SpanPress Universitaria. 1997. p.128). Debido a ello, el lenguaje musical se ha hecho con gran cantidad de vocablos que expresan modos de ejecución como son el “movimiento” (*grave, moderato, vivo...*), el “carácter” (*affettuoso, agitato, amabile, amoroso, con spirito...*), la “acentuación” (*legatissimo, pesante, staccato...*) e incluso algunos signos del pentagrama que no concretan una duración o ejecución determinada como es el de “calderón”, cuya colocación sobre una nota o una pausa indica que ésta debe prolongarse de manera discrecional.

5. La comprensión se expresa en la forma de vida

Podríamos afirmar que la crítica de Wittgenstein a la noción neopositivista acerca de la comprensión de un lenguaje se resumiría de la siguiente forma: la comprensión no es un estado mental ni tiene que ver con los objetos a los que hacen referencia los conceptos de un lenguaje. En Wittgenstein la comprensión tiene que ver con la idea de adquirir la capacidad de actuar de una determinada forma. Debido a ello, Wittgenstein no limita la idea de “juego de lenguaje” a un conjunto de conceptos y a las relaciones existentes entre ellos, sino que lo describe como el conjunto de estas palabras y las *acciones* con las que están entrelazadas. El lenguaje no puede ser comprendido sin su práctica. De hecho, como también he sugerido más arriba, práctica y lenguaje son difícilmente separables.

Es en este sentido en el que Wittgenstein destaca la idea de que resulta imposible realizar un estudio del lenguaje de manera independiente de su uso. El proyecto marcado por el positivismo lógico, según el cual todo lenguaje puede ser reducido a un esquema ideal que expresa la esencia del lenguaje, se muestra como un programa incompleto. Es decir, algunos autores como Rudolf Carnap pensaron que existía una estructura básica del lenguaje que, debido a su propia naturaleza, expresaba lo que podía ser comprendido. El problema de la demarcación entre sentido y sinsentido podía ser resuelto a modo de cálculo analizando el conjunto de las proposiciones y reduciéndolas a sus elementos más simples y comprobando posteriormente el modo en que operaban con los objetos de la realidad. Sin embargo, Wittgenstein se dio cuenta de que este análisis siempre resultaría incompleto debido a que el significado de ciertas proposiciones no depende de los elementos que las conforman y de su naturaleza sino del uso que hagamos de ellas. De esta manera, la expresión “¡losa!” del ejemplo anterior no está nombrando un objeto de la realidad sino expresando una orden. Y

ésta no debe entenderse como la expresión reducida de “tráeme una losa” o de cualquier otra proposición, porque para su comprensión no es necesaria tal reducción ni que en la mente del individuo aparezca tal expresión, sino conocer las acciones que se entretajan con ella. Asimismo, nada en la naturaleza de la expresión “¡losa!” nos impide imaginarnos múltiples usos o significados para ella que implicaran acciones diferentes.

Lo que esto genera es la necesidad de hacer una concreción más acerca del criterio de corrección de las reglas de uso de los conceptos. La sola aplicación de una regla ante un caso concreto no es condición suficiente para afirmar que la regla se ha seguido correctamente. Al haber múltiples posibilidades de uso de los conceptos, ante un solo caso no podemos estar seguros de qué regla ha sido aplicada. Podemos pensar que alguien utiliza el concepto “blanco” cada vez que ve una tiza porque sabe que es el nombre del color de ese objeto. Sin embargo, nada nos asegura en estas aplicaciones que al ver una tiza azul no vuelva a utilizar el concepto “blanco”, pues en realidad así lo ha estado haciendo en todos los casos anteriores para referirse al objeto utilizado para escribir sobre la pizarra. Por eso, al igual que para aprender un concepto se requiere de una multitud de ejemplos diversos, para afirmar de manera justificada que una persona utiliza correctamente un concepto necesitamos que esta operación sea realizada con éxito un número suficiente de veces.

No puede haber sólo una única vez en que un ser humano siga una regla. No puede haber sólo una única vez en que se haga un informe, se dé una orden, o se la entienda, etc.— Seguir una regla, hacer un informe, dar una orden, jugar una partida de ajedrez, son *costumbres* (usos, instituciones) (IF, §199).

En este punto volvemos a encontrar una marcada diferencia respecto a la noción neopositivista del lenguaje. Cuando en el Círculo de Viena se

establece el debate acerca de la justificación del significado de los conceptos termina abocándose en la cuestión de las “proposiciones protocolares” y de cómo “lo dado” carga de significado los conceptos que en ellas aparecen. De ser así, hacer uso de un concepto en una única ocasión frente a un objeto concreto sería justificación suficiente para afirmar la corrección de este uso y la verdad de la proposición en la que se inserta. En el caso de las imágenes o estados mentales ocurriría lo mismo, pues la relación existente entre ellos y las palabras de uso público sería razón suficiente para dotar de significado a los conceptos empleados aun cuando esto ocurriera en una única ocasión. Sin embargo, Wittgenstein piensa que el uso de nuestros conceptos nunca se hallará justificado si no contamos con una regularidad en sus aplicaciones mediante el establecimiento de un *hábito*, una *costumbre* repetida en el tiempo ante situaciones diversas. Es la regularidad en los comportamientos lo que permite una correcta comprensión de nuestras expresiones lingüísticas. Por eso, aprender un lenguaje requiere incorporar nuevas reglas de actuación a nuestra manera de relacionarnos con el entorno y las demás personas.

Es así como llegamos a otro de los conceptos clave en la filosofía de Wittgenstein. Hablar y comprender un lenguaje *es* un modo de actuar. Y el criterio de comprensión de un lenguaje *es* un cambio en la conducta de la persona. Por tanto, la asimilación de un juego de lenguaje es la adquisición de nuevas pautas de comportamiento, de expectativas o de comunicación (IF, §337), que a través de su repetición en el tiempo generan hábitos y costumbres. Es así como el concepto de “juego de lenguaje” cobra una nueva dimensión cuando Wittgenstein nos advierte de que la expresión «juego de lenguaje» debe poner de relieve aquí que “hablar el lenguaje forma parte de una actividad o de una *forma de vida*” (IF, §23 [énfasis añadido]). El hecho de aprender un lenguaje influye directamente sobre la conducta de los individuos en tanto que supone incorporar a su comportamiento pautas de acción que

han de repetirse en el tiempo. Hacer un uso correcto del lenguaje supone tomar conciencia de las acciones y las palabras a emplear ante situaciones diversas, así como aprender a interpretarlas con acuerdo al contexto en el que nos encontremos.

El comportamiento humano tiene que ser entendido y a veces ser interpretado de una manera distinta a como entendemos e interpretamos la naturaleza inanimada y buena parte del comportamiento animal. Lo distintivo del lenguaje y de la acción humana sólo puede ser acometido por referencia a una multiplicidad de prácticas e instituciones regladas mediante normas conforme a las cuales se conduce la vida humana. Cualquier caracterización del comportamiento humano y de las intenciones que lo constituyen está sujeta a un contexto determinado y no puede ser concebida de manera independiente de él (Villarrea, 2005, pp. 6-7).

Wittgenstein utilizará un ejemplo muy ilustrativo que empleará para la clarificación de esta idea. En él nos propone imaginar la existencia de una comunidad cuyo lenguaje se compusiera únicamente de partes de guerra. Es evidente que dicha utilización del lenguaje no implica únicamente expresiones concretas sino también tonos de voz, gestos, respuestas, reacciones o expresiones que comprenderíamos como propias de un parte de guerra. De esta forma, imaginar una comunidad cuyo lenguaje únicamente estuviera compuesto de este tipo de mensajes sería imaginar una comunidad con una *forma de vida* muy concreta. Asimismo, imaginar una comunidad humana cuyo lenguaje se componga únicamente de partes de guerra no supone únicamente imaginar ciertos actos de comunicación sino también una situación, un contexto o un mundo en el que dicha comunidad fuera posible o en el que este modo de comunicarse satisficiera todas sus necesidades. Es decir, un grupo humano que únicamente manejara un juego de lenguaje tan concreto como son los partes de

guerra debería habitar también un mundo muy concreto en el que únicamente este juego fuera posible. Bajo mi punto de vista, una comunidad de estas características tendría una concepción del mundo como un lugar necesariamente violento. Por eso en Wittgenstein el lenguaje únicamente puede entenderse como “juego”, como actividad reglada que es puesta en práctica. Y del mismo modo que no podemos concebir un juego que nunca haya sido jugado o un juego cuyas reglas resulten incomprensibles, el lenguaje ha de ser lenguaje hablado y comprensible. Para lo cual ha de estar incorporado en nuestras prácticas vitales comunitarias y estar dotado de cierta regularidad (IF, §223). Por tanto, la comprensión de un lenguaje se expresa en las pautas de comportamiento del individuo. Adquirir la capacidad de utilizar un lenguaje consiste en *asimilar* sus reglas de uso, incorporar a nuestro modo de vida nuevas pautas de acción y de relación con los demás y el mundo que nos rodea. Un juego de lenguaje *es* una forma de vida.

Esto traza un nuevo punto de encuentro con el programa neopositivista de la demarcación del sentido. Según Carnap, aquellas proposiciones cuyas condiciones de verdad no pudieran ser establecidas debían considerarse como metafísica sin sentido. Esta metafísica carecería completamente de valor epistémico y únicamente podía ser apreciada por poseer rasgos emotivos o poéticos para el individuo. Lo interesante de este enfoque era que, pese a no poder ser dicho nada con sentido acerca de ella, esta metafísica surgía de la necesidad de dar expresión a una actitud emotiva ante la vida que se expresaba “de modo inconsciente en cada una de las cosas que el hombre hace o dice, y aún podemos considerar posible que [...] se llegue a reflejar en sus rasgos faciales o en su deambular” (Carnap, 1965b, p. 85). La metafísica surgía así de la necesidad de dar cuenta de ciertos rasgos de la conducta que, debido a su falta de valor epistémico, únicamente podían producir un discurso sin sentido. Sin embargo, Wittgenstein radicaliza la postura antimetafísica del

neopositivismo asumiendo que esta actitud que se expresa en las cosas que el individuo dice o hace son cuestiones exclusivamente gramaticales. Al entender los significados como reglas de uso la comprensión de un lenguaje se expresa en el modo de actuar de la persona. Por eso, podríamos decir que esa filosofía de reglas y valores que el neopositivismo consideraba desechable es precisamente lo que Wittgenstein pensará indispensable para entender el fenómeno de la comprensión lingüística. Esto, unido a la idea de que únicamente mediante el establecimiento de una costumbre podemos asegurar la corrección de uso de los conceptos, podría hacernos suponer que Wittgenstein encuentra el modo de adentrarse en el terreno de las *reglas morales* entendiéndolas como el conjunto de usos y costumbres que conforman la vida de la persona. Son las normas y valores que el positivismo lógico consideraba cuestiones sin sentido.

Efectivamente, si nos adentramos mínimamente en la etimología de la palabra “ética”, pronto nos encontramos con que éste es un vocablo con una doble acepción. En primer lugar, su origen se encuentra en el adjetivo griego *ἠθικός*, el cual servía para referirse a todo aquello que hiciera referencia al modo de vida y las costumbres de las personas. Pero por otro lado, en el lenguaje común era también utilizado para referirse al modo de hablar correctamente de acuerdo con las reglas de la retórica de un modo convincente o persuasivo (Villarme y González Castán, 2003, pp. 34-35). Wittgenstein parece unir estas dos acepciones en una sola en tanto que no resulta posible distinguir entre reglas de comportamiento y usos lingüísticos. Hablar de manera correcta, tal y como indican quienes enseñan al alumno, supone aceptar una forma de vida en función de la cual se medirá la inteligibilidad de las acciones individuales. Por eso, podría pensarse que la reflexión filosófica de Wittgenstein se encuentra más ligada al terreno de la ética y los valores que al de la ciencia natural tal y como era entendida por el positivismo lógico. Afirmar que se sigue una regla

supone apelar a un canon de corrección en nuestros hábitos establecido en el seno de una comunidad. Y antes que la referencia a cualquier objeto, es el seguimiento de estas normas lo que asegura la comunicación interpersonal. En este sentido, las reglas gramaticales son al mismo tiempo costumbres y protocolos de comunicación que, según el significado recogido más arriba, podrían ser identificadas, entre otras cosas, con normas morales.

Por otro lado, como veíamos más arriba, Wittgenstein insistirá en que hablar un lenguaje no supone únicamente un conjunto de hábitos establecido en el seno de una comunidad de hablantes, sino que además implica un modo de concebir el mundo que nos rodea. En el caso de la comunidad ficticia cuyo lenguaje se reducía a partes de guerra, debíamos imaginar además un mundo en el que este lenguaje tan concreto fuera posible. Por eso, estas normas de conducta que encuentran su expresión en la forma de vida del individuo configuran a su vez una “imagen del mundo”. Sin embargo, ésta poco tendrá que ver con la imagen científica que el positivismo lógico trataba de establecer como *reflejo* de los hechos del mundo. Para Wittgenstein, lo que se deriva de nuestras reglas gramaticales es una imagen valorativa que afecta al mundo como totalidad y que descubrimos y desarrollamos a medida que somos introducidos en el lenguaje. Queda así invertido el proceso mediante el cual era aceptado un lenguaje según el positivismo lógico. No resulta necesario aceptar previamente una concepción concreta del mundo para determinar el significado de nuestras proposiciones. Lo que nos *justifica* en el uso correcto de los conceptos es la comunidad antes que cualquier objeto de la realidad. Pero como esta imagen se configura a partir de las normas establecidas no puede entenderse como reflejo sino como valoración.

Con esto no pretendo afirmar que el proyecto neopositivista sea erróneo sino que el modo en el que Wittgenstein se aproxima al lenguaje nos ayuda a comprender mejor cómo fue posible que, pese su declaración de intenciones, la

propuesta del Círculo de Viena abocara en consideraciones éticas aun cuando no pudiera hallar justificación alguna para ellas. Es más, en cierto sentido nos permite llegar a comprender la propuesta del positivismo lógico mejor de lo que llegaron a hacerlo los propios integrantes del Círculo de Viena.

6. La comprensión no es un problema epistémico

Desde este punto de vista, nos encontramos con el siguiente escenario: la comprensión de un lenguaje no depende de la imagen mental de un sujeto ni de su correspondencia con un objeto de la realidad, sino de su conformidad con la forma de vida establecida en el seno de una comunidad. Por otro lado, aun cuando posiblemente exceda los criterios de los lenguajes fisicalistas, esta comprensión tampoco reclama una explicación metafísica que justifique nuestros usos lingüísticos. Es por esto por lo que pienso que el debate abierto acerca del escepticismo sobre los significados en la filosofía del segundo Wittgenstein parte de un error de base al tratar de aplicar a su tratamiento los mismos criterios que utilizaba el Círculo de Viena para los problemas epistemológicos. Según este grupo de investigadores una proposición era verdadera si representaba un hecho de la realidad. Por este motivo se pensó que comprender el significado de una expresión implicaba conocer un fenómeno, ya fuera físico o mental. Cuando Wittgenstein introdujo la posibilidad de que el significado de una expresión fuera su uso, aportó una nueva forma de entender el problema. Los significados *eran* reglas que delimitaban los usos permitidos para una oración. Sin embargo, Samuel Kripke pensó que, si pretendíamos asegurarnos de que seguíamos estas reglas correctamente, debíamos encontrar una entidad (*matter of the fact*) de la cual la regla fuera copia o con la cual se correspondiese. Al no encontrarla, habló de un nuevo tipo de escepticismo asegurando que cada uso de una palabra era un salto en la oscuridad. Es decir, Kripke insistía nuevamente en aplicar los

criterios neopositivistas a la comprensión del significado, abriendo así un debate en cuyo núcleo podemos encontrar aportaciones de Alfred Jules Ayer, Crispin Wright, David Finkelstein, o Norman Malcolm, entre muchos otros. Sin embargo, opino que la intención de Wittgenstein se encontraba muy lejos de las conclusiones de Kripke por tres razones:

En primer lugar porque lo que Kripke buscaba en la filosofía de Wittgenstein hacía ya tiempo que el vienés lo había rechazado: era posible que la enunciación de palabras fuera acompañada de estados mentales o imágenes de objetos, sin embargo no podían considerarse como aquello que *constituía* su significado.²⁷ Por el contrario, el significado estaba regido por un uso conformado por reglas cuya comprensión se entendía como un cambio en la conducta del individuo. Pero el seguimiento de estas reglas no era el resultado de *leer* sus aplicaciones en alguna otra entidad, sino de aprehender un modo de comportarse que la persona incluía entre sus prácticas comunicativas. Al hacer uso de un concepto lo que se sigue *es* la regla y la regla *es* el significado.

En segundo lugar, comprobábamos que los criterios de corrección nunca se encontraban en el individuo que aprendía una nueva regla sino que se hallaban en la comunidad y el contexto en el que se producía la

²⁷ Siguiendo el pensamiento del filósofo vienés, estas imágenes o estados mentales deberían considerarse como un *síntoma* en lugar de como un *criterio* del significado. Este es otro debate bastante amplio debido a que autores como Peter Hacker en su obra *Insight and Illusion* han destacado el uso aparentemente incoherente que a lo largo de su obra Wittgenstein realiza de estos conceptos. Por mi parte, en este trabajo pretendo haber hecho referencia a estos conceptos según su aparición en el *Cuaderno azul*, pues como bien nos dice García Suárez, es aquí donde realiza por primera vez un desarrollo sistemático de ellos. En esta obra, para Wittgenstein, un síntoma es algo que la experiencia nos ha enseñado que aparece junto a lo que señalamos (García Suárez, 1976, p. 157). Sin embargo, es posible que esto último siga apareciendo ante nosotros aun cuando el síntoma desaparezca, o incluso que un síntoma acompañe a varios fenómenos. Por ejemplo, una inflamación de garganta puede ser síntoma de anginas, pero también de una alergia, de una quemadura o de una simple irritación. Sin embargo, el criterio *es* lo que define lo señalado. Siguiendo el ejemplo de Wittgenstein, no podemos pretender que una persona padezca angina si no encontramos en su sangre un bacilo determinado. El bacilo no es un síntoma de la angina, sino que *es* la angina. “Entonces decir ‘un hombre tiene angina si se encuentra en él este bacilo’ es una tautología o es un modo descuidado de establecer la definición de ‘angina’. Pero decir ‘un hombre tiene angina siempre que tiene la garganta inflamada’ es hacer una hipótesis” (Wittgenstein, 1968, p. 53).

comunicación. No se trataba de que el individuo no pudiese fiarse de su memoria, de sus propias imágenes mentales o de la falibilidad de sus sentidos, sino de que individualmente resultaba imposible fijar criterios de significación. Esto se debía a que esta posibilidad no requería la capacidad de establecer una regla de correspondencia entre un objeto y un concepto sino la de establecer la propia regla de acción, lo cual únicamente podía significar seguir la regla sabiendo en todo momento lo que concuerda con ella. Pero no puede seguirse la regla antes de comprenderla.

En tercer y último lugar, Wittgenstein ni siquiera concibió que en este campo debiera preocuparnos el binomio verdadero-falso. No debía buscarse la entidad que nos asegurara la corrección de la regla porque la regla no podía ser errónea. No existía aquello con lo que la regla debía ser comparado. La regla existe o no, se aplica o no, pero no puede ser verdadera o falsa porque no responde a un patrón previo a ella misma. La posibilidad de la comprensión nos aseguraba la existencia de la regla (del significado). En lo ininteligible, simplemente, no había reglas. Debido a ello, utilizar un concepto con reglas diferentes a las esperadas no era realizar algo falso o equivocado sino aportar un significado nuevo, decir algo distinto, cambiar de lógica. O mejor dicho, utilizar otro concepto aun cuando su grafía fuera la misma. Por eso las reglas no son ni verdaderas ni falsas, ni se puede hablar de un escepticismo acerca de ellas. La regla se sigue o no, pero no puede hablarse de seguir incorrectamente la regla.

De ahí que resulten problemáticas algunas afirmaciones que nos sentimos tentados a realizar, como aquella que nos dice que el conjunto de las reglas gramaticales supone un campo de conocimiento, donde *conocer* qué reglas concuerdan con las palabras que utilizamos es lo que nos permitiría hacer uso de un lenguaje. Sin embargo, convendría recordar la idea de conocimiento que el neopositivismo nos había transmitido, según la cual era entendido como el

conjunto de las proposiciones verdaderas. De ahí que resulte necesario distinguir entre nuestras proposiciones acerca del seguimiento de reglas y las reglas en sí mismas. Si expresamos mediante una proposición nuestra creencia de que alguien se encuentra siguiendo una regla, esta proposición puede ser verdadera o falsa en función de que la persona mencionada se halle o no siguiendo esta regla. Sin embargo, la regla por sí misma no posee un valor de verdad en tanto que no puede ser falsa. Su ausencia puede demostrar la falsedad de la proposición que afirma que nos hallábamos siguiendo una regla concreta, pero eso no convierte en falsa a la regla que pudiéramos (o no) haber seguido. Seguir la regla no es síntoma de la veracidad de ésta sino de su existencia pues no hay reglas falsas que podamos descartar. Asimismo, sustituir una por otra no implica cambiar un significado falso por otro verdadero sino cambiar de significado. Por eso, lo que establece el significado de una expresión no es la referencia a los hechos que la convierten en verdadera ni otras proposiciones que la justifiquen sino la concordancia en el modo de actuar de dos o más personas que *de hecho* siguen la misma regla.

«¿Dices, pues, que la concordancia de los seres humanos decide lo que es verdadero y lo que es falso?»— Verdadero y falso es lo que los seres humanos *dicen*; y los seres humanos concuerdan en el lenguaje. Ésta no es una concordancia de opiniones sino de forma de vida (IF, §241).

En este sentido, ni las reglas pueden ser entendidas como un campo de conocimiento ni existe nada que nos justifique para su seguimiento más allá del mismo acto de seguirlas. Por eso, no podemos pensar en encontrar un hecho que las verifique (Kripke, 1982) ni en un lenguaje privado que las relacione con estados e imágenes mentales (Ayer, 1986) ni en una serie de proposiciones que estipulen su significado (Wright, 2001). Porque en nuestro intento por dar una explicación de cómo es posible seguir estas reglas o entender el significado de

una palabra ya damos por supuesto lo que tratamos de explicar. Únicamente el acuerdo que mostramos los seres humanos en nuestras formas de vida es lo que podemos hallar como ejemplo de estas reglas gramaticales y su seguimiento. Asimismo, no podemos seguir pensando que aquello que constituye el significado de nuestros conceptos y que el Círculo de Viena denominó “lo dado”, consista en un conjunto de hechos intersubjetivamente observable. Para Wittgenstein, lo que tenemos que aceptar, “lo dado”, son nuestros juegos de lenguaje (Malcolm, 1986, p. 159).

Bajo mi punto de vista, a la base de este debate podemos hallar un enredo entre las gramáticas de los conceptos “causa” y “razón”. En el *Cuaderno azul* leemos que para Wittgenstein una causa es algo que la experiencia nos enseña que antecede a otro fenómeno. “A” es causa de “B” si hasta el momento hemos presenciado su correlación en el tiempo un número suficiente de veces. Por eso, únicamente después de observar en reiteradas ocasiones un acontecimiento podemos establecer sus causas. Sin embargo, el acto de señalar una razón no tiene por qué estar justificado mediante la repetición de una experiencia concreta. A partir del planteamiento de una única situación podemos establecer las razones que dieron lugar a un fenómeno. Siguiendo un ejemplo de Bouveresse, aceptamos que la repetición de un fenómeno nos justifique en nuestra afirmación de su causa, sin embargo, que la experiencia nos justifique en la búsqueda de causas no es algo que aprendamos de la experiencia, sino que es un modo de acercarnos a ella independiente de los hechos del mundo (Bouveresse, 1991, p. 79). Al pensar que las reglas para Wittgenstein eran similares a causas comenzó a buscarse la entidad que justificaba su seguimiento y que debía hallarse en *todos* los casos. Sin embargo, en mi opinión, una regla se asemeja más a una razón que a una causa en tanto que no es la experiencia la que nos justifica para su aceptación ni cuenta con un elemento que haya de aparecer necesariamente cada vez que

sea aplicada. Por el contrario, nuestras reglas lingüísticas se hallan implícitas en nuestro modo de relacionarnos con el mundo y anteceden a esta experiencia, pues no existe forma de *justificar* mediante la referencia a objetos expresiones como “‘blanco’ es el nombre de un color”. Sin embargo, también he de admitir que el propio Wittgenstein nos advierte de que una sola aplicación no resulta suficiente para asegurar la corrección de nuestras prácticas respecto de una regla. En este sentido, posiblemente fuera la suma de varias experiencias lo que nos permitiría asegurar que un individuo actúa conforme a una regla, estableciendo ésta como *causa* de sus acciones. Si fuera así, el problema se trasladaría a otro nivel abriéndonos a la duda de si estas “causas” poseerían el mismo carácter que aquellas que dan lugar a los fenómenos naturales. En mi opinión esta igualdad resulta imposible en tanto que las acciones individuales estarían motivadas por el adiestramiento humano, lo cual no nos impide pensar en otras posibles reglas que hubieran dado lugar a comportamientos diversos. Por otro lado, las causas naturales parecen mostrar un carácter de necesidad que hace que el mundo y la realidad se configuren de una determinada manera. Y si “causas humanas” y “causas naturales” poseyeran esta diferencia radical, no veo por qué no mantener la dicotomía entre “razón” y “causa” aun cuando sea con el afán práctico de diferenciar en nuestros discursos cuándo nos referimos a una o a otra.

Motivos como los anteriores me han llevado a pensar que gran parte del debate sobre el escepticismo acerca de las reglas lingüísticas carece de sentido, pues es el resultado de estar aplicando criterios que no resultan válidos para la solución del problema de la comprensión lingüística. Con los positivistas lógicos se pretendió que el significado de un concepto debía expresarse en “lo dado”, entendido como un fenómeno físico intersubjetivamente observable. Sin embargo, para Wittgenstein “lo dado” son las formas de vida, los juegos de lenguaje, que nos aportan los significados que posteriormente utilizaremos.

Debido a ello, opino que entre las cuestiones que atañen a la comprensión y las de carácter epistémico existe un problema de base, puesto que los criterios que muestran qué es un problema y qué debe considerarse una solución no son en absoluto los mismos. Por eso, todo intento de imponer los criterios epistémicos neopositivistas a un problema de comprensión estará abocado al fracaso.

En definitiva, lo que Wittgenstein realiza es un cambio en los criterios que identifican un problema y su solución. Lo cual no significa que esté rebatiendo los argumentos de los positivistas lógicos, sino que muestra otra área del lenguaje en la que los criterios epistémicos no pueden aplicarse. Esto no significa tirar toda la epistemología por la borda, sino únicamente afirmar que la explicación neopositivista del significado no puede dar cuenta de *todo* el lenguaje al concebir éste únicamente como un sistema de representación de la realidad, quedando así excluida cualquier referencia a cuestiones valorativas. Wittgenstein nos estaba advirtiendo de que el problema de la comprensión no podía ser resuelto de la manera en la que trataba de hacerse hasta el momento. Y ello era debido a que lo que se consideraba como una solución para los problemas epistemológicos no resultaba aceptable para los problemas de la comprensión. Es decir, el problema de la verdad en epistemología ha sido considerado habitualmente bajo una concepción de la verdad como correspondencia. Saber si un enunciado era verdad era comprobar si se correspondía con ciertos hechos de la realidad. Por tanto, establecer la verdad de una proposición era saber el objeto o estado de cosas del cual la proposición era copia. Sin embargo, para Wittgenstein, el problema de la comprensión no podía ser resuelto de esta manera porque el método empleado se equivocaba al buscar lo que no debía. Los epistemólogos neopositivistas trataron de hallar aquello de lo que era copia la comprensión y al no encontrarlo pensaron que la filosofía de Wittgenstein abría una puerta al escepticismo acerca de los significados. Sin embargo, lo que a mi parecer queda claro es que Wittgenstein

pretendía llamarnos la atención sobre el hecho de que el criterio de *verdad* que buscaba la epistemología nada tiene que ver con el criterio de *comprensión*. Ambos problemas presentan estructuras diferentes y sus soluciones se plantean de distinta forma. De hecho, es posible que pertenezcan a temas distintos que han de abordarse de maneras alternativas, pues mientras el neopositivismo se centraba en cuestiones fenoménicas, Wittgenstein parecía dirigir su atención hacia la esfera de los valores y el modo en el que se entrelazan con nuestras costumbres. Por eso, tachar de escéptico al programa wittgensteiniano es no haberlo entendido en sus propios términos.

7. Concepción de la filosofía y forma de vida

En los anteriores apartados expuse cómo los distintos juegos de lenguaje estaban conformados por reglas que regían el uso de determinados conceptos. Asimismo, cada uno de estos juegos establecía un orden o jerarquía entre sus distintas reglas atendiendo a una finalidad determinada. El resultado de seguir correctamente estas normas era la comunicación interpersonal. Sin embargo, Wittgenstein piensa que el entendimiento no es algo que siempre se alcance. Tratar de utilizar el lenguaje no es garantía automática de conseguirlo. Existen momentos en los que nuestras expresiones resultan fallidas o no logramos entender aquello que alguien nos trata de decir. “El hecho fundamental es aquí: que establecemos reglas, una técnica para un juego, y que entonces, cuando seguimos las reglas, no marchan las cosas como habíamos supuesto. Que por tanto nos enredamos, por así decirlo, en nuestras propias reglas” (IF, §125). Nos tropezamos con nuestras propias palabras, nos trastabillamos con los pensamientos, tartamudeamos y, finalmente, no conseguimos decir nada. Situaciones como éstas se nos presentan como un “espasmo mental” (Wittgenstein, 1968, p. 27), como una perplejidad ante las palabras que nos inmoviliza momentáneamente y nos impide continuar con

nuestra forma de vida. Según Wittgenstein, esto ha venido ocurriendo principalmente en filosofía. No olvidemos la situación a la que tuvo que enfrentarse Stevenson cuando planteó en el seno de su comunidad investigadora que en el significado de nuestras expresiones podrían influir lo que llamó “usos dinámicos del lenguaje”.

Es aquí donde entra la tarea de la clarificación del lenguaje. La actividad filosófica, tal y como la entiende el vienés, debe desenredar estos nudos, allanar el terreno y permitir que continuemos camino. Para esto, un modo útil de actuar es reconducir “las palabras desde su empleo metafísico a su empleo cotidiano” (IF, §116), afirmación muy comentada que, en mi opinión, posee dos posibles significados: el primero (que podríamos considerar como el que comúnmente se ha aceptado) es el de desechar todos los usos metafísicos en favor de los que damos a nuestras palabras en nuestro modo ordinario de hablar. Pero el segundo puede ser el de hacer cotidianos los usos que anteriormente eran considerados metafísicos. En este último sentido, la filosofía consistiría en una actividad gracias a la cual trataríamos de incorporar a nuestra vida cotidiana prácticas que hasta el momento habían resultado ajenas a ella convirtiéndolas en nuevas costumbres. Sin embargo, poner en práctica estas reglas puede ocasionar dilemas, contradicciones con nuestros modos habituales de actuar o enfrentarnos a situaciones en las que su aplicación resulte confusa. Creemos haber entendido el significado de unas palabras que hemos leído o escuchado pero en el momento de actuar con acuerdo a ellas nos enredamos en nuestras propias reglas.

Según Wittgenstein, la manera en la que podemos deshacer estos nudos es dotarnos del mayor número posible de ejemplos que muestren maneras alternativas en las que los conceptos que resultan confusos son empleados. “El trabajo del filósofo es compilar recuerdos para una finalidad determinada” (IF, §127). El objetivo es el de tomar conciencia de las reglas que rigen el significado

de un concepto o una expresión en diferentes juegos de lenguaje. El contraste existente entre los posibles usos es lo que nos permite alcanzar una *comprensión* de las prácticas que implican y el lugar que ocupan en nuestra forma de vida. “Los juegos del lenguaje están más bien ahí como *objetos de comparación* que deben arrojar luz sobre las condiciones de nuestro lenguaje por vía de semejanza y desemejanza” (IF, §130). Así entendida, la filosofía no consiste en buscar el conjunto de reglas ideal sino en capacitarnos para seguir adelante con nuestro modo de vida. No es que *descubra* qué normas *deben* ser aceptadas o nos indique el único modo posible de actuar en todos los casos, sino que nos ayuda a trazar el límite en el que nuestros actos dejarían de tener sentido. Y como hemos visto, estos límites pueden variar con acuerdo a la finalidad con la que se establecen los distintos juegos de lenguaje.

Sólo podemos, pues, salir al paso de la injusticia o vaciedad de nuestras aserciones exponiendo el modelo como lo que es, como objeto de comparación —como, por así decirlo, una regla de medir; y no como prejuicio al que la realidad *tiene que* responder. (El dogmatismo en el que tan fácilmente caemos al filosofar) (IF, §131).

Por mi parte, añadiré que esta forma de hacer filosofía ha sido considerada en ocasiones como un empobrecimiento de la reflexión filosófica (Russell, 1965; Schulz, 1970; Ayer, 1986), pues parece limitarla a una comparación entre usos banales del lenguaje como son los de la vida cotidiana. Sin embargo, bajo mi punto de vista, lo único que ocurre al aceptar esta forma de hacer filosofía es que la responsabilidad de enriquecer el pensamiento cae del lado del individuo y no de una materia independiente de él. Es decir, qué ejemplos conozca la persona o cuáles de ellos utilice en su vida cotidiana no es algo que venga delimitado por la naturaleza del lenguaje o por las reglas de la lógica. Por el contrario, las diversas lecturas que realice, sus conversaciones

habituales y aquello sobre lo que escriba, será lo que le permita delimitar qué considera “lenguaje cotidiano”. Asimismo, jugarán también un papel relevante los grupo humanos entre los que esta persona se mueva y los usos lingüísticos más habituales que practique en su relación con ellos, pues de estas prácticas se derivará lo que considere “usos cotidianos” del lenguaje. Por eso, desenredar un nudo lingüístico se parece más a restablecer la comunicación con otras personas que a aportar una nueva teoría acerca del significado de nuestros conceptos. Y para ello un ejemplo puede resultar ser más preciso que cualquier explicación teórica.

En este contexto, un descubrimiento filosófico será “aquel que lleva la filosofía al descanso” (IF, §133), aquello que nos permite encontrar el modo de hacer comprensibles nuestras palabras. La filosofía es de este modo terapéutica en un doble sentido: el primero destaca el rasgo negativo de la actividad, donde desandamos el camino recorrido o lo abandonamos por completo, mientras que el segundo es absolutamente positivo al permitirnos continuar con nuestras prácticas lingüísticas, deshaciéndonos del embrujo de una confusión determinada que nos hacía volver a ella una y otra vez (Ruano, 2002; Villarrea, 2005). Por otro lado, esta concepción de la filosofía abre la puerta a la posibilidad de que el descanso deseado no sea patrimonio exclusivo del individuo. Es decir, Wittgenstein entiende el lenguaje como algo social, al tiempo que describe los enredos lingüísticos como espasmos mentales que nos inmovilizan impidiéndonos seguir adelante con nuestra forma de vida. Por tanto, podemos considerar como equivalentes el éxito de la actividad filosófica como clarificación del lenguaje y el restablecimiento de la comunicación con quienes nos rodean. Clarificar el lenguaje significa clarificar nuestra forma de vida, hacerla inteligible, comprensible, tanto para nosotros mismos como para los demás y siempre en relación con ellos.

Sin embargo, no se pretende alcanzar una reglamentación ideal ni un lenguaje al cual todos los demás juegos deban imitar. Debido a ello, la filosofía no puede arremeter contra los juegos de lenguaje que le sirven como objetos de comparación.

La filosofía no puede en modo alguno interferir con el uso efectivo del lenguaje; puede a la postre solamente describirlo.

Pues no puede tampoco fundamentarlo.

Deja todo como está (IF, §124).

De ahí la necesidad de asumir nuestras formas de vida como “lo dado”. Pero una vez establecida esta carencia de jerarquías entre las distintas manifestaciones lingüísticas, tampoco puede pensarse que exista obligación de tomar unos juegos en lugar de otros, de elegir unas reglamentaciones sobre otras, o de contrastarlas atendiendo a unos criterios aplicables en todos los casos. “No hay un único método en filosofía, si bien hay realmente métodos, como diferentes terapias” (IF, §133). Esto no significa que no puedan establecerse jerarquías ni elegir juegos de lenguaje como medida de algunos otros en determinadas ocasiones, sino que estas decisiones siempre tendrán un carácter convencional y que en la propia naturaleza del lenguaje nunca podremos encontrar algo que nos justifique para ello. Optar por uno o varios juegos de lenguaje en un momento determinado no significa eliminar el resto, considerarlos falsos o tacharlos de inútiles, sino hacerse cargo de un modo de actuar que nos permite comunicarnos ante una situación concreta, ante un auditorio determinado o en vistas a alcanzar un objetivo específico. La comprensión de las propias prácticas es una finalidad legítima que se alcanza mediante el contraste entre posibles reglas de uso de los conceptos. Pero qué

juegos elijamos para su contrastación en ningún caso vendrá determinado por la naturaleza del lenguaje.

En conclusión, hacer filosofía nos permite reflexionar acerca de nuestras propias prácticas lingüísticas y de las de quienes nos rodean, abriendo la posibilidad de aportar claridad y sentido a nuestro lenguaje. Esto es lo que nos permite desarrollar una forma de vida comprensible gracias a la cual establecer una comunicación con otros seres humanos. Sin embargo, ni la filosofía nos dice qué forma de vida es la que mejor responde a la naturaleza de las cosas ni posee un conjunto de reglas al cual deban reducirse todos los juegos de lenguaje. De hecho, necesita de otros juegos y formas de vida posibles para alcanzar su propia finalidad. Por eso, el Círculo de Viena no pudo encontrar en los hechos del mundo justificación alguna que sustentara su afirmación acerca de la preponderancia del modo de vida científico sobre todos los demás. En mi opinión, debido a sus propios criterios lingüísticos, el neopositivismo se encontró en la encrucijada de renunciar a esta posibilidad o acometer la tarea de llevar a cabo una metafísica que hallara unos fundamentos de la moral identificables con su propuesta cientista. Sin embargo, optar por la segunda opción hubiera supuesto negar que la única posibilidad de alcanzar el conocimiento de la verdad era mediante la aplicación de criterios lógicos y empíricos.

8. Valoraciones

En Wittgenstein el lenguaje se presenta como una serie de juegos reglamentados. Aprender un juego de lenguaje supone adquirir sus normas de uso. Dichas reglas podrán aparecer acompañadas de estados mentales u objetos materiales, sin embargo, éstos no se muestran como lo propiamente constitutivo del significado. Un signo o un objeto han de poseer un uso si pretendemos que sean parte de un lenguaje inteligible. Comprender un

significado significa ser capaz de *aplicar* estas reglas de uso. Pero las reglas no precisan de un criterio de corrección alternativo. La regla no es copia de otra entidad y por eso no depende de aspectos como los hechos del mundo. En su lugar, es la comunidad de hablantes la que da su conformidad a estas reglas mediante la concordancia en su forma de vida.

Por otro lado, aunque Wittgenstein se refiera en alguna ocasión a la posibilidad de dominar un lenguaje como si de una técnica se tratara, esta idea tiene más profundidad de la que autores como Walter Schulz han podido vislumbrar. Según Schulz, al suprimir toda referencia a estados mentales, Wittgenstein simplifica el aprendizaje del lenguaje hasta convertirlo en un conductismo radical. Asimismo, al reducir el carácter de la acción lingüística a una serie de habilidades técnicas, suprime de ella todo aspecto moral al carecer de cualquier tipo de contenido intencional. Por último, al tratarse este aprendizaje de un adiestramiento, elimina la posibilidad de realizar cualquier posible círculo hermenéutico que permita la profundización progresiva del sujeto en sí mismo y su autoconocimiento (Schulz, 1970, p. 67). Por mi parte, no sólo estoy en contra de estas afirmaciones, sino que defenderé que es precisamente la concepción wittgensteiniana la que abre las puertas a todas estas posibilidades. En efecto, al situar el criterio de comprensión en un cambio de comportamiento por parte del sujeto, Wittgenstein nos está advirtiendo de que aprender un lenguaje supone adquirir nuevas pautas de comportamiento, a través de las cuales los significados sean asimilados dentro de una forma de vida. Asimismo, al no existir criterios privados de corrección, encontrándose éstos en el contexto y la comunidad lingüística, las acciones que se encuentran a su base necesariamente serán aquellas según las cuales la persona interactúe con su entorno y el grupo humano que se encuentre a su alrededor. De esta forma, el individuo adquiere unos hábitos o costumbres que posiblemente configuran una moral que dota de sentido a sus palabras y hace que los demás reconozcan

en él su capacidad para razonar y expresarse. La comprensión de un lenguaje poco tiene que ver con la adquisición de un conocimiento entendido como una representación ideal de otro objeto. Por el contrario, la comprensión es un proceso de asimilación, de aprehensión o de incorporación del lenguaje a nuestras formas de vida. Por eso estoy de acuerdo en gran parte con Peter Hacker cuando afirma que “aprender un primer lenguaje es parte de un proceso de aculturación. Los niños no aprenden una lista de nombres y reglas para la formación de sentencias —Ellos aprenden formas de comportamiento” (Hacker, 2001, p. 56). Por eso, posiblemente podamos ubicar los criterios de comprensión que aparecen en la *Investigaciones filosóficas* dentro del plano de la moral antes que del epistémico, pues fijan nuestra atención sobre las costumbres que configuran la vida de las personas.

Sin embargo, opino que éste no es un proceso que el individuo pueda dar por concluido en algún momento ni se reduce al aprendizaje de un primer lenguaje, sino que todo individuo siempre se encontrará inserto en una comunidad donde este proceso se actualiza constantemente, perfeccionando su consecución mediante la práctica y la pedagogía. Asimismo, pensar en el significado como uso nos plantea la duda acerca de la posibilidad de establecer una diferencia radical entre cuestiones teóricas y prácticas, pues si el único modo de expresar nuestros conocimientos es mediante proposiciones significativas, atender al significado de sus conceptos implica mostrar la carga normativa que contienen. En mi opinión, esta forma de entender el lenguaje supone una concepción similar al que la *paideia* griega o la *humanitas* latina sostenía acerca de la *cultura*, donde ésta no es pensada como un conjunto de instituciones que pasa de generación en generación a modo de bienes materiales, sino como un proceso a través del cual el individuo adquiere una relación ética y gnoseológica con el entorno que perfecciona a través de la práctica y la pedagogía. Dicho proceso tampoco es algo que se herede al

modo de una carga genética, sino que ha de ser llevado a cabo por cada sujeto partiendo de cero, desarrollando y perfeccionando a través de su formación una forma de vida que le haga ser valorado por los demás como un ser racional. Por todo esto, en la filosofía del último Wittgenstein podemos encontrar las claves para un autoconocimiento a través de la comprensión de nuestra forma de vida y las costumbres (*mores*) que la rigen. Proceso al cual tendríamos acceso a través de la comunicación con otros seres humanos y las comunidades que conforman.

El problema sobreviene cuando nos encontramos con posturas como la del Círculo de Viena, que considera que la forma de vida científica es la más acertada para todos los casos y ante cualquier comunidad posible. Al no caber la posibilidad de aplicar el binomio verdadero-falso sobre estas normas gramaticales, de lo único que podemos hablar es de reglas distintas o de criterios alternativos de significación. Pero lo que no podemos encontrar es algo en su naturaleza que nos obligue a establecer la superioridad de unas respecto a otras. Es posible llegar a acuerdos o jerarquizarlas según se pretenda alcanzar una finalidad u otra, pero no existe nada en las reglas que nos obligue a utilizar unas como medida de corrección de todas las demás. Lo que esto genera es que declarar que la mejor elección que poseen los seres humanos es adoptar un modo de vida científico se convierte en una decisión absolutamente arbitraria. Por eso Wittgenstein entiende que los juegos de lenguaje están ahí como objetos de comparación, y a lo que aspira esta actividad es a alcanzar una mayor comprensión de las costumbres sociales que subyacen a cada uno de estos juegos mediante la contrastación de sus diferentes criterios de corrección.

En conclusión, lo que querría destacar es que el tema de la comprensión y el del conocimiento poseen estructuras diferentes y se ocupan de aspectos humanos diversos. Mientras que este último ha poseído la finalidad de establecer modelos lingüísticos que representen objetos de la

realidad física, el primero estaría centrado en el hecho de cómo se insertan estas construcciones a nuestras vidas y las repercusiones que acarrearán sobre nuestros hábitos, costumbres y comportamientos en general. Cómo cambia nuestra concepción del mundo o cómo se asimilan ciertas nociones de la realidad dentro de nuestras prácticas humanas, son problemas de comprensión que deben ser tratados según sus propios criterios. Por otro lado, en la concepción científica del mundo que posee el Círculo de Viena parece tener cabida únicamente un modo de vida concreto cuya finalidad es el conocimiento de la verdad, pero al hacernos conscientes de la posibilidad de existencia de otros juegos de lenguaje, abrimos la puerta al planteamiento de otras finalidades o modos de vida alternativos. De ahí que el establecimiento de lo que posiblemente sean normas morales no pueda ser patrimonio exclusivo del juego científico. Porque “una concepción del mundo no es meramente un saber, sino que se manifiesta en valoraciones, conformación de la vida, destino, en la jerarquía vivida de los valores” (Muñoz, 1997, p. 6). Por eso la gramática wittgensteiniana tiene que ver más con la esfera de los valores que la rigen que con la epistemología neopositivista.

V

**THOMAS S. KUHN:
CONTEXTUALIZANDO
LOS ARGUMENTOS**

1. Introducción

Wittgenstein había mostrado la imposibilidad de contestar a las preguntas acerca de la comprensión lingüística desde una postura puramente neopositivista. La diferencia de criterios existente entre ambas cuestiones hacía imposible hallar un punto de encuentro. La transmisión de un esquema ideal con el cual debían compararse todas nuestras manifestaciones lingüísticas parecía no ser suficiente. Por eso Wittgenstein recupera todo aquello que el positivismo lógico había desechado, centrando su atención en las reglas y las valoraciones que las personas realizaban acerca del mundo. Asimismo, el carácter social del lenguaje generará la necesidad de que el estudio de estas normas no afecte a un individuo aislado sino a toda una comunidad de hablantes. Por eso el modo en el que Kuhn se acercará a la ciencia difiere del

neopositivista en que en lugar de mostrar el trabajo de un científico de manera aislada, lo inserta dentro de una comunidad cuyo criterio será el que decida el valor científico de la persona. Asimismo, el hecho de que la obra de Kuhn se centre en los aspectos normativos de estas comunidades científicas servirá para poner en duda muchas de las acusaciones sobre escepticismo que se han vertido sobre él, al tiempo que justifica la necesidad de situar la ciencia al mismo nivel que otras manifestaciones culturales.

La recurrencia al desarrollo histórico de estas comunidades científicas servirá a Kuhn para dividir el trabajo científico en dos periodos que se alternarán en el tiempo. Por un lado, presentará momentos de estabilidad en los que tanto el avance en la resolución de ciertos problemas como el acuerdo acerca de los métodos a seguir se muestran constantes. Por otro lado, este clima de tranquilidad no puede sino abocar en momentos de crisis en los que las reglas metodológicas se muestran insuficientes y los resultados obtenidos no son aceptados por todos los miembros de la comunidad, provocando un clima de insatisfacción profesional con la materia. Esto llevará a un cuestionamiento de lo que hasta el momento suponía las bases de la investigación, permitiendo así la aparición de nuevas y variadas propuestas. El resultado será el surgimiento de un nuevo momento de estabilidad encarnado en un paradigma que acoge los trabajos de la comunidad científica y que, tarde o temprano, no podrá sino abocar en una nueva crisis. El problema sobreviene cuando los trabajos anteriores a la revolución son valorados por los miembros de las comunidades postrevolucionarias, pues éstos no encontrarán el modo de encajarlos dentro de sus nuevas propuestas. Es más, quienes pretendan seguir defendiéndolas o no asuman las normas de las nuevas comunidades, dejarán de ser considerados científicos por los miembros del paradigma imperante.

Lo interesante de esta situación es que dos comunidades científicas separadas por una revolución presentan dos modos de entender la ciencia y el

mundo en el que se aplica. O lo que es lo mismo, defienden dos formas de vida cuyas normas y valores parecen mostrarse irreductibles entre sí. Por eso, el estudio de una desde los criterios de otra siempre supondrá tomar partido por alguna de ellas, no existiendo modo científico alguno de elegir cuál de las posturas enfrentadas posee un mayor valor de verdad. A este fenómeno Kuhn lo denominó “incommensurabilidad” y su interpretación ha caído comúnmente de manos del escepticismo (Popper, 1975; Putnam, 1988; Sokal y Bricmont, 1998, Boghossian, 2009). Según esta lectura, al no haber criterios comunes entre las distintas comunidades, no existe modo de delimitar aquello en lo que ha de consistir el conocimiento científico. Por eso, o situamos a la ciencia al mismo nivel que cualquier otra actividad humana, o pensamos que los criterios científicos obedecen a decisiones arbitrarias e irracionales. Se derrumba así una de las principales tesis del positivismo lógico según la cual el modo de vida científico es superior a cualquier otro, pues ni hay modo de delimitar en lo que consiste exactamente ni criterio definitivo que pueda hacernos decidir entre las diversas posibilidades existentes.

En este capítulo entraré a matizar algunas de estas consideraciones a partir de una comparación entre el pensamiento de Wittgenstein y el de Kuhn. Las conclusiones a las que llegaré muestran que, aun cuando la ciencia pueda ser ubicada sin problema entre otras prácticas humanas, las razones para ello no son las que habitualmente han aducido ciertos escépticos. Asimismo, la idea de que no existen criterios de elección entre dos paradigmas alternativos me servirá para poner en duda determinadas cuestiones del positivismo lógico sin caer por ello en una defensa de lo irracional.

2. Ciencia normal

“‘Ciencia normal’ significa investigación basada frecuentemente en una o más realizaciones científicas pasadas, realizaciones que alguna comunidad

científica particular reconoce” (Kuhn, 1971, p. 31).²⁸ Ésta es la primera definición explícita que aparece de esta idea en *La estructura de las revoluciones científicas*. Según ella, existen momentos dentro del desarrollo científico en los cuales el debate acerca de los problemas a resolver y los métodos necesarios para ello es inexistente. Durante estos periodos se reconoce la autoridad de ciertos logros científicos pasados que son considerados como hechos sin precedentes. Estos acontecimientos son, habitualmente, experimentos cruciales que demostraron lo erróneo de una concepción pasada, al tiempo que presentan otra más adecuada para la explicación de ciertos fenómenos. Estos experimentos y los presupuestos que recogen, serán resumidos y formalizados en cuanto a lenguaje matemático se refiere y posteriormente pasarán a ser introducidos en los libros de texto que los futuros científicos recibirán durante su formación. Son ejemplos que han de ser tomados por los alumnos como *demostraciones* de lo que debe ser considerado como “ciencia” en sentido estricto. Cualquier persona que desee aprender ciencia no puede ignorar ni criticar estos experimentos, pues son la base que muestra el modo en el que la ciencia *debe* ser practicada. Por eso Kuhn advierte que uno de los rasgos característicos de los periodos de ciencia normal es el abandono del discurso crítico (Kuhn, 1975, p. 86).²⁹ El futuro científico debe admitir la base de la tradición investigadora que

²⁸ En adelante RC.

²⁹ Es posible que en este punto Kuhn tenga razón al afirmar que existen unas bases que no podemos someter a crítica si deseamos avanzar en la obtención de conocimiento. Sin embargo, parece olvidar otra posibilidad: el abandono de un problema irresoluble desde la tradición por considerarlo pseudocientífico. Esta última opción incluirá todas las características que Kuhn establecerá para la ciencia normal: localización del problema, medida de sus consecuencias y ajuste de sus límites. Pese a todo, lo que parece estar siendo olvidado es que trazar los contornos de un problema no significa tener la voluntad de resolverlo. Si la ciencia consistiese únicamente en ciertas prácticas aceptadas acríticamente, lo que no pudiese resolverse mediante esas prácticas no sería un problema científico. Popper ya achacó esto mismo a los positivistas lógicos en *La lógica de la investigación científica*. Según el vienés, para ellos la metafísica era un sinsentido en tanto en cuanto, previamente, habían establecido que el criterio de demarcación del sentido era la posibilidad de justificación empírica de los conceptos empleados. Sin embargo, la metafísica, por definición, es una doctrina no empírica, por lo que inevitablemente, para los positivistas, todos sus problemas carecerán de sentido incluso antes de poder ser formulados (Popper, 2004, pp.33-35). Por mi parte, añadiré que, necesariamente, la forma

los libros de texto le ofrecen. Esta línea temporal le muestra los problemas centrales de la ciencia y el modo de entenderlos, el método empleado para su resolución y qué debe ser considerado como una solución correcta a un problema. En mi opinión, esto puede recordar al modo en el que el Círculo de Viena se entroncaba a sí mismo dentro de una tradición investigadora por medio de su manifiesto *La concepción científica del mundo*. En este escrito se señalaban diversos autores y sus logros como ejemplos de lo que se consideraba la manera correcta de hacer filosofía. No se presentaban pruebas y argumentos en su favor, sino que simplemente se mostraban como los pilares sobre los que cualquier investigación posterior debía asentarse.

Por otro lado, esta *tradición* investigadora debe ser aceptada por una *comunidad* científica, formada por individuos que trabajen dentro de un mismo *área*, sobre unos *problemas* concretos y cuyos *resultados* sean frecuentemente *comunicados* entre ellos mediante publicaciones, congresos o revistas especializadas. A este conjunto de características Kuhn lo denominará “paradigma”. Y pese a la interpretación de Masterman según la cual, en *La estructura de las revoluciones científicas*, podemos llegar a distinguir hasta veintidós significados distintos para este concepto (Masterman, 1975), opino que podríamos resumir sus características atendiendo a los siguientes puntos. En primer lugar, un paradigma consta de una serie de miembros integrantes de una comunidad científica, receptores de una formación similar que “no puedo dejar de leer como intentos de inculcar *imperativos morales* en los miembros de un grupo científico” (Kuhn, 1975, p. 105 [énfasis añadido]).³⁰ Es decir, mediante la

en que veremos que se producen las revoluciones científicas, necesariamente, no puede ser científica, en tanto en cuanto supondrá una crítica sobre la tradición.

²⁹ Desde este punto de vista, Kuhn parece discrepar con Popper en el siguiente sentido. Para el vienés, la aparición de una teoría en la mente del científico es algo que únicamente puede ser estudiado mediante la psicología empírica. Son tantas las circunstancias y factores que influyen en la formación de una idea así que resultaría imposible realizar un estudio filosófico acerca de ellas. A lo más que podemos aspirar con la filosofía es a establecer sus condiciones de contrastabilidad con la

repetición de ejercicios y lectura de ejemplos resueltos, el científico aprende a *valorar* qué es una buena teoría, qué es un problema científico o qué debe aceptarse como solución a estos problemas. Asimismo, Kuhn parece confirmar la hipótesis planteada en el capítulo referente a Wittgenstein. Este primer aprendizaje de las prácticas científicas concreta qué es aquello que el alumno deberá realizar para que sus investigaciones sean consideradas “científicas”. Es decir, qué pautas de acción repetidas en el tiempo *deben* cumplirse para considerar que una persona ha comprendido los criterios de científicidad y la comunidad considere correctas sus investigaciones. O lo que es lo mismo, qué costumbres (*mores*) constituyen la posibilidad de ser considerado “científico” y deben cumplirse por la persona para que éste sea el caso.

Por otro lado, esto vendrá necesariamente acompañado de un segundo factor: el paradigma se compone de una serie de *compromisos* que sus integrantes han de mantener. Estos compromisos se refieren, en primer lugar, a un lenguaje especializado en el cual se admiten ciertas “generalizaciones simbólicas” que poseen tanto la cualidad de describir leyes de la naturaleza, como la de definir sus elementos entre sí (RC, postdata, p. 281).³¹ Un segundo tipo de compromisos refieren a las reglas metodológicas que deben ser aceptadas a la

naturaleza, deduciendo de ella sus enunciados protocolares o su “base observacional”. Sin embargo, Kuhn difiere en el hecho de estar fijando su atención en otro aspecto de la formación científica: la adquisición de unos valores morales determinados. De esta forma, el científico adquiere un tamiz previo por el que filtrar sus ideas, una manera de desechar ciertas teorías y aceptar otras como verdaderas. En definitiva, Kuhn da un paso más atrás en el proceso de aparición de nuevas propuestas, asumiendo que el científico posee una habilidad valorativa la cual ha sido obtenida a través de su formación. Dicha habilidad se comprueba en su actitud hacia ciertas propuestas.

³¹ Generalizaciones como $f=m/a$, no son únicamente expresiones de una ley natural en la cual se relacionan la fuerza, la masa y la aceleración, sino que además poseen la cualidad de definir a cada uno de sus miembros entre sí. De este modo, resulta imposible realizar una descripción de alguno de ellos sin hacer referencia a los otros, de la misma manera que para hallar el valor de cada uno de ellos únicamente debemos recurrir a su transposición dentro de la propia fórmula. Desde este punto de vista, podríamos afirmar que de lo que se trata es de realizar combinaciones en la sintaxis de la expresión, en la relación de sus elementos y la función que desempeñan dentro de la oración. Así es como se consiguen nuevos sentidos y cada uno de los conceptos puede ser explicado.

hora de dar solución a un problema. Por último, un tercer tipo posee un carácter metafísico en tanto que refiere a las clases de entidades que pueblan el Universo, acotando los lugares sobre los que el científico debe fijar su atención (RC, p. 77). En palabras del propio Kuhn, el paradigma “proporciona *reglas* que dicen, a quien practica una especialidad madura, cómo es el mundo y su ciencia” (RC, p. 78 [énfasis añadido]).³²

Desde esta perspectiva, las similitudes entre lo se considera un “paradigma” y el Círculo de Viena son cuantiosas. En primer lugar, éste fue un grupo centrado en el análisis del lenguaje y preocupado por deshacer los malentendidos que su mal uso provocaba. Asimismo, generaron publicaciones especializadas mediante las cuales dar a conocer sus logros a quienes estuvieran interesados en ellos. En segundo lugar, el lenguaje de la lógica formal era el que debía aceptarse como válido para el desarrollo de su estudio. No es que todas las aportaciones anteriores en las que se basaban hubieran sido realizadas en este lenguaje, sino que todas ellas podían ser reducidas a las simbolizaciones de la lógica formal. Lo que esto generaba era una definición de los objetos de estudio de la filosofía en tanto que centraba la búsqueda en las “proposiciones

³² A pesar de las diferencias expresadas en la nota anterior, la obra de Kuhn muestra grandes similitudes con otro de los grandes enemigos del positivismo lógico: Karl Popper. Principalmente, y en lo que respecta a la investigación presente, tres son los rasgos comunes que pueden resultar interesantes. El primero es que ninguno de los dos autores pensó que las teorías científicas eran el resultado de un método inductivo cuyo punto de partida era la recopilación de hechos aislados. El segundo es que sostuvieron que en el seno de la ciencia existían periódicamente procesos revolucionarios mediante los cuales una teoría era reemplazada por otra incompatible con la anterior. Y el tercero consistía en negar la posibilidad de establecer un conjunto de reglas cuyo seguimiento asegurase la formulación de teorías correctas a partir de los hechos del mundo (Daros, 2007, p. 52). A esto habría que sumarle la imposibilidad de rechazar una teoría sin afectar a muchas otras de su campo. Como ejemplo podríamos decir que si se demostrara que las teorías de la óptica y la refracción de la luz son falsas, eso afectaría directamente a muchos de los descubrimientos astronómicos en tanto que una de las posibilidades que tenemos de acceso a los cuerpos celestes lejanos se basa en el uso del telescopio óptico. Popper hablaba en este sentido de ciencias auxiliares, pero en mi opinión tiene mayor perspectiva el uso del término “paradigma”, puesto que en esta relación de interdependencia entre las teorías no creo que ninguna ciencia pueda ser calificada de auxiliar de otras, sino que todas guardan relaciones complejas entre sí, resultando complicado establecer cuáles tienen una mayor relevancia.

protocolares” y los objetos a los que hacían referencia. Pero estos últimos no podían ser entendidos de cualquier manera, sino que habían de ser necesariamente objetos físicos intersubjetivamente observables. Todo aquello que no cumpliera estos requisitos simplemente no era objeto de análisis filosófico. Sin embargo, lo que de esta manera venía a producirse era una definición de cómo era el mundo y la materia que lo estudiaba. En el mundo no existían profundidades metafísicas ni valores morales, lo que obligaba al filósofo a excluir de sus intereses determinados estudios porque excedían los criterios de su materia.

Una vez dicho esto, en mi opinión, el Círculo de Viena puede ser considerado como un *paradigma* en el cual sus miembros han de aceptar determinados compromisos si pretenden formar parte de él. Estos principios no pueden ser puestos en duda puesto que suponen la base sobre la que apoyarse antes de comenzar cualquier investigación posible. Por eso resulta imposible realizar argumentación alguna acerca del motivo por el cual estos principios deban aceptarse sin hacer uso de ellos mismos. Al igual que Wittgenstein nos advertía de la imposibilidad de aprender un nuevo lenguaje mediante explicación alguna, quien desee comenzar a hacer uso de los criterios lingüísticos neopositivistas debe comenzar por asumirlos. Quien todavía no comprende en qué consiste la ciencia no puede sino tomar por válidos los elementos que un paradigma concreto le ofrece. Elementos que se muestran a modo de *ejemplos* específicos acerca de lo que se considera un uso exitoso de estos mismos criterios. Sin embargo, como desarrollaré ampliamente más adelante, el hecho de no someter a crítica éxitos pasados, no debe considerarse como una defensa del carácter inmovilista de la ciencia. Al contrario, es precisamente este ambiente de tranquilidad el que terminará por desestabilizar el propio desarrollo científico:

El trabajo dentro de una tradición bien definida³³ y profundamente arraigada parece ser más productivo [...] que el trabajo en el que no hay de por medio normas de la misma naturaleza convergente [...] porque no hay otra clase de trabajo tan tendente a aislar, mediante la atención constante y concentrada, esos focos de problemas o causas de crisis, de cuyo reconocimiento dependen los avances fundamentales dentro de las ciencias básicas (Kuhn, 1982, p. 257).

Desde esta perspectiva, los periodos de ciencia normal en el seno de un paradigma se caracterizan por la uniformidad en el modo de educar a sus futuros integrantes. Durante esta formación, el individuo aprende qué problemas ha de tomarse en serio y cuáles carecen de todo rigor científico. Asimismo, se le ubica dentro de una tradición investigadora a cuyos miembros ha de prestar atención porque consiguieron deshacerse de los prejuicios sostenidos por muchos otros. En resumen, adquiere un modo concreto de relacionarse con su entorno en tanto que aprende a discriminar entre lo irrelevante y aquello sobre lo que debe centrar su atención para el correcto desarrollo de su trabajo. El científico adquiere así un compromiso con una serie de *hábitos* o *costumbres* que imperan dentro de la comunidad. Lo cual se entiende como la consecuencia de la adquisición de un lenguaje concreto que establece los objetos que deben ser destacados sobre el resto así como las relaciones que pueden establecerse entre ellos. El científico aprende a valorar y a organizar *a priori*³⁴ lo que la experiencia le mostrará posteriormente. Por eso, considerar que algo queda fuera de los criterios científicos no es un juicio cuya verdad dependa de la experiencia sino de algo previo e independiente de ella.

De esta forma de entender el modo en el que se configura un paradigma podría derivarse una conclusión que en capítulos posteriores se mostrará

³³ Debemos destacar que Kuhn aclara explícitamente que su intención es que esta afirmación debe ser tomada en cuenta únicamente dentro de la investigación fruto de una comunidad científica.

³⁴ En un sentido estrictamente kantiano.

relevante. Cuando el individuo accede a la comunidad científica lo que recibe de ésta es una serie de compromisos que, finalmente, se traducen en una serie de *reglas* que delimitan al aprendiz lo que es el mundo y su ciencia. Es decir, a través del establecimiento de esa serie de entidades que pueblan el universo y el lenguaje en el que se expresan las proposiciones en las que se les hace referencia, la persona recibe una imagen del mundo que concreta las investigaciones posibles dentro de él y las pruebas que se han de considerar concluyentes al respecto. O lo que es lo mismo, una vez aceptada la imagen del mundo transmitida por la tradición, de ella se derivan las acciones permitidas. El grado de libertad de la persona se configura entonces a partir de esta imagen heredada que debe asumir si pretende ser considerado “científico”. Esto, que no parece despertar inquietud alguna en nuestro autor, se tornará preocupante para pensadores como Feyerabend y Rorty cuando asuman la posibilidad de las crisis científicas que Kuhn sacará a la luz.

2.1. La formación científica

A pesar de la última reflexión, Kuhn parece defender una concepción de la ciencia *aparentemente* alejada del modo en el que la concebían los integrantes del Círculo de Viena. El futuro científico actúa de una manera muy diferente a como Carnap expuso. No es cierto que el alumno acepte las teorías existentes debido a las pruebas en su favor que ésta muestra, sino porque aparecen en sus libros de texto y sus profesores las enseñan. “Las encuentran desde un principio en una unidad histórica y pedagógicamente anterior que las presenta con sus aplicaciones y a través de ellas” (RC, p. 85). No existe una reducción a lenguaje puramente lógico y su relación posterior entre conceptos y fenómenos intersubjetivamente observables. Lejos de ello, el libro únicamente muestra el problema al que la ciencia hubo de enfrentarse en un momento determinado y el método empleado para su resolución. A lo más que puede aspirar este

ejemplo es a una reducción del lenguaje empleado a fórmulas matemáticas u otras formalizaciones simbólicas concretas. Sin embargo, lo interesante de este enfoque es que dichas formalizaciones aparentan diferir enormemente de la estructura lógica a la cual pretendían los positivistas reducir cualquier lenguaje. En la obra de Kuhn, los conceptos no son definidos previamente a su inserción en fórmulas y teorías, sino que estas formulaciones se muestran siempre en una aplicación concreta hacia problemas específicos. Es decir, lo que se muestra es su *uso*. Por tanto, el alumno no realiza previamente un trabajo de campo a la hora de aceptar o rechazar una teoría, sino que “debe *establecer como premisa* la teoría imperante, la cual constituye las reglas de su juego” (Kuhn, 1982, p. 294). No puede poner en duda lo que le muestran los ejercicios porque es donde va a encontrar el modo de solucionar los problemas en los que la ciencia está ocupada en ese momento. Por eso el científico no posee otra forma de *justificar* el hecho de encontrarse trabajando sobre determinadas teorías que alegar que éstas son las que le han sido enseñadas por sus maestros y sus libros de textos. No procede al análisis lógico de las proposiciones empleadas para seleccionar entre ellas las que resultan verdaderas. Lo que da validez a sus investigaciones es la comunidad en la que ha sido formado y no la referencia directa a hechos de la realidad. No es que no pueda o no deba existir esta referencia, sino que el futuro científico no se ve en absoluto afectado por ella a la hora de admitir como válida la teoría imperante. Por eso, el debate acerca de las condiciones en las que el seguimiento de una regla se encontraba justificado partía de un enredo lingüístico al pensar que éstas habrían de ser empíricas en sentido neopositivista. Las condiciones en las que un individuo puede justificar que emplea correctamente un concepto o una fórmula quedan así delimitadas por el grupo social en el que se encuentra antes que por los hechos que le rodean.

Siguiendo con este proceso de aprendizaje, el futuro científico recibirá ejercicios a resolver cuya solución está asegurada siguiendo los pasos de los

ejemplos anteriores (RC, pp. 73-74).³⁵ Entre ejercicios y ejemplos no es necesario que haya una igualdad absoluta, sino que el lenguaje mostrado en éstos debe ser aplicado de una forma similar en aquéllos.³⁶ Las fórmulas aprendidas y las formalizaciones simbólicas deben ser aplicadas a la nueva situación planteada. Si la aplicación es correcta, el problema planteado será resuelto, pudiendo pasar a realizar ejercicios de una mayor dificultad. Evidentemente, esta situación refuerza lo expuesto anteriormente, pues el criterio de corrección de estas aplicaciones se encuentra en posesión de un corrector que bien puede ser el profesor o la propia comunidad científica.

Efectivamente, en este punto puede encontrarse algo más que una similitud entre el modo en el que Kuhn nos muestra cómo se lleva a cabo la formación científica y la manera en la que Wittgenstein describía el modo en el

³⁴ Esto marca una clara distinción entre Kuhn y Popper acerca de la concepción que sostienen del trabajo del científico. Según Popper, lo que preocupa de forma general a los científicos son “verdaderos problemas”, entendidos como situaciones ante las cuales las expectativas en la aplicación de una teoría se ven defraudadas, o estas mismas teorías comienzan a mostrar incoherencias en su aplicación. Es decir, desde el primer momento, en lo que la comunidad científica estará enfrascada será en los problemas que aparentemente no tienen solución. Sin embargo, Kuhn opina que la mayor parte del tiempo, los científicos estarán centrados sobre estos problemas cuya resolución está asegurada y únicamente sucede lo esperado.

³⁶ Dudley Shapere realizará una matización interesante al respecto de la semejanza entre los distintos ejercicios a los que el científico se enfrenta durante su formación. Según este autor, habría que saber si esta semejanza es algo que la comunidad *inventa* o, por el contrario, *existen* afinidades entre diversos tipos de ejercicios que realmente se descubren. Esto le lleva a preguntarse si los problemas a resolver lo son porque la comunidad los autoriza o si la comunidad los autoriza porque existen razones y criterios independientes a ella. Esto es importante porque si el criterio es únicamente la autorización de la comunidad, podemos caer en el más absoluto de los relativismos, puesto que cada una de ellas puede autorizar los ejercicios más dispares en función de los criterios más peregrinos que podamos imaginar. Kuhn argumentará que, mientras que en un sentido podemos hablar de “convención”, en otro sentido podemos hablar de “descubrimiento”. En el primero de estos sentidos, nos advierte de que nunca podemos tener acceso a nuestros estímulos sensoriales al desnudo, sino que siempre “estamos ya introducidos en un mundo de datos que la comunidad ha dividido de un cierto modo”. Sin embargo, también es cierto que, cuando una semejanza queda fijada, se trata de una semejanza entre dos aspectos de la realidad, del mundo natural y, por tanto, existente; “en este sentido, aprender una relación de semejanza es aprender algo acerca de la naturaleza ya existente y que ha de ser descubierto” (Kuhn, 1978, pp. 76-78). De esta afirmación se sigue una corroboración de la tesis que en este trabajo intento mantener: no se trata de si realmente existen o no los fenómenos observados, sino de las valoraciones que se realizan acerca de ellos y el hecho de destacar ciertos aspectos u otros. Lo que se encuentra en la comunidad es la capacidad valorativa, que nada tiene que ver con la forma de estimulación de nuestros sentidos.

que aprendíamos un lenguaje. Tanto en uno como en otro, encontramos que no existe la referencia específica a reglas de aplicación o de formación del lenguaje, sino que únicamente se recurre al uso de ejemplos concretos. Ante una situación dada, se muestra al alumno cómo alguien, con reconocida habilidad en el uso de la técnica a enseñar, realiza aplicaciones correctas de ella. Posteriormente, se pretende que sea el alumno quien, ante nuevas situaciones, aplique estas reglas. Evidentemente, la corrección correrá a cargo del maestro en la técnica, quien decidirá si puede dejar seguir adelante al alumno o debe detener su uso. Asimismo, como es lógico, en estas primeras aplicaciones del alumno, quien enseña debe reconocer cuál sería el modo correcto de actuar, es decir, en los problemas científicos, debe saber que existe una solución y debe conocer cuál es. Que este éxito en la aplicación del lenguaje se repita en sucesivas ocasiones se muestra como un criterio suficiente para decidir que el alumno maneja correctamente la técnica en cuestión.³⁷ Tras ello, se encontrará preparado para ser reconocido como un miembro de la comunidad científica, siendo autorizado por ésta para enseñar a otros futuros científicos, corregir las aplicaciones de otros colegas o aventurarse en aquellos problemas que hasta el momento no hubieran mostrado solución alguna.

Lo que pretendo destacar de esta comparación con Wittgenstein es el hecho de que el alumno aprende a realizar investigaciones adquiriendo una forma de comportarse hacia determinados objetos. Es decir, aprende un comportamiento específico regido por reglas aun cuando no se haya hecho una referencia explícita a normas de conducta. El científico muestra cómo debe entenderse una situación planteada y cómo debe comportarse hacia ella, qué

³⁷ Wittgenstein admite la imposibilidad de establecer con exactitud a partir de cuántas aplicaciones correctas podemos hablar de una comprensión del lenguaje. Pese a que se adiestre al alumno para proferir ciertos sonidos ante determinados signos, no podemos establecer cuál fue la primera vez que *realmente leyó* los signos. Debido a ello, una sola aplicación correcta no es criterio suficiente, pero tampoco puede establecerse un límite que no deba sobrepasarse, puesto que nada nos asegura que estas aplicaciones no hayan sido únicamente fruto de la casualidad o de la aplicación de una regla que no era realmente la correcta.

actitud tomar y cómo reconocer lo que debe considerarse como una solución. Asimismo, deberá sopesar cuáles son las formulaciones más adecuadas para la ocasión y de qué manera pueden usarse y combinarse unas con otras. Es decir, al igual que decíamos anteriormente acerca de Wittgenstein, lo que adquiere el científico es más una *capacidad valorativa* que una forma de hacer referencia a fenómenos físicos. Lo cual no quiere decir que no exista tal referencia. La práctica continuada hará que el individuo perfeccione y agilice esta técnica convirtiéndola en un hábito de acción.

Sin embargo, algo que debe quedar claro en relación con las referencias a fenómenos físicos y su similitud con la gramática wittgensteiniana es que no podemos pensar que sea posible hacer una distinción entre el momento en el que nos encontramos dispuestos a actuar de una manera determinada y la percepción de un objeto. No podemos decir que, ante una pauta de acción que presuponga la existencia de un fenómeno concreto, dicha pauta es correcta “si el objeto, de hecho, está en el campo perceptual del agente [...] Mientras que si el agente tiene la disposición a actuar como si estuviera presente el objeto, pero no lo está, entonces el agente tiene una creencia equivocada, aunque ésta siga incluyendo una representación del objeto” (Olivé, 2004, p. 50). Este modo de hablar es confuso por varias razones. En primer lugar por el carácter social del lenguaje. La comunidad científica no puede aceptar acoger a alguien que todavía se deja engañar por las “apariencias”, por lo que al adquirir las prácticas socio-lingüísticas de las que consta un paradigma lo que se lleva a cabo es la aceptación de que existen unos fenómenos y no otros (como veremos más adelante, Feyerabend mantiene una postura firme al respecto). Por otro lado, si un individuo percibe fenómenos “no científicos” no puede afirmarse la incorrección de sus suposiciones o creencias, sino que todavía mantiene ciertas prácticas aprendidas en otro momento que le mantienen atado a cuestiones subjetivas y de las que le convendría deshacerse si no quiere llevarse a engaño.

En segundo lugar, esta manera de distinguir entre lo correcto o incorrecto de una pauta de acción requiere apelar a la existencia de dos entidades que Wittgenstein ya había rechazado: el objeto y su representación, dicotomía innecesaria desde el momento en el que admitimos que adquirir un lenguaje supone la aprehensión de una serie de prácticas sociales que informan acerca de la clase de objetos frente a los cuales nos encontramos. De ahí que lo que el individuo necesita para justificar la corrección de sus acciones no es la referencia a hechos sino la corroboración de los demás miembros de su comunidad. Por eso, aun cuando el individuo tratara de dar cuenta de un objeto mediante prácticas alternativas a las establecidas en el paradigma, los científicos no podrán sino afirmar que ese no *es* el objeto al que ellos hacen referencia. Porque no se trata de saber si efectivamente nuestros órganos perceptivos se encuentran o no estimulados, sino de las posibilidades que tiene el individuo de *justificar* ante la comunidad que frente a él se encuentra un objeto determinado. En el contexto específico aquí planteado, esto únicamente puede hacerse utilizando un lenguaje “científico”, puesto que es el que puede justificar *objetivamente* las creencias del sujeto ante este auditorio. Pero esta idea no elimina la posibilidad de que existan otras posibles comunidades donde otros criterios sean los aceptados. El problema es que, desde un punto de vista wittgensteiniano, resulta imposible distinguir entre el modo de justificar nuestras afirmaciones y el criterio que los positivistas lógicos establecieron para decidir acerca de la verdad o falsedad de nuestras afirmaciones. Si para el vienés el criterio de comprensión lingüística era la adopción de un comportamiento específico, pero estos comportamientos no son diferenciables del hecho de saber si el objeto al que un concepto hace referencia se encuentra o no ante nosotros, las prácticas justificativas que cada comunidad investigadora establezca serán consideradas como equivalentes a los criterios de verdad de sus afirmaciones. Por eso, desde una perspectiva estrictamente neopositivista,

resulta imposible decidir acerca de cuál de las comunidades posibles sostiene teorías más próximas a la verdad.

En este punto deberíamos recordar lo dicho en el capítulo precedente acerca de la posibilidad de que el término “científico” sostenido por el Círculo de Viena no tuviese ninguna correspondencia con la realidad y que únicamente contara para su justificación con los criterios lógicos y empíricos que ellos mismos habían establecido previamente como representantes de la objetividad. Sin embargo, al entender la filosofía como una cuestión estrictamente práctica no podemos pensar en los criterios mencionados de manera independiente a su aplicación a casos concretos. Es decir, como herramientas que los integrantes del Círculo de Viena empleaban en el transcurso de sus prácticas justificativas. De este modo, nos encontramos con que la definición de “científico” como aspirante exclusivo a la objetividad que propugnaba el neopositivismo únicamente se sustentaría en las propias prácticas justificativas de sus miembros, en los usos que hacían de la lógica y los criterios empíricos. Por eso, resultaba absurdo afirmar que tal definición se correspondía con la realidad de las cosas o que debía ser elegida como la mejor ante cualquier otra definición posible.

Planteando el problema de esta forma, la posibilidad de elegir entre dos teorías en pugna se traslada a un nivel distinto. Si, como afirmaba Wittgenstein, los lenguajes suponen formas de vida, optar por uno u otro de los juegos sostenidos por diversas comunidades no sólo supone tomar por válido un conjunto u otro de proposiciones, sino aceptar normas de conducta y costumbres (*mores*) que *deben* respetarse y a partir de ese momento regirán la vida del científico. Elegir entre dos o más teorías resulta inseparable de los valores que las acompañan. De ahí que esta disyuntiva vaya más allá de lo que el neopositivismo había pensado. La elección supone la aceptación o el

rechazo de una *forma de vida* específica. En el capítulo referido a Rorty estas implicaciones serán desveladas al completo.

En definitiva, lo que el científico adquiere al ser reconocido por la comunidad es un conjunto de normas y valores que, a partir de ese momento, guiarán sus investigaciones. Una buena teoría científica no puede probarse apelando simplemente al sentido común, sino que debe estar justificada a través de un lenguaje matemático y, en ocasiones, fenoménico. Copérnico no convenció a los astrónomos de su época de que el sol se encontraba fijo en un punto insistiendo en que era algo evidente, sino que tuvo que escribir una obra donde se daba cuenta de las razones para pensar de este modo y la justificación matemática que podíamos hallar para estas afirmaciones. A pesar de todo, un grupo que no mostraba el mismo aprecio por las demostraciones matemáticas como era gran parte de la comunidad eclesiástica de la época, no dudó en condenar casi la totalidad de su obra. Por eso no todas las justificaciones resultan válidas en todo momento y contexto, sino que el individuo ha de aprender qué tipo de razones son valoradas positivamente por la comunidad, la cual reconocerá la validez de sus trabajos por su rigor y carácter *objetivo*. Por tanto, el debate que en este punto interesa no es si las fórmulas que manejan los alumnos y los científicos hacen referencia efectiva a fenómenos físicos, sino cómo deben *valorarse* estas fórmulas y los fenómenos a los que hacen referencia. No importa si el oxígeno posee o no el mismo referente que el flogisto, sino qué importancia se le da a los distintos hechos, cómo se combinan y cómo se aplicarán posteriormente los conceptos a los que sirven de referencia. El problema de la ciencia kuhniana no es si los hechos son únicamente relativos a un lenguaje o si distintos lenguajes muestran distintos hechos, sino cómo los lenguajes *valoran* los distintos hechos y las prácticas que sociales que implican. Desde este punto de vista, y según una concepción neopositivista del conocimiento, la teoría de Kuhn no sería en absoluto escéptica ni relativista,

puesto que no nos habla de divisiones de los fenómenos o de un lenguaje independiente de la realidad. Todos los conceptos empíricos manejados pueden poseer sin dificultad alguna un referente intersubjetivamente observable.³⁸

2.2. Crisis científica y ciencia revolucionaria

Kuhn establece que la historia de la ciencia no es un continuo sin rupturas ni se trata de una evolución progresiva. El conocimiento científico no está destinado a desarrollarse como un líquen sobre una laguna. Por el contrario, existirán momentos de crisis científicas en los que la metodología se mostrará insuficiente, los resultados obtenidos en experimentos pasados serán puestos en duda y se llevará a cabo una proliferación de propuestas que tratan de realizar nuevos enfoques sobre aquellos problemas irresolubles. Debemos destacar que la aparición de estos problemas irresolubles que Kuhn denomina “anomalías” no son criterio suficiente para la aparición de una crisis científica. De hecho, las anomalías son algo común, no existe teoría alguna que dé cuenta de todos los problemas de su campo. Sin embargo, como mencionaba más arriba, el hecho de tomar una teoría por válida y trabajar sobre ella aplicándola a diferentes enigmas, ayuda a definir los límites de estas anomalías y los lugares exactos en los que se localizan.³⁹ Por tanto, las teorías serán

³⁸ Los positivistas lógicos pensaron que el criterio para reconocer una buena teoría científica consistía en poder reducir sus enunciados generales (leyes) a sus proposiciones más simples. Estas proposiciones se llamarían “proposiciones protocolares” y en ellas debía mostrarse la relación existente entre un concepto y un fenómeno intersubjetivamente observable. Es cierto que ni siquiera dentro del propio grupo investigador hubo acuerdo acerca de la forma que debían presentar estas proposiciones, sin embargo, no por ello este requisito dejaba de ser el imprescindible para toda teoría científica. Acerca de las proposiciones protocolares, ver (Forniés, 2010).

³⁹ Un ejemplo de esto lo podemos encontrar en la propia teoría de Kuhn. Según este autor, aun cuando Popper no es un falsacionista ingenuo “puede considerársele legítimamente como tal” (Kuhn, 1975, p. 96). Es decir, si Kuhn pretende hacer funcionar correctamente su concepción de la ciencia, debe tomar las consideraciones popperianas como si viniesen de un falsacionista ingenuo, puesto que de lo contrario sus propias tesis se tambalearían. Lo que ocurre es que Kuhn se da cuenta de que su visión de la ciencia parece no responder a *todos* los problemas que se le pueden plantear. Sin embargo, en lugar de abandonar sus ideas, decide seguir adelante adoptando momentáneamente una

rechazadas cuando no solucionen ciertos problemas o un número determinado de ellos, pero no podemos desechar una teoría por el simple hecho de encontrar ejemplos aislados que la refuten o muestren su debilidad frente a otra. De hecho, los momentos de crisis no se muestran como una estampida de científicos abandonando el barco que se hunde,⁴⁰ sino que, en un primer momento, éstos parecerán aferrarse aún más a sus antiguas investigaciones. A pesar de ello, la comunidad científica no se preocupa por quienes insisten en planteamientos agotados, puesto que si llegara a darse el caso de alguien que se quedara completamente solo ante estas investigaciones, el resultado no sería la fundación de un paradigma alternativo, sino que este individuo dejaría de ser científico de manera inmediata. Bajo la reglamentación del paradigma imperante, quien se opone a sus costumbres no es un mal científico, sino alguien que no es científico en absoluto. En mi opinión, esto recuerda a las palabras de Schlick al afirmar que, aun cuando el

determinada postura acerca de las propuestas de Popper. Obviamente, esto demuestra que Kuhn no posee el modo de contestar a todas las discrepancias de Popper, pese a lo cual continua aplicando sus propios criterios, puesto que entiendo que dejar cuestiones por el camino no implica la inutilidad de su concepción.

⁴⁰ Watkins definió a las comunidades científicas de Kuhn como “una sociedad esencialmente cerrada, sacudida intermitentemente por convulsiones nerviosas colectivas, seguidas de una vuelta al equilibrio mental” (Watkins, 1975, p.116). Es decir, esta concepción de la ciencia fue rápidamente atraída hacia la psicología de masas por sus críticos, tachando a la producción del conocimiento de algo irracional y sujeto a las emociones del grupo. Sin embargo, esta crítica no es algo que debemos achacar únicamente a los comentaristas de esta obra, sino que el propio Kuhn admitió haber tenido mucho que ver en ello. De hecho, en una entrevista concedida a John Horgan, reconoce haber colaborado a la propagación de esta imagen de su obra. Ello fue debido principalmente a la elección de ciertas metáforas y analogías que empleaba para describir tanto a la comunidad científica como al paradigma. Haber llamado “adictos” a los científicos que siguen un paradigma, o comparar a los miembros de una comunidad científica con los personajes de *1984* de Orwell, propiciaron la posibilidad de que ciertos lectores calificaran esta obra como “atalaya del irracionalismo”. Sin embargo, es interesante destacar que durante esta misma entrevista, Kuhn se define a sí mismo como un acérrimo defensor de la ciencia al que estas calificaciones no le parecieron en absoluto correctas. Y es todavía más interesante comprobar que no le hubiera molestado tanto si, en lugar de calificar su obra de “irracional”, se hubiera dicho que la concepción de la ciencia que defendía era “arracional” (Horgan, J. *El fin de la ciencia*. Paidós. Barcelona. 1998. pp. 65-69). Estas declaraciones, junto a aquellas en las que Kuhn afirmó que la ciencia es el mejor ejemplo de racionalidad que poseemos, debería hacernos pensar que nunca fue su intención tirar por tierra la reputación científica. Que la ciencia fuera considerada como “arracional” no implicaría su puesta en duda, sino su calificación como un punto de partida de la racionalidad donde sus bases no pueden considerarse ni racionales ni irracionales.

positivismo lógico estuviera llamado a convertirse en la nueva forma de hacer filosofía, seguirían existiendo pensadores que insistieran en seguir los antiguos patrones filosóficos de la metafísica. Sin embargo, esto no debería preocuparnos, puesto que tarde o temprano todo su auditorio quedará vacío y ya nadie les prestará atención. Esto resulta interesante porque el motivo por el que un investigador es excluido del grupo no se identifica con el hecho de que la naturaleza de su doctrina así lo exija, sino con la pérdida del interés comunitario por sus investigaciones. Por eso, esta idea se opone a la concepción del positivismo lógico según la cual la ciencia, debido a su propia naturaleza, posee una condición tal que basta con eliminar todos los aspectos subjetivos que la afectan para favorecer su progreso.

De todos modos, será tras la acumulación de anomalías, o su aparición reiterada en lugares centrales, cuando el paradigma comience a mostrarse insostenible. El fracaso constante a la hora de aplicar con éxito los criterios aceptados hasta el momento se muestra como el síntoma de que algo no marcha como es debido. Entonces, lo que se produce es una relajación en las normas establecidas y una predisposición a ensayarlo todo. En ocasiones se repiten aquellos experimentos que el científico tomaba por ciertos y que aparecían en sus libros de texto como ejemplos de “buena ciencia”. Asimismo, se atiende a los resultados obtenidos en investigaciones que hasta el momento no habían sido tenidos en cuenta. Además, estas investigaciones paralelas no se producen de manera individual, sino que la sociedad científica se fragmenta en pequeños grupos que se centran en parcelas muy concretas de la investigación. Esto es lo que Kuhn denomina “ciencia revolucionaria”.

La proliferación de articulaciones en competencia, la disposición para ensayarlo todo, la expresión del descontento explícito, el recurso a la filosofía y el debate sobre los fundamentos, son síntomas de una transición de la investigación normal a la no-ordinaria (RC, p. 148).

Nuevamente, podemos realizar una comparativa con el pensamiento de Wittgenstein expuesto con anterioridad. Las crisis científicas aparecen cuando las investigaciones dejan de aportar frutos, cuando los comportamientos y actitudes de la comunidad científica hacia ciertos hechos dejan de ser satisfactorias. Surge así ese “espasmo mental” wittgensteiniano que nos pide acudir a la filosofía, recopilar esos usos lingüísticos alternativos con el fin de revisar los presupuestos en los que hasta el momento se había basado la propia investigación y revalorizar aspectos que anteriormente no habían sido tenidos en cuenta o habían sido minusvalorados respecto a otros. Por el momento no surge un reconocimiento de estas investigaciones por parte de toda la comunidad científica, pero tampoco se producen mediante individuos aislados. Los criterios de corrección siempre se encuentran en una comunidad determinada, aun cuando los límites de estos grupos se vean reducidos.

3. La solución a la crisis

Es interesante comprobar cómo Kuhn pretende dar salida a una situación de crisis dividiendo este proceso en dos partes. Y aún resulta más interesante para este trabajo, destacar la relación que establece entre ciencia y filosofía. Efectivamente, como pasaré ahora a comentar, Kuhn no piensa que ésta haya de ser una relación constante o en continua pugna, sino que la ciencia únicamente girará su vista hacia la filosofía en momentos de crisis en los que las reglas establecidas resultan insuficientes para lograr el objetivo deseado. Momentos en los que “establecemos reglas, una técnica para un juego, y que entonces, cuando seguimos las reglas, no marchan las cosas como habíamos supuesto. Que por tanto nos enredamos, por así decirlo, en nuestras propias reglas” (IF, §125).

3.1. Ciencia y filosofía

Wittgenstein escribía: “se podría también llamar «filosofía» a lo que es posible *antes* de todos los nuevos descubrimientos e invenciones” (IF, §126). Con esta idea de la actividad filosófica, el vienes trataba de encontrar un sentido distinto al de otras concepciones anteriores. La filosofía no buscaba el fundamento de la ciencia, no trataba de encontrar el modo en el que lenguaje y mundo se relacionaban. La filosofía únicamente ponía en orden nuestros pensamientos aportando claridad a nuestros usos del lenguaje. Con esta intención, el trabajo del filósofo consistía en “compilar recuerdos para una finalidad determinada” (IF, §127), lo que implica comprobar cómo han sido anteriormente utilizados los conceptos en aplicaciones concretas. Lo que esto nos permite no es encontrar el modo en el que *debemos* actuar, sino “el estado anterior a la solución de la contradicción” (IF, §131). No es que se eliminen los problemas con los que nos encontrábamos, sino que la comprensión del atolladero en el que nos encontramos es lo que nos puede permitir llegar a establecer las pautas de acción a seguir. Sin embargo, lo que se pretende encontrar es “un orden para una finalidad determinada; uno de los muchos órdenes posibles; pero no *el* orden” (IF, §132).

En el caso de Kuhn comprobábamos que cuando las comunidades científicas aplican sus criterios de manera efectiva hacen bien en mantenerse alejados de la filosofía. En esos momentos la filosofía no es necesaria para la ciencia, pues la aplicación de sus propias reglas es suficiente para la obtención de resultados satisfactorios. Sin embargo, ante las crisis científicas esta estabilidad se tambalea y la aplicación de las normas se muestra insuficiente para llegar al objetivo deseado. Es ahora cuando la recurrencia a la filosofía muestra su utilidad, pues tendrá a su cargo la tarea de explicitar cuáles han sido las reglas del juego científico, los presupuestos en los que se asientan sus prácticas. O lo que es lo mismo, lleva a cabo una explicitación de los valores

que hasta el momento guiaban la investigación. Según Wittgenstein, para ello se requería de una recopilación de distintos usos posibles de las expresiones problemáticas. Kuhn entenderá que esto puede consistir en hacer acopio de otros momentos en la historia de la ciencia en los que los conceptos problemáticos fueron empleados. La recopilación de recuerdos es entendida como un estudio histórico de búsqueda y recolección de fuentes que muestran aplicaciones pasadas. Finalmente, habrá que ubicar estas aplicaciones en el lugar que ocupan unas respecto a otras encontrando posibles conexiones entre ellas. Esto supone un nuevo giro en el modo de afrontar el estudio de la ciencia, pues además de la recurrencia a la comunidad, Kuhn añade la necesidad de hacer uso de la historia para hallar las bases de las investigaciones presentes. No es que con ello se encuentre el fundamento definitivo de lo que ha de considerarse científico, sino que nos ayuda a comprender cómo llegó a darse la situación en la que nos encontramos. Éste será un tema que desarrollaré más ampliamente en los apartados referidos al concepto de “inconmensurabilidad”, pues, en mi opinión, no podría entenderse correctamente sin hacerlo de forma paralela a las distintas exposiciones que de este concepto hizo Kuhn a lo largo de su vida.

A pesar de todo, la tarea de la filosofía acaba aquí. No trata de encontrar un fundamento último, ni busca mostrar la superioridad de los conceptos actuales respecto a los demás. Lo que trata de realizar es una visión sinóptica del mapa que hasta el momento guiaba al científico en sus investigaciones: los hábitos adquiridos a través del propio ejercicio de sus prácticas. Y ésta es una finalidad en sí misma, puesto que permite al científico *comprender* en qué había consistido la ciencia hasta el momento, qué proceso lo había llevado a conformar sus prácticas de una manera determinada, así como la diferencia existente entre su paradigma y otros momentos dentro de la historia de la ciencia. Lo que esto permitirá es restablecer la conversación acerca de los fundamentos, retomar el discurso crítico, puesto que se llega a tomar conciencia de las bases sobre las que se asientan las prácticas científicas y las condiciones que la condujeron hacia la crisis.

3.2. La aparición de un nuevo paradigma

Lo interesante de este desarrollo es que sin la colaboración de la filosofía, la ciencia en ningún momento podría escapar a una situación de crisis. De hecho, lo más probable es que una crisis significara el agotamiento definitivo de la ciencia. Esto se debería a que, como hemos visto, lo que sucede en estos periodos es una fragmentación de las comunidades científicas en grupos reducidos donde se llevan a cabo propuestas alternativas y se emprenden investigaciones en diversas direcciones. Sin embargo, para que estas investigaciones, tarde o temprano, lleguen a ser tenidas en cuenta por un grupo cada vez más amplio de investigadores, no pueden realizarse de cualquier manera. Es decir, para que las nuevas investigaciones abandonen el camino que conducía al fracaso continuado, necesitan realizar previamente una reflexión acerca de cuáles son los elementos que limitaban esta senda.⁴¹ De lo contrario, en el mejor de los casos, las nuevas propuestas no serán más que palos de ciego o absurdos que nada tengan que ver con la ciencia o que no afecten en absoluto

⁴¹ Cuando una crisis científica aparece, una de las características que contiene la investigación fuera del paradigma es la disposición a investigarlo absolutamente todo, repitiendo los experimentos más comunes y poniendo en duda incluso lo más obvio. Para Kuhn, esta investigación únicamente sería el camino hacia la creación del paradigma, o lo que es lo mismo, una senda hacia la verdadera investigación. Pienso que Heidegger alcanza a explicar esto de una manera más minuciosa y detallada. En el pensamiento de Heidegger, encontramos, por un lado, el campo de la reflexión, mientras que por otro estaría el de la investigación. En el primero podremos adentrarnos en el terreno de la metafísica, cuestionándonos temas como las esencias de lo existente y de la verdad, concibiendo una interpretación de lo existente y una concepción de la verdad. Lo con esto lograremos será un fundamento que domine todos los fenómenos de la época (Heidegger, M. “La época de la imagen del mundo”, en *Sendas perdidas*, Losada, Buenos Aires, 1960 p. 68). Algo como la investigación científica no surgiría hasta más adelante, cuando tuviéramos descrito un campo de investigación concreto (un “dominio de lo existente”) así como el modo en el que “el proceso cognoscitivo tiene que combinarse con el campo abierto”; esto último determinará el “rigor de la investigación”, que determinará el proceder (el método) dentro de este dominio para alcanzar éxitos cognitivos (Heidegger, M. “La época de la imagen del mundo”, en *Sendas perdidas*, Losada, Buenos Aires, 1960 p.70). Por eso, Heidegger opina que toda ciencia se asienta sobre una metafísica, sobre una reflexión previa sobre el ser y la verdad. En Kuhn podemos entrever algo similar a este proceso durante la investigación fuera del paradigma, pues ésta trata precisamente de reestructurar el campo de estudio y las relaciones existentes entre los objetos. El modo en el que el científico deberá acercarse a los enigmas en un futuro vendrá determinado a partir de este momento. Hasta este punto, pienso que tanto Kuhn como Heidegger estarían plenamente de acuerdo, sin embargo, lo que este último no estaría dispuesto a admitir es que lo que ocurre fuera del paradigma pueda seguir denominándose “investigación científica”.

a las causas del problema. Por otro lado, debido a que las reglas establecidas en la investigación eran lo que distinguía propiamente la investigación científica de muchas otras, sin una reflexión previa, el científico no podrá sino adherirse a ellas inevitablemente, puesto que son las reglas de su juego y lo que pretende es seguir haciendo ciencia. Lo contrario supondría la falta de confianza en las prácticas científicas en general, pues “rechazar un paradigma sin reemplazarlo con otro es rechazar la ciencia misma” (RC, p. 131).

Querría insistir en este hecho por considerarlo uno de los puntos centrales de mi exposición: la filosofía explicita las reglas que guiaron la investigación hasta el momento. Por tanto, la filosofía no abre el debate como tal acerca de su problematicidad, sin embargo, permite que este debate sea llevado a cabo. Que las reglas eran problemáticas ya se ha mostrado debido al fracaso continuo en las investigaciones.⁴² De este modo, los pequeños grupos científicos pueden realizar nuevas propuestas que varíen el modo de entender los experimentos que se tenían por ciertos, que valoren nuevos aspectos o iluminen otros. Lo que hasta el momento había sido tenido en cuenta como un movimiento de partículas ahora pasa a comprenderse como una vibración de ondas. Y este cambio es posible destacando ciertas propiedades del fenómeno observado en lugar de otras, realizando un cambio en las valoraciones de los elementos que componen el experimento y sus resultados.

⁴² Aceptar esta tesis conlleva implicaciones más profundas de lo que parece. En el apartado de Wittgenstein comprobábamos que la gramática de los juegos de lenguaje no se correspondía con los hechos y, en cierta forma, era independiente de éstos. Una concepción de este tipo tiene sentido si admitimos la tesis de la gramática como expresión de los valores y recordamos que Wittgenstein insistía en el hecho de que en el mundo no hay valores, sino que éstos se encontraban en nuestra forma de vida. En mi interpretación de Kuhn, que sean los valores lo que hagan resaltar ciertos aspectos de la realidad y no otros, supone una independencia con respecto a los hechos. Sin embargo, pensar que ciertas reglas fracasan repetidamente en su aplicación durante la investigación, supone admitir que no todas las reglas son posibles. Actualmente, autores como Laudan trabajan en la posibilidad de combinar las tesis de una epistemología normativa con el fracaso o el éxito reiterado de las aplicaciones concretas. Evidentemente, éste es un trabajo interesante que debe ser tenido en cuenta.

Finalmente, de todas estas propuestas aparecidas, será una o un pequeño conjunto de ellas las que comiencen a cosechar éxitos.⁴³ Aparecerán nuevos experimentos sobre la base de estos primeros y comenzarán a producirse nuevamente publicaciones y congresos donde se comuniquen sus resultados. Asimismo, el interés por estos nuevos logros irá despertándose en cada vez más miembros de la comunidad científica hasta que, finalmente, pueda decirse que ha surgido un nuevo paradigma, una nueva concepción de la investigación y del campo estudiado. Es posible que no pueda establecerse un límite claro entre investigaciones anteriores y posteriores al nuevo paradigma, así como tampoco es posible explicitar definitivamente a partir de qué experimento podríamos hablar de una nueva forma de entender la ciencia. Sin embargo, lo cierto es que, llegado a un punto, la investigación se encontrará normalizada.

4. Incommensurabilidad: variedad en las formas de vida

Como Kuhn llegó a reconocer, éste ha sido uno de los conceptos clave en su filosofía de la ciencia. Incluso, podría decirse que es el que finalmente ha centrado la atención del debate actual y el que principalmente le ha costado a su autor las etiquetas de “relativista” y “escéptico”. Sin embargo, bajo el punto de vista que pretendo sostener, éstas serían acusaciones injustificadas, puesto que

⁴³ En mi opinión este paso es de vital importancia, puesto que supone la posibilidad de que tanto Popper como Kuhn estén defendiendo una visión similar del paso de una teoría científica a otra. Es decir, para la aparición de una crisis dentro de un paradigma se necesitan anomalías que quiebren las expectativas. Asimismo, para que esto no signifique el final de la ciencia, un nuevo paradigma debe estar realizando su aparición o haber aparecido anteriormente. Y este nuevo paradigma, motivado por los problemas del anterior, debe dar respuesta a la mayor parte de sus anomalías. Por tanto, podríamos considerar, que los hechos que se mostraban como problemáticos en un paradigma, ahora son acogidos sin problemas por el paradigma posterior. O como bien nos dice Watkins, “los hechos que se considera que falsan el paradigma que se despiden *también* se considera que *Verifican* el nuevo paradigma que ya se anuncia” (Watkins, 1975, pp.119-120). Sin embargo, cómo se valoren los experimentos que muestran los hechos mencionados dependerá del paradigma desde el que se realice este juicio.

los cambios en las reglas rectoras de la investigación no suponen “recortes” de la realidad diferentes o cambios en el modo en el que nuestros sentidos perciben el mundo, sino *valoraciones* alternativas de lo que posiblemente sean los mismos hechos. Debido a ello, las diferencias existentes entre miembros de paradigmas alternativos no pueden ubicarse al nivel del lenguaje fisicalista sino que han de entenderse como divergencias en la forma de vida de las comunidades científicas. Por mi parte, opino que para entender mejor esta propuesta es necesario llevar a cabo un recorrido por las distintas formulaciones de este concepto llevadas a cabo por nuestro autor. Al mismo tiempo, esto servirá para aportar una mayor claridad a la idea de filosofía a la que hacía mención con anterioridad.

4.1. Primera formulación: relevancia de la forma de vida

Esta primera formulación puede encontrarse principalmente en *La estructura de las revoluciones científicas*. Según esta primera concepción, un paradigma está compuesto por un grupo de personas que sostiene una serie de compromisos hacia ciertas formulaciones lingüísticas, reglas metodológicas y entidades ontológicas que conforman el universo. Asimismo, debido a sus propias normas e intereses, el paradigma seleccionará un conjunto de enigmas en torno a los cuales debe girar la investigación común. Sin embargo, tras el surgimiento de un nuevo paradigma, podemos encontrar las siguientes fuentes de inconmensurabilidad:

En primer lugar, se produce un giro hacia nuevas problemáticas. Algunos enigmas anteriores son olvidados hasta el punto que, desde la nueva perspectiva, pueden quedar sin solución. Es decir, es posible que ciertos problemas que el anterior paradigma resolvía no puedan ser resueltos desde el nuevo. Asimismo, cambiarán las normas acerca de qué debe considerarse un

problema y cómo debe entenderse una solución satisfactoria.⁴⁴ Por tanto, al cambiar los problemas también lo hacen, a menudo, “las normas que distinguen una solución científica real de una simple especulación metafísica, de un juego de palabras o de un juego matemático” (RC, p. 166). Al cambiar los intereses de la investigación surge un desplazamiento en lo que debe considerarse “científico”. Con el nuevo paradigma, la demarcación entre ciencia y metafísica, que los positivistas lógicos pensaron como cuestión de hecho, en la filosofía kuhniana se convierte en una cuestión de acuerdo sobre los problemas a tratar entre los integrantes del paradigma correspondiente. La línea divisoria se desplazará hacia un lado u otro dependiendo de los problemas y las motivaciones del momento.

En segundo lugar, puede pensarse que ciertos paradigmas subsumen a otros debido a que utilizan gran parte de su vocabulario. Sin embargo, Kuhn nos advierte de que esto no es más que una ilusión. Es cierto que los paradigmas no surgen *ex nihilo*, sino que inevitablemente lo hacen a partir de los anteriores: el surgimiento de anomalías incontestables genera la flexibilización

⁴⁴ Podría afirmarse que no sólo en la ciencia se producen fenómenos de este tipo. En determinadas materias el hecho de encontrar solución a problemas concretos implica el abandono de otros. Aun mucho tiempo después de la Edad Media era habitual amurallar las ciudades. El fin que con esto se perseguía era el de evitar posibles ataques o invasiones extranjeras. La muralla permitía una mejor defensa y un aislamiento frente al enemigo. Sin embargo, lo que esto generaba era la creación de arrabales alrededor de los muros de la ciudad donde vivía gente con escasos recursos cuyas condiciones de vida provocaba la rápida propagación de enfermedades. Obviamente, este no era un problema que preocupara en exceso a los señores de la ciudad, más interesados en preservar sus propiedades y familias. Actualmente, las ciudades no se amurallan. Una de las razones para ello es la de permitir la expansión continua de éstas y poder absorber el flujo migratorio existente. Asimismo, al no encontrar la obligación de entrar y salir por una misma puerta, se facilita el tránsito de personas y mercancías entre las distintas ciudades. Finalmente, al no restringir el espacio habitable al interior o alrededores de la muralla de la ciudad, existen calles más espaciosas con una mejor ventilación que evitan la aglomeración de basuras y sustancias tóxicas. En este sentido, el problema de la insalubridad aparece como preferente dentro de la planificación urbanística. Sin embargo, deja de haber solución para la defensa ante un ataque repentino de hordas bárbaras. Es más, posiblemente, cualquier persona dedicada al urbanismo podría afirmar que no tiene sentido preocuparse por estos temas hoy en día.

de las reglas del paradigma permitiendo la aparición del germen de algún otro. Sin embargo, pese a que el vocabulario adquirido pueda ser el mismo “en el nuevo paradigma, los términos, los conceptos y los experimentos antiguos entran en relaciones diferentes unos con otros” (RC, p. 231). Ésta ha sido una de las cuestiones más debatidas en la teoría de la ciencia kuhniana, puesto que implica que algunas de las teorías aceptadas en el antiguo paradigma ni siquiera pueden expresarse en el nuevo, puesto que sus conceptos poseen significados distintos. No existe un lenguaje que los englobe a ambos y, por lo tanto, no existen criterios o reglas de elección entre paradigmas.

Podría llegar a pensarse que esta última idea guarda una coherencia absoluta con la concepción que sostuvo Carnap del cambio de significado de los conceptos, pues para él ésta era una posibilidad factible, y sólo debíamos preocuparnos de la amenaza metafísica cuando no asignábamos nuevamente un significado fenoménico a un concepto que lo había perdido. Sin embargo, esta equiparación no es del todo acertada, pues aunque para Carnap este cambio resulte plausible, únicamente lo concibe como una transformación del significado de cada concepto por separado, mientras que Kuhn está planteando la posibilidad de un cambio semántico que afecta en bloque a gran parte del vocabulario empleado. Además, como mostraré más abajo, a diferencia de Carnap, el cambio de significado que defiende Kuhn no depende exclusivamente de un cambio de referente físico, puesto que un mismo concepto puede ser ubicado en un nuevo conjunto de relaciones que lo hacen jugar un papel distinto en el nuevo paradigma. Esto originaría un cambio semántico del concepto sin necesidad de variar su referente. Por otro lado, para defender la igualdad de opiniones entre ambos autores, podría utilizarse el argumento de que existe numerosa correspondencia de Carnap animando a Kuhn a seguir con sus investigaciones. Sin embargo esto no prueba nada, pues el hecho de alentar a alguien a continuar con su exposición no implica que

estemos de acuerdo con lo que diga. También puede motivarnos a ello la intención de buscar fallas en sus argumentos o el aliciente que supone darnos cuenta de la necesidad de reforzar nuestras propias ideas ante posturas contrarias.

Finalmente, existe un tercer campo de inconmensurabilidad: al poseer conceptos que guardan relaciones alternativas y fijar su atención en problemas diferentes, ambos grupos de científicos trabajan en “mundos diferentes” (RC, p. 233). Es decir, ante los mismos fenómenos observables, los integrantes del nuevo paradigma realizan descripciones diferentes a las de los miembros del anterior. Debido a ello, tanto la finalidad de los experimentos como la comunicabilidad de sus resultados se relacionan de una manera distinta en los diferentes paradigmas. Se fija la atención sobre distintos aspectos de la naturaleza para realizar experimentos destinados a solucionar nuevos problemas. Posiblemente se recojan los mismos hechos o se fije la atención sobre las mismas partículas, pero en algunos casos interesará más su movimiento ondulatorio que la materia de la que puedan estar hechas. En ocasiones las mismas partículas son corpúsculos, en otras no son más que ondas vibratorias.

Desde una epistemología de rasgos neopositivistas se ha tratado de resumir las consecuencias de estas tres características como la imposibilidad de obtener un lenguaje común en el cual expresar las teorías del antiguo paradigma y las del nuevo (Boghossian, 2009, p. 171). Lo que esto conlleva es que no pueden aplicarse criterios comunes de corrección para unas y otras, por lo que no hay posibilidad de establecer cuál de las dos teorías en pugna se acerca más a la verdad o posee un mayor ajuste a los hechos. El problema es que, en mi opinión, esta tesis suele ser utilizada para forzar las posibles consecuencias escépticas e irracionales de la obra de Kuhn. Andrés Rivadulla distingue dos niveles en la tesis de la inconmensurabilidad. El primero haría referencia al

cambio de significado de los términos que supone un salto de teoría, mientras que el segundo consiste en la supuesta modificación del referente que conlleva estos desplazamientos (Rivadulla, 2003). Según esta interpretación, solo podemos pensar que los científicos de paradigmas alternativos trabajan en *mundos diferentes* si sus conceptos actúan en el segundo nivel recortando la realidad de maneras distintas, por lo que el límite de los fenómenos sería una cuestión arbitraria que únicamente dependería del lenguaje que adoptaran. Sin embargo, no creo que éstas fueran las intenciones de Kuhn. En mi opinión, la inconmensurabilidad es un concepto más sutil de lo que se ha pretendido hacernos entender y que atañe a un campo distinto del de la epistemología. Lo que se altera con los cambios lingüísticos nada tiene que ver con nuestras capacidades biológicas sensoriales ni con la modificación de los contornos de los objetos, sino con las valoraciones de los fenómenos y el establecimiento de las relaciones entre ellos que nos permiten comenzar toda investigación. Por eso, como decía más arriba, el cambio de significado en Kuhn no implica necesariamente un cambio o una modificación del referente. No se trata de negar que aquello que ofrecía resistencia a nuestro cuerpo en el mundo físico deje de hacerlo al cambiar de paradigma. Lo que se está poniendo en duda es que para quienes pertenecen a paradigmas distintos los mismos fenómenos posean la misma relevancia o jueguen el mismo papel en sus apreciaciones sobre la realidad. Creo que podríamos afirmar que tanto Aristóteles como Copérnico habrían estado de acuerdo en que aquello que les proporcionaba calor durante el día y se encontraba en el cielo era un mismo objeto. Sin embargo, en una teoría geocéntrica este astro no juega el mismo papel ni posee una relevancia similar a la que tiene en una visión heliocéntrica. Asimismo, no creo que la concepción del mundo que unos y otros sostengan sea la misma, en tanto que en la primera el planeta habitado por los seres humanos se encuentra en el centro exacto del Universo mientras que en la segunda no es sino uno más

de los posibles planetas habitados que pudieran existir. Ver el planeta Tierra de uno u otro modo supone dar un valor determinado a sus habitantes que puede reflejarse en el modo de comportarse de la persona y en su forma de vida en general. Sin embargo, en ningún momento ha de resultar necesario que el objeto sufra transformación alguna de sus límites. Desde esta postura, discernir entre quienes al señalar al sol hacen uso de una teoría heliocéntrica o quienes hacen lo propio desde una visión geocéntrica no puede hacerse reduciendo sus conceptos a lenguaje puramente fisicalista. Para ello habrá que atender al modo en el que el concepto “sol” entra en relación con algunos otros y al papel que juega en las proposiciones que utilizan y en los contextos en los que lo hacen.

El problema sobrevendrá cuando, ante un enfrentamiento similar, el científico haya de optar por una u otra opción. En primer lugar porque esta forma de entender el cambio científico supone un enfrentamiento directo con algunas de las tesis principales del Círculo de Viena al poner en duda la unidad del modo de vida científico. Efectivamente, el positivismo lógico apostaba por la idea de que la mejor forma de vida a la que podía aspirar el ser humano era la científica, entendida como aquella que aspiraba a la verdad por encima de todo. Sin embargo, al establecer la existencia de crisis tras las cuales la reglamentación científica varía, esta posibilidad comienza a mostrarse problemática. Si los valores que rigen la investigación se transforman con la aparición de cada nuevo paradigma, también cambian los problemas que interesan a las personas que lo constituyen así como el modo de abordarlos. La forma de vida de la comunidad varía hasta tal punto que lo que antes se consideraba correcto puede dejar de serlo. Determinadas costumbres (*mores*) anteriormente aceptadas llegan a convertirse en criterios de expulsión de la comunidad científica. Por eso, tratar de acotar la conducta y la forma de vida científicas a una única posibilidad resulta imposible desde el punto de vista de Kuhn.

En segundo lugar, al científico le resultará problemático optar por una de las opciones que se le presentan porque esta decisión nunca podrá ser tomada en función de las pruebas físicas que cada paradigma presente para mostrar su superioridad. Efectivamente, al tratarse de un conflicto moral antes que fenoménico, cada paradigma ha establecido las normas que han de respetarse en cada una de las comunidades. Por eso, mostrar determinadas pruebas, utilizar fórmulas específicas o hacer referencia a investigaciones pasadas, supone ya estar tomando partido por una de las posibles opciones. Esto ha originado que se considere la obra de Kuhn como profundamente escéptica y relativista, pues cada comunidad establece de manera arbitraria unos criterios propios que aparecen como irreductibles a los de su oponente, resultando imposible hallar un modo de conjugarlos o de mostrar la superioridad de alguno de ellos. Sin embargo, en mi opinión, esta acusación no es sino un malentendido más originado por haber tratado de imponer los criterios neopositivistas. Es decir, cuando Kuhn sugiere que no podemos encontrar prueba o argumento alguno que convenza a los miembros de un paradigma para saltar al otro, nos está llamando la atención sobre la posibilidad de que ésta no sea una cuestión referente a los hechos y el modo en el que nuestro organismo biológico entra en contacto con ellos. Además, si hacer uso de criterios concretos ya supone tomar partido por una de las posturas enfrentadas, lo que unos y otros presentan nunca puede ser entendido como un “argumento” o una “prueba” concluyentes desde la visión contraria, puesto que las reglas que delimitan tales conceptos varían en función del paradigma desde el que se analicen.⁴⁵ Por eso Kuhn no está negando que tanto argumentos como razones

⁴⁵ No debe olvidarse la imposibilidad de distinguir entre la forma de justificar ante la comunidad que un objeto se halla en el campo de visión del individuo y el hecho de que de este objeto se encuentre ante él. Dicha imposibilidad la he expuesto en el apartado referente a la formación científica incluido en este capítulo.

lingüísticas hagan referencia a elementos físicos de la realidad, lo que está diciendo es que tales cuestiones plantean dificultades en un plano diferente al estrictamente fisicalista. Sin embargo, como para los seguidores del positivismo lógico un argumento válido únicamente es aquél cuyos conceptos hacen referencia a objetos intersubjetivamente observables, no pueden sino considerar a Kuhn como una persona irracional y profundamente escéptica.

4.2. Segunda formulación: historicidad de la racionalidad

Esta segunda formulación podemos encontrarla en los escritos posteriores a 1970 (Falguera, 2004, p. 182). En este momento cobran importancia dos ideas que trataré de resumir en una sola. La primera consiste en los cambios de percepción que sufren los integrantes del nuevo paradigma, mientras que la segunda destaca las variaciones lingüístico-conceptuales que suponen una quiebra en la comunicación entre miembros de distintos paradigmas. Sin embargo, bajo mi punto de vista, ambas ideas se pueden resumir en el hecho de que al poseer lenguajes conceptualmente distintos, los científicos pertenecientes a paradigmas alternativos organizan la experiencia de una manera específica, por lo que las variaciones conceptuales y los cambios de percepción pueden entenderse como dos caras de una misma moneda. Evidentemente, esta nueva formulación ha dado lugar a un debate acerca de cuestiones semánticas y la posibilidad de variar el significado de los conceptos mediante el cambio de su referente fenoménico. Esto ha originado un debate epistémico interesante que, a mi juicio, ha simplificado la cuestión aun cuando posiblemente la culpa sea del propio autor. En el capítulo referente a Rorty haré una exposición de qué motivos pudieron llevar tanto a los epistemólogos como al propio Kuhn a cometer numerosas confusiones lingüísticas que abocaron a callejones sin salida. Por otro lado, merece la pena

decir que durante esta etapa del pensamiento de Kuhn, al igual que en los principios de las crisis científicas, el debate sobre su obra se centra en cuestiones más reducidas, atendiendo únicamente a la comparación entre distintas teorías y a la posibilidad de elección entre ellas, abandonando casi completamente el término “paradigma”.

Kuhn explica que el fenómeno de la inconmensurabilidad no puede entenderse como algo que posea un carácter global en cuanto al vocabulario de teorías alternativas se refiere. En realidad, únicamente afecta a un número concreto de conceptos cuyos significados se definen entre sí. Por tanto, existen entre ambas teorías puntos en común, proposiciones que pueden ser expresadas acudiendo a un mismo lenguaje o sistema conceptual. Normas que los defensores de una u otra opción comparten. Por el contrario, la inconmensurabilidad afectará únicamente a aquellos lugares donde la traducción se muestre imposible. El fracaso repetido en la comunicación entre defensores de distintas teorías será criterio suficiente para encontrar estas discordancias.

Los partidarios de teorías diferentes son como los que tienen lenguas maternas diferentes. La comunicación entre ellos se da mediante traducciones, y origina los consabidos problemas de traducción. [...] Puede ser idéntico el vocabulario de las dos teorías [...] pero algunas de las palabras de los vocabularios básicos, así como teóricos, de las dos teorías [...] sí funcionan de manera diferente. Tales diferencias son inesperadas y serán descubiertas y localizadas sólo mediante la experiencia repetida de fracasos de comunicación (Kuhn, 1982, p. 363).

En ocasiones como éstas no podemos pensar que los argumentos de unos puedan ser traducidos sin más al lenguaje de los otros, sino que todo intento de entendimiento ha de ser llevado a cabo mediante glosas y

explicaciones adicionales que parafraseen o busquen ejemplos ilustrativos de lo que cada uno de ellos pretende. De esta forma, el proceso de *traducción directa* debe ser dejado a un lado para llevar a cabo un proceso de *interpretación*. La finalidad de este trabajo será descubrir, por medio de hipótesis interpretativas, el uso que tenían en el texto original aquellos conceptos que parecen haber cambiado con el paradigma (Pérez Ransanz, 1997, p. 86). Pero esta tarea requiere apelar a la historia de la ciencia y al modo en el que *de hecho* se ha practicado el juego científico en épocas pasadas, pues ha de tener en cuenta tanto al paradigma imperante como aquellos que fueron abandonados tras una revolución científica.

Al respecto, Falguera ha insistido en el hecho de que Kuhn no pensó únicamente en el concepto de “traducción” del mismo modo en el que lo hiciera Quine en *Palabra y objeto*. Para este último, el proceso de traducción consistía en una actividad prácticamente mecánica, guiada por un manual que especificara en todo momento qué secuencia de palabras en una lengua podía ser sustituida por otra en un idioma alternativo. Según Falguera, Kuhn amplió los límites de este concepto al precisar que dicho proceso también incluye lo que denominó “interpretación” (Falguera, 2004, p. 188). Aspecto éste que, de haber sido tenido en cuenta, nos hubiera ahorrado algunos malentendidos y enredos lingüísticos, pues cuando Kuhn se refería a la intraducibilidad entre paradigmas no excluía la interpretación como posibilidad de traducción. Sin embargo, en mi opinión, la lectura de Pérez Ransanz resulta más esclarecedora y cercana a las opiniones de Kuhn. A ojos de Pérez Ransanz, Kuhn piensa que haríamos bien en diferenciar entre “traducción” e “interpretación” (Pérez Ransanz, 1998, p 265), teniendo en cuenta que la interpretación implica el uso de glosas, aclaraciones en el margen y paráfrasis para referir en un lenguaje lo que desea expresarse en otro. Si fuera cierto, Kuhn no habría realizado cambio alguno en el concepto de “traducción”, sino que habría llamado nuestra

atención sobre el hecho de que éste no es el único proceso por el que los miembros de una comunidad podrían llegar a entender el lenguaje usado por otra. La interpretación difiere de la traducción en que el historiador no busca encontrar la *frase exacta* actual en la que podría encajarse la del texto primigenio, sino que únicamente pretende *comprender* qué es lo que aquellos textos trataban de decir. Y para ello no le queda más remedio en algunas ocasiones que aprender el léxico y las formas de uso de los conceptos que poseían en origen. Lo que esto implica es que hay momentos en los que únicamente podemos avanzar en la comprensión de una teoría aprendiendo el lenguaje en el que se expresa. Como puede comprobarse, esta concepción de la tarea histórica guarda también un parecido de familia con la idea que Wittgenstein sostenía de la filosofía, puesto que requiere de una recogida de fuentes donde se expliciten los usos pasados de los conceptos. Evidentemente, estos fragmentos deben ser situados unos con relación a los otros y, mediante su contrastación con los usos actuales, realizar sobre ellos hipótesis interpretativas.

Pese a todo, lo que Kuhn destaca es el cambio en la *organización* de la experiencia. Al haber variado los problemas a los que se debe hacer frente y los criterios de lo que debe considerarse una solución científica, estos fenómenos son recogidos con finalidades distintas, por lo que se verán acentuados ciertos rasgos en vez de otros, encontrando similitudes entre ellos que antes parecían no haberse descubierto. Estas diferencias no podrán ser percibidas desde el interior del propio paradigma en tanto que éste posee sus propios criterios de relevancia. Por eso necesitará de la ayuda del historiador y de un proceso de interpretación que permita comprender la forma en la que anteriormente era practicada la ciencia. Por ejemplo, bajo el paradigma aristotélico escolástico anterior al Renacimiento, se pensaba que la matemática únicamente resultaba eficaz como instrumento con el que realizar operaciones u aproximaciones abstractas a los problemas reales, pero no como un lenguaje con capacidad

explicativa para los fenómenos naturales. Sin embargo, tras la aparición de la ciencia galileana, este modo de entender la matemática varía, y la revitalización de la filosofía neoplatónica genera que se vea la geometría como una forma de expresar lo que las apariencias físicas esconden, otorgando una explicación más fiable de la que podemos desarrollar a partir de los datos obtenidos a través de los sentidos (Torrini, 2001, p. 141). Este cambio en el modo de entender el lenguaje matemático supuso una diferencia en la manera en la que la ciencia era practicada, significando además un cambio en la concepción del mundo en su totalidad que hizo variar los intereses de muchas personas de la época. A pesar de todo, esto no implica que las reglas de la matemática variasen o que se demostrara que el modo en el que los escolásticos hacían uso de ella fuera falso.

En mi opinión, lo que debería quedar claro en este punto es que Kuhn está tratando de introducir en el estudio de la ciencia algo que los positivistas lógicos consideraron innecesario: el recurso a la historia. Si no llevamos a cabo un recorrido histórico por los diferentes modos en los que se ha entendido y practicado la ciencia, no podremos percibir las diversas transformaciones que ha sufrido esta materia. Obviamente, esto supone introducir aspectos que los integrantes del Círculo de Viena no hubieran considerados válidos en el terreno de lo científico, pues ya habíamos visto que sus criterios de corrección impedían construir proposiciones temporales, siendo únicamente verificables aquellas que pudieran comprobarse a través de la observación directa en el momento presente. Por eso, todas las pruebas y argumentaciones que pudiera presentar Kuhn en favor de su propuesta quedaban automáticamente descalificadas bajo la noción neopositivista del lenguaje. De hecho, los ejemplos históricos que aparecen repartidos a lo largo de toda su obra ni siquiera podrían ser considerados “pruebas” ni “argumentos” desde el punto de vista del Círculo de Viena. Aceptarlos como tales hubiera significado dejarse seducir por meras

cuestiones subjetivas que nada tenían que ver con la seriedad y el rigor científico.

De todos modos, si aún pudiera quedar alguna duda, en la siguiente formulación de inconmensurabilidad, la idea de que no son los fenómenos lo que varían sino el modo en el que son valorados y puesto en relación unos con otros parece quedar aún más clara.

4.3. Tercera formulación: replanteamiento de los fines

En los años 80 Kuhn introducirá en este proceso de clarificación un nuevo concepto que ayudará a comprender cómo un cambio de teoría supone un cambio en los valores que rigen la investigación: el de “taxonomía”. Durante todos los años anteriores, Kuhn había sido acusado de estar defendiendo una concepción del lenguaje según la cual aquello que percibíamos por los sentidos dependía *exclusivamente* del lenguaje con el que estuviéramos trabajando. De este modo, la unidad de ciertos hechos u objetos únicamente era debida a los conceptos con los que nos referíamos a ellos. Usar otros conceptos supondría “recortar” el mundo de manera diferente y dividir el límite de los hechos bajo nuevos criterios. Sin embargo, la introducción del concepto mencionado desmentirá definitivamente esta tesis, apoyando al mismo tiempo la idea de los valores que en este escrito pretendo defender.

Una taxonomía debe ser entendida como una clasificación según la cual ciertos objetos caen dentro de una misma categoría debido a las similitudes o semejanzas que guardan entre ellos. Es frecuente que entre objetos que caen dentro de un taxón determinado se produzcan fenómenos de interdependencia en sus definiciones, por lo que podemos afirmar que Kuhn defiende un holismo semántico con un carácter restringido. No es cierto que todos los conceptos de una teoría guarden una dependencia absoluta unos con otros, sino que esta situación únicamente se da entre conceptos

pertenecientes a un mismo taxón.⁴⁶ De esta forma, lo que se produce tras los cambios teóricos es el traslado de ciertos fenómenos desde un grupo determinado a otro, por eso tampoco es cierto que la inconmensurabilidad entre teorías alternativas sea absoluta.

Por otro lado, estas reclasificaciones no son algo que suceda a conceptos aislados, sino que habitualmente se produce sobre aquellos conjuntos de ellos que más íntimamente se encuentran relacionados y se interdefinen entre sí. Por eso, para aprender el nuevo uso de estos conceptos no basta con realizar traducciones uno a uno, sino que deben ser aprendidos en conjunto y ser posteriormente aplicados de este mismo modo. Bajo un punto de vista wittgensteiniano esto supondría que en el nuevo paradigma se establecen normas morales que resultan incompatibles con las del antiguo, pero no todas las normas resultan afectadas. De ahí que al establecer un nuevo modo de hacer ciencia necesitemos reestructurar, sustituir o eliminar determinadas prácticas. Por ejemplo, llevar a cabo experimentos con seres humanos puede resultar provechoso para el avance de determinadas investigaciones, pero el simple hecho de obligar a que los sujetos sean voluntarios implica adoptar una regla moral acerca de la dignidad y voluntad de las personas que no siempre ha sido tomada en cuenta. De este modo, no se prohíbe la experimentación con seres humanos, pero el concepto “sujeto” como aquel sobre el que se realiza el

⁴⁶ Esto recuerda necesariamente al sistema de constitución expuesto en el *Die Aufbau der Welt*, de Rudolf Carnap. Según este autor, todos nuestros conocimientos podrían ser reconstruidos a partir de experiencias primarias entre las cuales estableceríamos relaciones básicas de semejanza. Estas experiencias serían posteriormente agrupadas en conjuntos según sus relaciones de semejanza. Dichos conjuntos, a su vez, se distribuirían entre conjuntos más amplios siguiendo el mismo criterio que para las experiencias primarias. Lo que este sistema permitía era la reconstrucción de nuestros conocimientos a partir de sus elementos más básicos. Sin embargo, el escalafón más alto de este proceso era la constitución de los valores culturales. Lamentablemente, Carnap abandonó este programa de investigación al unirse al Círculo de Viena, donde los problemas acerca de estos valores no eran bien vistos y ni siquiera se pedía solución para ellos. Posteriormente, desde el propio positivismo, la obra mencionada sería denostada y tratada como un ejemplo de la mala filosofía realizada por aquel tiempo. El positivismo lógico no daba solución al problema de cómo se constituían los valores culturales, sin embargo, éste no era un problema que le interesara ni le preocupaba no hallar solución para él.

experimento sufre un profundo cambio de significado. A pesar de ello, posiblemente ninguna referencia al modo en el que están configurados los órganos de las personas o a la manera en la que sus células generan tejidos podría haber servido para convencer a los defensores de la experimentación con presos o enfermos de que abandonaran sus prácticas.

Asimismo, como veíamos al principio de este apartado, únicamente resulta posible comprender el nuevo significado de los conceptos mediante la aplicación directa a problemas concretos donde se muestra la necesidad de replantearse determinados fines de la investigación. De este modo, varía la importancia que el científico otorgará a unos fenómenos u otros e incluso la validez de su uso en determinadas ocasiones. Es decir, Kuhn no está preocupado por saber si nuestros sentidos se ven condicionados por el lenguaje que adoptemos. No se trata de saber si *realmente* estamos viendo lo que se encuentra frente a nosotros. Por el contrario, lo que está en juego es el modo en el que relacionamos las distintas experiencias o las clasificamos entre sí, obteniendo de ellas modos alternativos de entender el mundo y practicar una doctrina. A mi entender, Kuhn llegará definitivamente a esta conclusión en la última de las formulaciones del concepto “inconmensurabilidad”.

4.4. Cuarta formulación: apertura hacia nuevas prácticas

Kuhn había introducido la idea de que los problemas de inconmensurabilidad ocurrían debido a la distinta clasificación taxonómica que dos o más teorías alternativas realizaban. Al suceder un cambio en tales clasificaciones, el uso de los conceptos afectados estaba justificado ante distintas situaciones y con finalidades diversas, por lo que sus aplicaciones diferían entre sí. Esta concepción vendrá a ser completada con una nueva idea que, bajo mi punto de vista, cierra el círculo en la clarificación de lo que debe entenderse por

“inconmensurabilidad” en un sentido kuhniano: entre los distintos conceptos de una teoría debe ser respetado “el principio de no-solapamiento”.

La cuestión es tan sencilla como el simple hecho de que dos conceptos de una misma teoría no pueden poseer un mismo referente. La excepción se realizará únicamente entre aquellos conceptos que se encuentren en una relación jerárquica como pudieran ser los que refieren a un objeto y los que refieren a la clase o taxonomía a la que pertenece dicho objeto.⁴⁷ De esta forma, dentro de una teoría, los distintos conceptos se agrupan según una relación jerárquica de conjuntos con acuerdo a las relaciones de semejanza o desemejanza que podemos encontrar entre ellos. Este principio de no-solapamiento debe ser continuamente constatado dentro de las propias teorías aceptadas. Es decir, no es algo que podamos dar por sentado *a priori*, sino que debemos comprobarlo. Por tanto, su constatación se realiza mediante un proceso dinámico a través del cual se establecen las condiciones que caracterizan los conceptos, al tiempo que se contrastan con los hechos para comprobar su adecuación (Falguera, 2004, p. 192). Esto, efectivamente, es una nueva manera de describir el modo en el que en *La estructura de las revoluciones científicas* se explicitaba la forma de trabajar de los científicos en los periodos de ciencia normal. Es decir, durante estos periodos, el científico no seleccionaba a su antojo los enigmas a resolver, sino que debía centrar su comportamiento alrededor de aquellos problemas cuya solución estaba asegurada, aislando y limitando cada vez más lo que debía considerarse como “anomalías”. Si entendemos estas anomalías como aquellos lugares en los que la contrastación entre fenómenos y conceptos se muestra problemática, las piezas del puzzle comienzan a encajar. Al producirse el solapamiento entre conceptos pertenecientes a teorías de paradigmas alternativos, surge el problema de la inconmensurabilidad entre ellas y la incomunicabilidad entre sus miembros. Asimismo, la continua imposibilidad de cumplir el principio de no-solapamiento

⁴⁷ Ver nota anterior.

dentro de una teoría, será el comienzo de un camino que nos lleve hacia la crisis científica. Por tanto, lo que aquí encontramos es la confirmación de que Kuhn no pretende poner en duda la capacidad de nuestros sentidos, sino destacar la importancia de la valoración, jerarquización y clasificación que hacemos de ellos. Y éstas no son cuestiones empíricas sino valorativas.

Sin embargo, en mi opinión, en este punto las palabras de Kuhn chocan contra una dificultad insalvable. Si es cierto que el fenómeno de la inconmensurabilidad no depende de los hechos de la realidad sino del modo de vida y la reglamentación establecida dentro de cada comunidad, el principio de no-solapamiento nunca podría llevar a un paradigma hacia una crisis. Porque si verdaderamente la gramática de los conceptos no depende de los hechos a los que puedan referir, encontrar dos conceptos que violan este principio únicamente supondría la necesidad de eliminar o trasladar alguno de ellos. Suponer lo contrario implicaría que no todas las reglas gramaticales son posibles debido a cómo son las cosas *en realidad*. De ser así, existirían mejores y peores teorías que habrían de ser aceptadas como tales por el hecho de que responden con éxito al modo en el que los hechos se relacionan. Esto abriría la puerta a la posibilidad de llevar a cabo ajustes cada vez más precisos en las teorías hasta el punto de construir un vocabulario que reflejara el mundo tal y como es. La inconmensurabilidad sería un fenómeno despreciable en tanto que es la contrastación con los hechos lo que decide a favor o en contra de las teorías.

En mi opinión, únicamente podríamos dar crédito al fenómeno de la inconmensurabilidad si en lugar de pensar que la ciencia consta de un solo paradigma durante los momentos de estabilidad, hubiera más de una comunidad tratando de hacer un uso alternativo de los mismos conceptos. De este modo, si recordamos la dificultad existente para discernir entre prácticas justificativas y criterios de verdad, lo que habría que contrastar para evitar el

principio de no-solapamiento serían las diferentes propuestas de ambos grupos. De lo contrario, aunque los conceptos que manejaran las posturas enfrentadas fuesen distintos, siempre cabría la posibilidad de reducir el lenguaje de ambas a un lenguaje formal cuya estructura y sus relaciones con los hechos de la realidad coincidiesen. Recordemos que para el Círculo de Viena no era requisito imprescindible que todas las ciencias hablaran un mismo lenguaje, sino que sus conceptos pudieran ser reducidos de alguna manera a lenguaje fisicalista, lo cual no supondría ningún problema en el caso planteado. Sin embargo, si el principio de no-solapamiento se comprueba entre teorías de paradigmas distintos, esta idea vuelve a cobrar sentido, pues cabría la posibilidad de imaginar dos usos distintos para un mismo concepto con un único referente. Por ejemplo, el concepto de “ser humano” para algunas de las teorías anteriores y posteriores a los trabajos de Darwin. En el primer caso, el ser humano habría sido creado o habría aparecido sobre la Tierra tal y como es en el momento actual, lo que en algunos casos supondría considerarlo un ser en estrecha relación y continuidad con una divinidad y no con el mundo natural. Por el contrario, imaginar al ser humano como producto de la evolución implicaba suponerle un pasado común con el resto de animales que pueblan el planeta, estableciendo entre ellos una continuidad e incluso planteado la posibilidad de que este modelo evolutivo fuera uno entre los muchos posibles. Obviamente, por más registros fósiles que pudieran enseñarles los segundos a los primeros con el fin de convencerlos de su teoría, aquéllos únicamente verían restos antiguos de distintas especies que no probaban nada, pues su concepto de “ser humano” se relacionaba con otro como era el de “especie”, entendido como aquello que hacía ser a los seres lo que eran. Por eso, desde la visión creacionista variar determinados elementos supone cambiar de “especie” en lugar de transformar una especie en otra. En este caso, el fenómeno de la inconmensurabilidad, y no la contrastación con los hechos, podría ser el

causante de las posibles anomalías dentro de una teoría, pues tanto evolucionistas como creacionistas podrían dar contestación a algunos de los problemas que planteaban sus contrarios pero nunca podrían hacerlo con todos porque sus conceptos poseían significados distintos. Asimismo, ni unos ni otros podrían llevar a cabo una redefinición del concepto “ser humano” sin modificar a su vez el de “especie”. Por eso, todos aquellos argumentos que implicaran estos términos nunca podrían ser considerados por el paradigma opuesto como “pruebas” o “argumentos” en tanto que no hacían un uso incorrecto de los términos en juego. En el capítulo referente a Feyerabend expondré más ampliamente el por qué la ciencia no puede constar de un único paradigma en los momentos de investigación normal.

Por otro lado, Kuhn vuelve a insistir ahora en el hecho de que los conceptos que forman un léxico no son aprendidos mediante definiciones, sino mediante su uso repetido en situaciones concretas. Sin embargo, añade una nueva distinción: el vocabulario de una teoría no puede estar construido al modo puramente observacional en el que pretendían los positivistas lógicos. Toda teoría debe contar con un vocabulario previo en el cual puedan expresarse los problemas que, mediante la introducción del nuevo léxico teórico, admitan solución. Es decir, los ejemplos que debe resolver el científico durante su formación no pueden estar descritos mediante el lenguaje de la teoría que pretende aprender, puesto que todavía no lo conoce. Por tanto, es requisito imprescindible la posesión de un lenguaje previo en el cual entender el problema planteado. Sin embargo, es el propio problema el que tiene que abrir la posibilidad de utilizar los nuevos conceptos que, mediante la práctica, serán adquiridos. Asimismo, estos problemas *sugieren* pero no determinan en qué otras situaciones sería posible una futura aplicación de los conceptos, desarrollando la capacidad de aplicar las reglas aprendidas correctamente a nuevos casos. Desde un punto de vista

wittgensteiniano, esto implica que la persona posee un lenguaje previo a su propia formación científica, lo cual supone dos consecuencias: que las valoraciones científicas se realizan sobre una base previa y que el lenguaje conocido por el individuo permite de alguna forma la apertura hacia nuevos juegos de lenguaje. Es decir, que el hecho de que el individuo haya adquirido un lenguaje anterior al científico no es un obstáculo para acercarse a él, sino que supone una base desde la cual poder apoyarse para realizar esas hipótesis interpretativas de las que hablaba anteriormente. Esta posibilidad se mostrará definitivamente en la solución que Kuhn plantea para la elección que deben realizar los científicos cuando se encuentran ante dos o más teorías que parecen poseer el mismo valor de verdad.

Por mi parte, pretendo añadir la idea de que esta apertura hacia nuevos lenguajes debe proceder de su necesidad. Es decir, los problemas para cuya solución se muestre necesaria la introducción de nuevos conceptos deben ser irresolubles mediante el léxico en el que se plantean. En la visión kuhniana a estos problemas se los denominaba “anomalías” y eran entendidos como obstáculos insalvables en el desarrollo de la investigación. Asimismo, su acumulación progresiva o presentación en lugares centrales del paradigma eran motivo de crisis científica. Aspecto que no debe sorprendernos si pensamos en estas anomalías como aquellas preguntas que reclaman la introducción de nuevas prácticas lingüísticas para su solución. Si las anomalías son algo reiterado y pasan a ser lo que centra el interés de las investigaciones, necesariamente habrá de introducir de manera paulatina nuevos usos conceptuales y maneras de entender el problema. Sin embargo, como las reglas del paradigma establecen el uso correcto de los conceptos y las reglas de la investigación normal, estos nuevos enfoques suponen necesariamente una ruptura con las normas existentes. Por tanto, para su solución se requiere de una relajación en las normas para que se permitan estas nuevas prácticas, de

una fragmentación de la comunidad en pequeños grupos que se centren sobre estas anomalías, así como de una progresiva aceptación de las nuevas prácticas que poco a poco desplacen a las anteriores.

A pesar de todo, desde esta perspectiva resulta difícil imaginar cómo una persona, eficazmente instruida en el seno de un paradigma podría aceptar nuevas prácticas que rompen los criterios de lo que él califica como “científico” o “racional”. “Si los científicos que suscriben distintos paradigmas «viven en mundos diferentes», entonces es prácticamente imposible concebir un cambio de paradigma como si fuera un proceso racional” (Boghossian, 2009, p. 167). Incluso la simple relajación de las normas es algo que no parece estar justificado en el seno de los paradigmas. Si todos los miembros de su comunidad han aceptado una misma forma de vida como la única representación de la racionalidad posible, no puede pensarse que el contacto con estas mismas personas le anime a abandonarla. A mi modo de ver, estas cuestiones únicamente podrán solucionarse introduciendo el punto de vista de nuevos autores que nos ejemplificaran modos de vida distintos al científico tal y como era entendido por el Círculo de Viena, pero cuya racionalidad no tiene por qué ser puesta en duda. El anarquista epistemológico de Feyerabend y el ironista de Rorty surgirán como figuras necesarias para disolver las anomalías existentes en el planteamiento de Kuhn.

5. Recapitulación

Con este recorrido lo que he pretendido demostrar es que Kuhn no lleva a cabo una reducción del alcance de la inconmensurabilidad hasta el punto de llegar a desdecirse de sus palabras. De hecho, lo único que hace a lo largo de todo el camino es matizar y dar vueltas en torno a una misma idea. La

necesidad de volver a insistir finalmente en el modo en el que se forman los científicos, en el sistema de trabajo que se requiere durante los periodos de ciencia normal y en el modo en el que finalmente se producen las crisis científicas, sugiere que de esta forma se cierra un círculo de conceptos que encuentran su lugar mediante su referencia unos con otros.

Por otro lado, la idea de la inconmensurabilidad le sirve para dar al traste con uno de los ejes centrales del positivismo lógico: la unidad del modo de vida científico. Según el Círculo de Viena, debido a las características del lenguaje científico los desacuerdos en cuanto a la verdad o falsedad de sus proposiciones resultaban imposibles. Sin embargo, Kuhn desmiente estas posibilidades al mostrar la existencia de desacuerdos indisolubles entre las distintas comunidades científicas. El problema es que para descubrirlos no podemos atender exclusivamente al modo en que sus conceptos se relacionan con diferentes objetos de la realidad, puesto que los criterios empíricos de ambas comunidades podrían ser los mismos. Por eso, únicamente atendiendo a sus formas de vida podremos diferenciar a las distintas comunidades y los criterios que producen su desencuentro. Después de esto resulta imposible pensar que la ciencia únicamente albergue un modo de vida específico que pueda delimitarse mediante una serie de reglas concretas. Asimismo, ante la posibilidad de elección entre dos o más propuestas, el científico parece encontrarse imposibilitado para realizar una decisión atendiendo a un algoritmo universal. Serán los valores antes que los hechos del mundo los que hagan que la balanza se incline finalmente de uno u otro lado. Encontramos así una serie de implicaciones normativas referidas al modo de vida de las personas que, sin embargo, afectan de algún modo al plano epistemológico. Normas que eran impuestas a los futuros miembros de los paradigmas a modo de “imperativos morales” (Kuhn, 1975, p. 105), costumbres (*mores*) que *debían* aceptar si pretendían formar parte de la comunidad científica.

A pesar de ello, también querría haber esclarecido por qué pienso que Kuhn no trata de enfrentarse directamente a esta epistemología sino de abrir un nuevo debate. Opino que para él los asuntos referentes al modo en el que se entrecruzan realidad y lenguaje han quedado agotados y posiblemente ya no tenga sentido considerarse escéptico a estas alturas. Sin embargo, introduce una nueva cuestión cuyas repercusiones muestran por sí mismas que no puede excluirse de una teoría de la ciencia: la pregunta acerca de los valores que guían y rigen cualquier investigación. Estudio para cuyo esclarecimiento requiere de una llamada a la historiografía de la materia en cuestión. A pesar de ello, todas estas cuestiones son arrojadas dentro de una tradición cuyos criterios establecen que el recurso a los valores y la historia no es válido en tanto en cuanto sus resultados no pueden ser objetivos. Debido a ello, será acusado en repetidas ocasiones de estar defendiendo un escepticismo o un relativismo radical. Tanto es así que la mayor parte de las corrientes escépticas y postmodernas actuales han pensado encontrar en *La estructura de las revoluciones científicas* el Caballo de Troya que regalar a la epistemología.

Sin embargo, Kuhn, al tiempo que clarifica sus propias palabras, saca poco a poco a la luz el fenómeno de la inconmensurabilidad y de las revoluciones científicas. Esto es posible porque, aun cuando no sea entendido, no es ignorado por los demás teóricos de la ciencia, comenzando así un diálogo con la tradición epistémica imperante. Este diálogo le forzará a ir precisando sus palabras y localizando exactamente el lugar que ocupa el problema que desea plantear. Por último, este afán por decir exactamente aquello que pretende, le llevará a retomar el principio de su propio planteamiento arrojando nueva luz sobre él. Se completa así un círculo que nos permite alcanzar un alto grado de comprensión acerca de los conceptos barajados. En definitiva, las revoluciones científicas poco tienen que ver con los problemas epistémicos tradicionales. A lo sumo, guardan con ellos un cierto parecido de familia. Sin embargo, los debates que plantean se

encuentran dentro de la teoría de la ciencia en el mismo sentido en el que la ciencia no deja de serlo tras una revolución.

A continuación, y para concluir con esta argumentación, expondré los dos modos en los que Kuhn trató de solucionar el problema de la decisión interteórica. Como podrá comprobarse, ésta no hace sino corroborar definitivamente mi interpretación de sus textos.

6. Dos soluciones al problema de la elección interteórica

Continuando con la idea de que la intención de Kuhn a lo largo de su obra fue la de esclarecer sus propias palabras, en el siguiente apartado pretendo mostrar que los dos modos en los que expone la manera en la que los científicos optan entre teorías alternativas, no son sino expresiones de una misma concepción. Una vez más, no se trata de dos opiniones contradictoras ni de un cambio de postura ante lo insostenible de su apuesta. Por el contrario, las dos formulaciones que expongo a continuación no son sino dos maneras distintas de hablar sobre un mismo tema. Dos ejemplos de un mismo caso que ayudan a esclarecer lo que se pretende afirmar con ellos.

Esta investigación fue necesariamente sostenida por Kuhn debido a las contestaciones que desde los distintos frentes epistémicos se dispararon sobre él. Autores como Watkins, Suppe, Popper, Lakatos o Putnam, le acusaban de haber privado de cualquier criterio de elección racional a la ciencia. Esto era debido a que, para tomar una decisión racional acerca de qué teoría podía ser considerada como más cercana a la verdad, las opciones contrastadas debían poder ser expresadas en un mismo lenguaje, puesto que se requería de una comparación entre ellas punto por punto. Al mismo tiempo, al haber introducido la idea de que toda teoría nace sin responder a todos los fenómenos de su campo, desde el falsacionismo se le acusó de estar afirmando que, en cierta medida, todas las teorías nacen falsadas aun

cuando los científicos se empeñen en sostenerlas. Sin embargo, como pretendo mostrar a continuación, Kuhn desarrolla una concepción de la elección entre distintas teorías que, en efecto, tiene que ver más con los valores y el modo de vida imperantes dentro de la comunidad científica que con cuestiones referentes a hechos.

6.1. Primera solución

La primera de las soluciones planteadas a la posibilidad de la elección entre teorías inconmensurables la encontramos en la respuesta que Kuhn lanza a sus críticos en el congreso de Londres de 1965. Esta respuesta es, en principio, un tanto sorprendente en tanto que parece realizar un movimiento no permitido por su propia noción de inconmensurabilidad: la comparación punto por punto entre dos teorías.

Efectivamente, muchas de las críticas que Kuhn recibe en las intervenciones de este congreso estarán dirigidas a cuestionar cómo es posible elegir entre dos teorías que estudian un mismo campo pero muestran resultados divergentes. Como veremos más tarde, esta primera solución que Kuhn plantea no puede considerarse de una manera aislada, sino que debe entenderse como un adelanto de una posterior propuesta que estaría, en todo, acorde con el tratamiento que vengo haciendo de su teoría de la ciencia. En esta primera ocasión, ya se destaca la imposibilidad de acudir a demostraciones lógicas o matemáticas para probar cuál de las dos teorías es cierta, puesto que tanto las premisas como las reglas de inferencia están establecidas dentro de cada una de estas teorías, por lo que están destinadas a justificarla. En su lugar, Kuhn establece un modo de comparación teórico que tiene que ver más con la descripción del comportamiento humano que con la relación entre lenguaje y mundo. Esto no habrá que confundirlo con la idea de que Kuhn propone un sistema de reglas que delimita lo que se ha de considerar en todo momento

como una elección racional acerca de la corrección de una teoría científica, puesto que el hecho de mostrar que los científicos utilizan de manera recurrente un conjunto de normas no implica afirmar que estas prácticas se encuentran a su vez justificadas (Guerrero, 2000, p. 28). No podemos olvidar que éste era uno de los grandes problemas que planteaba la concepción científica del mundo del Círculo de Viena: una vez había planteado sus propios criterios de justificación, o desarrollaba una metafísica que los fundase en algo más profundo o no podíamos esperar una meta-justificación que los dotara de una necesidad universal. Por eso, la estrategia de Kuhn simplemente se basa en la propuesta de atender al compromiso y corrección en el seguimiento de las normas establecidas en el paradigma durante la investigación. Ha de ser así si recordamos que para este autor una investigación fructífera únicamente es posible si se encuentra enmarcada dentro de una tradición concreta sobre la cual se ha abandonado la actitud crítica. De este modo, podremos saber si los defensores de una u otra teoría quebrantaron o respetaron sus propias normas para llegar a sus resultados.

Si hay desacuerdo en las conclusiones, las partes en debate pueden revisar sus pasos uno por uno comprobando cada uno de ellos con arreglo a lo que está previamente estipulado. Al final de ese proceso, una u otra debe conceder que en un punto determinado de la argumentación ha cometido un error, ha infringido o ha aplicado erróneamente una regla previamente aceptada. Una vez concedido esto debe aceptar la demostración de su oponente (Kuhn, 1975, p. 428).

En este fragmento, Kuhn parece sugerir que debe realizarse una comparación paso a paso entre las teorías en pugna. Lo que únicamente pide es un ejercicio de *coherencia* entre las reglas que en un principio se marcó el grupo investigador y los pasos realizados durante el proceso investigador. Es decir, no consiste en un intento de verificar cuál de las dos posturas enfrentadas se ajusta

más a la realidad, sino en un ejercicio de ajuste entre actos y valores pautados. A diferencia de lo que pretendía el Círculo de Viena, lo que justifica la decisión interteórica no son los hechos de la realidad entendidos como entidades independientes del sujeto, sino la comunidad científica a la que éste pertenece. O lo que es lo mismo, saber qué ha de considerarse científico es cuestión de lo que la comunidad considere como tal. La propia comunidad establece los criterios de justificación que sirven de referencia para sí misma. Por eso, la propuesta neopositivista no tiene cabida en este contexto, pues los valores a los que se refiere Kuhn nada tienen que ver con los lenguajes fisicalistas que el Círculo de Viena consideraba de validez universal. Al igual que el problema de la validez de las reglas en Wittgenstein, el problema de la elección interteórica parece no poder ser solucionado con los criterios neopositivistas. Es más, éstos resultan absolutamente ineficaces a la hora de descubrir los principios sobre los cuales se ha de realizar la elección. Porque para el neopositivismo, los cambios de significado que podrían conducir a la inconmensurabilidad únicamente eran posibles mediante cambios de referente. Sin embargo, como he escrito más arriba, atendiendo estrictamente al carácter normativo de los diferentes paradigmas, estos cambios eran posibles aun cuando el referente se mantuviera intacto. En este sentido, dos teorías podrían ser reducidas sin problemas a lenguaje fisicalista sin que por ello encontráramos una solar razón para declarar nuestra preferencia por una de ellas.

Por otro lado, también es cierto que en este punto Kuhn da por sentado que uno de los dos grupos ha infringido alguna de las reglas que, en principio, estaban establecidas en el grupo. Pero es posible pensar que no hubiera sido así y que, pese a ello, ambas teorías habrían llegado a conclusiones opuestas. En este caso, tanto los defensores de una como de otra opción se encontrarían en condiciones equivalentes de justificación de sus propias teorías, por lo que únicamente podrían optar por aquella que ya se

encontrara justificada dentro de su comunidad. Asimismo, irremediablemente, unos y otros no podrían sino cruzarse acusaciones de estar sosteniendo opiniones carentes de validez científica. Es por esto que Kuhn planteará nuevamente una solución que tenga que ver con los valores que hasta el momento de la elección regían la investigación y afectan directamente al científico. Como veremos, en esta segunda propuesta, el concepto de “regla” se convierte definitivamente en el de “valor”, admitiendo que son éstos los que guían la investigación y ayudan al científico en su elección. Sin embargo, el problema estará en saber qué papel juegan estos valores en ese contexto y si son valores absolutamente científicos o no.

6.2. Segunda solución

Bajo mi punto de vista, ésta será la respuesta que debemos considerar como definitiva en la filosofía de Kuhn. En ella se reúnen todas las características que hasta el momento he venido destacando, pudiéndose comprobar que la investigación llevada a cabo por Kuhn está dirigida principalmente a cuestiones valorativas, a cómo se organiza la experiencia de acuerdo con una finalidad y a los criterios según los cuales se realiza esta organización. Por otro lado, en este momento parece centrarse en las elecciones de los científicos individuales, pues serán ellos quienes definitivamente elijan o no adherirse al nuevo paradigma. Sin embargo, la solución de estas decisiones no puede calcularse con acuerdo a un esquema de causa-efecto. Es decir, no podemos esperar que, dados unos datos concretos y un esquema lógico que relacione esos datos, las decisiones de los distintos científicos sean necesariamente las mismas. Esto se deberá a que ninguna persona es únicamente científica, sino que sobre ella concurren numerosos factores y gran cantidad de valores (juegos de

lenguaje) que ha ido conformando a lo largo de su vida y le diferencian con respecto a los demás miembros de su grupo:

Algunas de las diferencias que tengo en mente provienen de las experiencias del científico como individuo. ¿En qué parte del campo se hallaba trabajando al enfrentarse a la necesidad de elegir? ¿Cuánto había trabajado allí; qué tanto éxito había tenido; y qué cantidad de su trabajo depende de los conceptos y las técnicas impugnadas por la nueva teoría? Otros de los factores de elección se hallan fuera de las ciencias. La elección que Kepler hizo del copernicanismo obedeció parcialmente a su inmersión en los movimientos neoplatónico y hermético de su época; el romanticismo alemán predispuso a quienes afectó hacia el reconocimiento y hacia la aceptación de la conservación de la energía; el pensamiento social de la Inglaterra del siglo XIX ejerció una influencia similar en la disponibilidad y aceptabilidad del concepto darwiniano de lucha por la existencia. Otras diferencias, también importantes, son funciones de la personalidad. Algunos científicos valoran más que otros la originalidad y, por lo tanto, están más dispuestos a correr riesgos; otros prefieren teorías amplias y unificadas, a soluciones de problemas, precisos y detallados, aparentemente de menor alcance [...] El punto que estoy tratando es el de que toda elección individual entre teorías rivales depende de una mezcla de factores objetivos y subjetivos, o de criterios compartidos y criterios individuales. Como esos últimos no han figurado en la filosofía de la ciencia, mi insistencia en ellos ha hecho que mis críticos no vean mi creencia en los factores objetivos (Kuhn, 1982, pp. 348-349).

Es cierto que Kuhn establece cinco características que, a su juicio, toda buena teoría científica debería cumplir. A saber: a) precisión: mostrar un acuerdo demostrado entre observación y experimentos; b) coherencia: tanto en su estructura interna como con otras teorías aceptadas; c) amplitud: sus consecuencias deben extenderse más que sus observaciones, leyes o subteorías

para las que se destinó en principio; d) simplicidad: debe ordenar fenómenos que, tomados de uno en uno, se encontrarían aislados, y tomados en conjunto serían confusos; e) fecundidad: dar lugar a nuevos resultados de investigación. Sin embargo, al momento destaca que, aun cuando éstos sean criterios compartidos por los miembros de una comunidad científica para la elección de teorías, individualmente la aplicación de estos criterios puede variar. Por un lado, porque entre los propios valores puede surgir algún tipo de contradicción y es preciso establecer escalas entre ellos que pueden variar de persona a persona. Es decir, para algunos científicos primará la coherencia por encima de la fecundidad, pero no tiene por qué ser así en todos. Por otro lado, Kuhn nos llama la atención sobre el hecho de que gran parte del trabajo de la filosofía de la ciencia ha consistido en desarrollar un algoritmo de decisión que mostrara inequívocamente cómo tomar una decisión correcta a la hora de elegir entre teorías alternativas. A pesar de ello, era comúnmente aceptado que la aplicación de este algoritmo no siempre se realizaba con la precisión oportuna. Sin embargo, esto no era una muestra de cómo de hecho era tomada una decisión, sino de la debilidad de la naturaleza humana, propensa al subjetivismo y a las decisiones pasionales.

Tratando de romper con esta visión clásica de la ciencia, nuestro autor asegura que los criterios anteriormente mencionados no pueden ser los únicos que forman parte de la decisión del científico de adherirse a una teoría o a otra. Junto a éstos, aparecen otros muchos criterios que no especifican exactamente qué acciones deben llevarse a cabo, sino que únicamente pretenden *guiar* al investigador. Según Kuhn, estos criterios deberían conocerse más bien como “máximas”, “normas” o “valores” (Kuhn, 1982, p. 354), cuyo interés para la presente investigación podemos encontrarlo en dos aspectos: el primero de ellos es que, habitualmente, se muestran como frases hechas aprendidas por el investigador fuera del ámbito científico, en su educación anterior pre-científica.

Por otro lado, en numerosas ocasiones, existen contradicciones e incoherencias entre estas mismas máximas sin que por ello sean consideradas como problemáticas. Esto se debe a que a la hora de realizar una elección entre teorías, no entrarán en juego todas ellas, sino que el científico seleccionará únicamente unas pocas o llevará a cabo una jerarquía de preferencia entre ellas. Esto último es importante porque, según Kuhn, en numerosas ocasiones servirá como límite definitorio para aquello que debe considerarse como científico. La amplitud, la coherencia y la precisión, veíamos que eran valores que deben *guiar* la investigación científica, sin embargo, si a éstos le añadimos la utilidad social, el resultado se parecería más al que podríamos esperar por parte de un ingeniero. Asimismo, olvidémonos de la precisión y el ajuste a la naturaleza y, siempre bajo el punto de vista de Kuhn, la actividad resultante será muy próxima a lo que consideramos “filosofía”. En definitiva:

Las diferentes disciplinas creativas se caracterizan, entre otras cosas, por conjuntos diferentes de valores compartidos. Si la filosofía y la ingeniería están demasiado próximas a las ciencias, piénsese en la literatura o en las artes plásticas. Que Milton no haya ubicado su *Paraíso perdido* en un universo copernicano no indica que estuviese de acuerdo con Ptolomeo, sino que tenía que hacer otras cosas que la ciencia no hace (Kuhn, 1982, p. 355).

De este modo, la interpretación de la obra de Kuhn llevada a cabo en este trabajo va en contra de la mayor parte de las lecturas realizadas hasta el momento (Putnam, 1998; Pérez Ransanz, 1999; Sokal y Bricmont, 1998; Boghossian, 2009). Bajo mi punto de vista, este autor no fue nunca en contra de una teoría de la ciencia normativa, en tanto que las investigaciones científicas debían orientarse por ciertos valores si los resultados pretendían seguir siendo justificados científicamente. Sin embargo, la jerarquía de estos valores puede transformarse según el momento o la formación pre-científica del investigador.

El problema es que en esta postura podemos encontrar lo que pienso que es una dificultad insalvable: Kuhn establece que no existe un algoritmo universal que nos permita realizar una elección necesaria entre diferentes jerarquías de los valores. Asimismo, a pesar de afirmar que los valores científicos no son sino unos entre los muchos posibles que el individuo ha recibido durante su formación, establece una división objetiva entre los que deben considerarse “científicos” y los que no, asumiendo que lo que no participe de ellos pertenece a otras doctrinas como la filosofía o la literatura. Es decir, aun cuando Kuhn defiende la imposibilidad de generar valoraciones sobre los propios valores, termina acotando un conjunto que *objetivamente* se corresponde con lo que deberían ser los valores científicos. Existe una normatividad estrictamente científica que determina los valores que han de guiar las conductas de las personas en el caso de que deseen practicar ciencia. El problema es que parece no darse cuenta de que con ello no está siendo coherente con su propia propuesta. Si no hay forma de jerarquizar objetivamente los valores que adquirimos durante nuestra formación, entonces no hay motivo para pensar que los valores científicos deban prevalecer sobre otros o que deban ser estrictamente los que Kuhn refiere. De hecho, para que dos grupos sostuvieran posiciones realmente inconmensurables deberían defender posturas incompatibles desde el punto de vista del otro, por lo que no podrían sostener unos mismos valores cambiando simplemente su jerarquía. Sus formas de vida y las imágenes del mundo que proyectan han de ser incompatibles. Es cierto que en la segunda formulación de inconmensurabilidad Kuhn aceptaba la existencia de puntos en común entre paradigmas alternativos que permitieran la comunicación entre sus miembros, por lo que podríamos contar con valores comunes entre ambas posibilidades aun cuando su jerarquía variase. Sin embargo, planteaba la existencia de lugares donde la comprensión entre unos y otros resultaba imposible. En mi opinión, esto únicamente podría ocurrir si las

normas a las que apelaran fueran realmente distintas, pues para que una regla se considerara irreductible a otra debería ser realmente distinta a esta, *hacer* otra cosa. En definitiva, posturas inconmensurables deben hallarse guiadas por valores distintos y no simplemente por jerarquías alternativas de unos mismos valores, por lo que admitir posiciones de estas características en el seno de la ciencia supondría posiblemente abandonar la idea de la existencia de una praxis estricta y necesariamente científica. En el capítulo referente a Feyerabend expondré más ampliamente las consecuencias de esta idea.

Pese a todo, en lo que sí estoy de acuerdo es en que una revolución científica se parece más a una transformación de los valores que guían la investigación que a un cambio en la correspondencia entre lenguaje y mundo. Es decir, lo que se transforma no son los hechos sino la manera en la que estos se valoran, la primacía que unos cobran sobre otros y, en definitiva, la forma de *ver* el mundo.

7. Valoraciones

Lo que he pretendido aclarar con este planteamiento, es la idea que Kuhn sostuvo de la investigación científica y cómo ésta se veía afectada por una revolución en su campo. Con esta intención, he realizado una comparación con Wittgenstein para destacar la imposibilidad de transmitir un lenguaje sin hacer referencia a unos valores concretos. Esto guarda una similitud con la teoría de los juegos de lenguaje, puesto que en ambos casos, mediante la formación de la persona, se establece un orden o una jerarquía dentro del lenguaje utilizado para alcanzar una finalidad. Cuando el interés científico gira hacia nuevos problemas, la investigación sufre una variación en sus finalidades que provoca un nuevo ordenamiento de los conceptos y una primacía de unos sobre otros. Por otro lado, esta posibilidad no tenía nada

que ver con cuestiones irracionales según las entendía el Círculo de Viena o con las relaciones entre los conceptos y la realidad, sino con la forma en que los conceptos heredados por el científico a través de su educación son ordenados. Desde este punto de vista, no parecen muy descabelladas las palabras de Feyerabend cuando afirma que el aparente progreso que supone el paso de un paradigma a otro no es más que un cambio en el interés y la publicidad sobre las investigaciones científicas (Feyerabend, 1975, p. 358).

Esta concepción de la ciencia produjo un sinnúmero de interpretaciones según las cuales no existía la posibilidad de establecer una epistemología normativa, puesto que cada paradigma establecía sus propias reglas. Sin embargo, Kuhn nos advierte finalmente de que existen ciertos valores propiamente científicos que deben sostenerse si los productos de las nuevas investigaciones pretenden seguir siendo considerados como tales. Sólo un modo de actuar puede ser considerado “científico”. Esto se sostiene en el hecho de que la eliminación de uno o varios de estos valores, así como la suma de algunos otros, produce que los resultados obtenidos pertenezcan a doctrinas diferentes o sean simplemente absurdas. Sin embargo, Kuhn no sostiene que estos valores funcionen a modo de algoritmos exactos de decisión. Los distintos científicos prefieren unos valores a otros, dejándose llevar en ocasiones por una promesa de resultados antes que por la coherencia con las teorías precedentes o viéndose arrastrados por la sencillez de una nueva propuesta antes que por la experimentación novedosa. Asimismo, sobre estos valores interfieren muchos otros adquiridos durante su formación pre-científica que provocan que las decisiones no siempre sean las mismas aun cuando actúen los mismos valores sobre dos o más científicos.

En resumen, lo que pretendo destacar es el hecho de que la filosofía de la ciencia de Kuhn está muy cerca de la concepción que sostuvo Windelband de las ciencias idiográficas, en el sentido de que es en los valores donde se

encuentra la validez de cada uno de los sectores de la cultura (Gómez Romero, 1980, p. 221). Para Kuhn, la existencia de la ciencia y su éxito no es discutido, sino que se asume como una cuestión de hecho. Sin embargo, lo que no puede negar es que existan valores diferentes a los científicos que guían otras doctrinas. Algunas comparten determinados valores con la ciencia pero desechan o incluyen otros, mientras que pueden existir materias que no compartan valor alguno con lo científico pero sí con alguna doctrina que incluya rasgos de cientificidad, lo cual recuerda a esos *parecidos de familia* que encontrábamos en los juegos de lenguaje wittgensteinianos que aparecían y desaparecían aquí y allá. El modo en el que estos valores pueden ser desvelados poco se parecerá a la reducción de todas nuestras manifestaciones lingüísticas a un esquema ideal. Por el contrario, será el contraste entre los valores que delimitan las diferentes materias lo que nos ayudara a ello. De este modo, desaparece el ansia de generalidad que caracterizaba al Círculo de Viena al pretender trasladar los métodos de la ciencia natural a todos los aspectos de la vida humana.

Sin embargo, en mi opinión, nada de lo que he afirmado hasta el momento contradice la posición del Círculo de Viena. No podemos olvidar que su actitud antimetafísica les impedía emprender la tarea de elaborar una fundamentación última para su concepción del mundo y la sociedad. Por eso, aun cuando su proyecto pudiera considerarse legítimo, no podían mostrar causa o razón alguna que lo convirtiera en el único aceptable. La adquisición de lo que podríamos considerar una moral específica se muestra inseparable del aprendizaje de *cualquier* lenguaje, pero lo que no puede esperarse es que ese mismo lenguaje pueda fundamentarse a sí mismo mediante la aplicación de sus propios valores. Representar el mundo de los objetos y creer que la tarea del ser humano consiste en alcanzar una representación total de la realidad, constituye una forma de vida aceptable y que puede alcanzar determinadas metas. Sin

embargo, resulta imposible fundamentar la necesidad de aceptarla como la única posibilidad humana. Como termina aclarando Kuhn, los valores que se asumen dentro de una comunidad científica no son los únicos posibles ni los únicos que intervienen en la formación de la persona. La filosofía, por ejemplo, poseerá sus propias reglas cuya importancia estriba en que persigue finalidades que la ciencia es incapaz de alcanzar. Desde este punto de vista, pretendo haber mostrado que tan relevantes para la formación humana habrían de ser los valores científicos como los filosóficos, pues la desaparición de éstos terminaría tarde o temprano con el agotamiento de aquéllos. Por razones como éstas, diferentes áreas de la cultura como puedan ser la literatura, la filología, la teología, la historia, la filosofía, o las ciencias naturales, se muestran a un mismo nivel en lo que a importancia se refiere: poseen sus propios valores, sus propias finalidades y necesitan recurrir a otras en situaciones de marasmo interior. Por eso he recalcado que el hecho de que las distintas manifestaciones culturales se encuentren en un mismo nivel no es debido a que la ciencia tome sus decisiones de forma arbitraria o no posea criterios epistémicos y racionales concretos. No se trata de asediar y asaltar el territorio científico, sino de establecer sus límites y alcances. Sin embargo, ésta es una tarea que únicamente puede llevarse a cabo tomando en cuenta posibilidades no científicas. En este escrito he resaltado las relaciones entre ciencia y filosofía porque mi interés está centrado sobre ellas dos, pero esto no quiere decir que no pueda tratarse a estas materias desde otras áreas. De hecho, hoy en día es bastante habitual que los temas filosóficos tradicionales sean tratados desde la literatura (Moya, 2002).

Pero esto dejaría sin solución el problema de la inconmensurabilidad, pues si dos comunidades separadas por una revolución poseen formas de vida irreductibles entre sí, ambas podrán acusarse de estar dejándose guiar por valores “no científicos”. Por eso, la respuesta de que existe una esfera de valores y una conducta propiamente científicas en cuyo seno se

producen cambios en la jerarquización de sus valores resulta insuficiente para entender el alcance de la inconmensurabilidad. Si aceptamos la idea de que no existen unos meta-valores que jerarquicen la preeminencia de unos valores sobre otros, ¿desde qué perspectiva podríamos realizar una taxonomía de los valores agrupándolos en la doctrina a la que pertenecen necesariamente? Kuhn no tiene problemas en afirmar que la precisión y el ajuste a la naturaleza son normas que *deben* imperar dentro de la ciencia pero no en la filosofía. Y lo mismo ocurriría con la literatura, puesto que sus finalidades eran distintas a las científicas. Como ejemplo cita a Milton y su *Paraíso perdido*. Pero, en mi opinión, sus conclusiones habrían sido muy distintas si hubiera leído a Zola, percatándose de que el movimiento literario del siglo XIX conocido como “naturalismo” pretendía ajustarse a la realidad de la manera más fiel posible, pues pensaban que en este afán residía la verdadera literatura. Por razones como ésta, encuentro dudosa la posibilidad de que, atendiendo al planteamiento kuhniano de la ciencia, puedan existir conjuntos de valores que definan cada una de las áreas de la cultura de manera perpetua. En este sentido, podríamos asignar a Kuhn el hecho de haber situado a la ciencia al mismo nivel que las demás manifestaciones culturales. Sin embargo, aun cuando su propuesta se pase a la esfera de los valores, en otro sentido no podemos dejar de incluirlo dentro del neopositivismo, pues finalmente establece conjuntos de reglas que *deben* respetarse si pretendemos continuar dentro de una manifestación cultural concreta. Conclusión que acarrea problemas insalvables para su tesis de la inconmensurabilidad y también a la hora de solucionar una crisis científica. En el siguiente capítulo, Feyerabend desarrollará un planteamiento que, a mi modo de ver, se muestra más coherente con este enfoque y que posiblemente haya entendido las implicaciones de *La estructura de las revoluciones científicas* mejor que el propio Kuhn.

VI

PAUL K. FEYERABEND: RECLAMANDO EL TURNO DE PALABRA

1. Introducción

Calificado como uno de los escépticos y relativistas más radicales, la obra de Paul K. Feyerabend ha sido comúnmente comprendida como una aportación que toda epistemología que se precie debería rechazar de plano. Según esta lectura, Feyerabend no haría sino acentuar los elementos irracionales que aparecían en la concepción kuhniana de la ciencia. Aspectos como la aceptación de las teorías mediante la autoridad de ciertas personas, las diferentes visiones del mundo que presentan los integrantes de paradigmas alternativos o la imposibilidad de crear algoritmos precisos de elección entre teorías, son llevados hasta sus máximas consecuencias, convirtiéndose en síntomas de la irracionalidad de esta doctrina. Para Feyerabend, las comunidades científicas se parecerán más a grupos de presión política que a

guardianes del conocimiento y la verdad. Asimismo, la formación científica consistirá en un deterioro del carácter de la persona que es obligada a obedecer las órdenes de un grupo mandatario que pretende establecer una forma de vida como la única posible. Por eso, preservar la libertad y el carácter crítico de las personas sólo es posible revelándose contra estas reglas, haciéndolas conscientes del carácter irracional de la propia ciencia y de quienes la realizan.

Sin embargo, lo que pretendo hacer ver es que esta interpretación confunde las intenciones del autor al destacar únicamente aquellos aspectos en los que Feyerabend no estaba interesado. Es más, mi intención es mostrar que la finalidad que perseguía era la opuesta a la que se le ha adjudicado habitualmente. Para ello, retomaré la necesidad expuesta por Kuhn de añadir una visión histórica al juego científico. Según Feyerabend, únicamente de esta forma podremos tomar conciencia de la complejidad que suponen los procesos de cambio paradigmático. Sólo así podremos hacernos cargo de la multiplicidad de propuestas que surgen a raíz de una crisis científica o en los periodos de creación de una nueva ciencia. Alternativas que tras la configuración del paradigma imperante son eliminadas o valoradas como proyectos fracasados. Sin embargo, si la única razón para que estas visiones fueran abandonadas consiste en la decisión de un grupo de personas concreto, ¿qué nos puede impedir retomarlas de nuevo para utilizarlas como crítica a la postura imperante?

Feyerabend ampliará la noción de Kuhn afirmando que si el científico ha de poder acogerse a un paradigma completamente desarrollado una vez que el suyo propio haya desaparecido, no podemos restringir la crítica a los periodos de crisis científica. Si antes del hundimiento del paradigma no contamos con otro alternativo esto no significará el paso de un paradigma a otro sino el naufragio de la empresa científica al completo. Pero para ello no podemos ceñir las investigaciones a la moral que nos dicte una única matriz

disciplinar. Desde esta lectura, la intención de Feyerabend no es la eliminación de la ciencia ni afirmar su carácter irracional. Más bien es un intento de insistir en la necesidad de mantener algún tipo de relación entre las doctrinas científicas y las humanísticas, pues sólo a través de la incorporación de la historia al estudio de la ciencia podremos llegar a ser conscientes de la naturaleza de esta doctrina. Únicamente así podremos percibir que los criterios del juego científico no son suficientes para su supervivencia ni para comprenderse a sí mismo.

No es que las materias humanísticas fundamenten a las ciencias, se muestren como un ejemplo de lo que la ciencia debe ser o aspiren a formas de vida superior, sino que sin un contacto continuado resulta imposible acometer la tarea de reformar las bases que constituyen sus presupuestos, por lo que cualquier crisis supondría el final de *toda* investigación posible. Sin embargo, si el científico es aquel que trabaja dentro de una tradición específica orientado a la solución de unos problemas concretos, la persona que se dedica a esta recuperación no puede ser considerada “científica” en sentido estricto. En su lugar, debido al rechazo de toda norma que restrinja sus posibilidades de acción y a la existencia de un grupo que lo gobierne, Feyerabend denominará a tal individuo “anarquista epistemológico”. Dicha persona no cree que durante sus estudios e investigaciones deba ceñirse a un único conjunto de normas existentes o a una materia concreta. El anarquista epistemológico tomará elementos de cualquier tradición precedente o incluso inventará propuestas que contradigan la praxis dominante. Asimismo, no encontrará razón alguna por la que no pueda poner a todos estos elementos en competencia o hallar relaciones entre ellos. Por otro lado, una vez eliminada la necesidad de mantener la coherencia con un conjunto de reglas específico ¿podrían hallarse criterios que determinaran la validez de las nuevas propuestas? ¿Existen, como sugería Kuhn, valores propiamente científicos que delimiten qué es una forma de vida racional?

2. La formación científica y la formación humanista

En un primer momento, Feyerabend parece estar de acuerdo con la forma en la que, según Kuhn, se aprenden las reglas del juego científico. A partir de ciertos ejercicios dados se pretende que el alumno adquiera la capacidad de resolver problemas cada vez más complejos. De esta forma, el individuo desarrolla una capacidad valorativa acerca de lo que debe considerarse una buena teoría científica, una correcta taxonomía de los fenómenos que entran en juego, una exacta aplicación del lenguaje aprendido y una respuesta satisfactoria a los enigmas científicos. Sin embargo, la diferencia entre ambos autores es, que mientras Kuhn describe este proceso como algo que únicamente nos cabe asumir, Feyerabend realizará una dura crítica sobre él. Para este último, no podemos esperar que el resultado de esta formación sea la aparición de individuos que emprendan nuevas y audaces investigaciones que contradigan los criterios del paradigma imperante llevándolo hacia su crisis definitiva. Por el contrario, este tipo de educación suprime todo signo de agudeza en el individuo, cualquier rasgo crítico que pueda aparecer en la persona que lo empuje siquiera a preguntarse si es posible contravenir las normas morales de la comunidad. Para el científico “ciencia” es *eso* que él hace y las prácticas de su comunidad son las únicas objetivas, por lo que salirse de ellas implica dejar de hacer “ciencia” o abandonar toda objetividad posible.

Sin embargo, esto será el resultado de que, durante su formación, el individuo no recibe una imagen de lo que realmente es la ciencia, sino una idea simplificada de ella. Al alumno no se le muestran *todas* las propuestas que se realizaron en un momento concreto y compitieron por un *status* científico. No recibe todo el abanico de posibilidades que se abrió en los periodos de crisis científica o al comienzo de una nueva ciencia. Asimismo, no se detiene en destacar las inconsistencias existentes entre aquellas nuevas propuestas y las teorías estudiadas en el momento actual. Una vez que un paradigma ha

resultado triunfante, únicamente se valoran como objetivas aquellas propuestas que dieron lugar a su aparición, por lo que únicamente éstas son las que deben tenerse en cuenta durante el periodo de formación de la persona. De este modo se consigue que la ciencia parezca mostrar un avance lineal y sin exabruptos, alejado de todo prejuicio social y con un desarrollo independiente a la historia de todos los demás acontecimientos.

Tal educación simplifica la 'ciencia' simplificando a sus participantes: en primer lugar se define un principio de investigación. A continuación, el dominio se separa del resto de la historia (la física, por ejemplo, se separa de la metafísica y de la teología) y recibe una 'lógica' propia. Después, [se realiza] un entrenamiento completo en esa lógica condicionada a quienes trabajan en dicho dominio. Con ello se consigue que sus acciones sean más uniformes y al mismo tiempo se congelan grandes partes del *proceso histórico* (Feyerabend, 1992, p. 3).⁴⁸

Debe quedar claro que esta crítica afectaría directamente tanto al positivismo lógico como a Kuhn en tanto que ambos pensaron que existía una estructura formal que subyacía a *todas* las manifestaciones lingüísticas de la ciencia y a la cual podían reducirse. El Círculo de Viena encontró que el modo de discernir entre lo objetivo y lo que no lo era consistía en superponer ese armazón ideal del que nos dotaba la lógica sobre cualquier teoría o hipótesis. Asimismo, Kuhn terminaba por afirmar la existencia de unos valores concretos que podían variar en su jerarquía pero que debían permanecer inamovibles si todavía pretendíamos continuar haciendo ciencia. Por eso, en ambos casos, en lugar de describir las razones que impulsaron a determinadas personas a valorar unas teorías por encima de otras, se establece un ideal que simplifica estas cuestiones a un número mínimo de variables que deben permanecer inamovibles si todavía pretendemos permanecer en los márgenes de la racionalidad. En este sentido, Kuhn es tan positivista como pudiera serlo Carnap.

⁴⁸ En adelante TCM.

Por otro lado, para entender las palabras de Feyerabend deberían sobreescribirse como un palimpsesto sobre la visión kuhniana de los paradigmas que se preceden unos a otros. Como describía en el capítulo precedente, estos paradigmas mostraban al alumno realizaciones científicas que consistían, habitualmente, en experimentos cruciales que daban un ejemplo del modo en el que debía resolverse un problema científico al tiempo que destacaban los errores de un método anterior. Sin embargo, llegábamos a la conclusión de que estos experimentos eran valorados únicamente desde el punto de vista del paradigma imperante, por lo que la imagen que se otorgaba de ellos era la de una nueva pieza que encajaba perfectamente en el puzzle que hasta el momento nadie había sido capaz de montar. Asimismo, las condiciones históricas en las que esta propuesta surgió y todas las demás aspirantes que compitieron en dar respuesta al problema que soluciona, son completamente olvidadas. Es así cómo se consigue que la ciencia muestre un desarrollo lineal y sin cortes, pudiendo ser enseñada a los futuros científicos.

Feyerabend radicaliza las consecuencias de este sistema de formación, pues bajo su punto de vista demuestra que la ciencia no es el ejemplo de materia que avanza derribando sus prejuicios e ilusiones, sino que se trata de una de las actividades más dogmáticas que existen, incluyendo en su adoctrinamiento un carácter absolutamente conductista.⁴⁹ Es decir, se pretende que ante determinados estímulos sensoriales, ya sean sonoros o visuales, las

⁴⁹ Quine, en *Palabro y objeto*, defendió que este tipo de educación era el que se conseguía mediante el adiestramiento de la persona en *cualquier* lenguaje. Para él, aprendíamos a reaccionar de determinada manera ante estímulos concretos, por lo que ciertas palabras eran la señal para que actuáramos de cierta manera. Sin embargo, Quine no realiza una valoración crítica de este modo de aprendizaje, sino que únicamente admite que es así cómo *de hecho* aprendemos el lenguaje. Por mi parte, opino que tanto Feyerabend como Quine simplifican en exceso la cuestión y piensan que únicamente pueden conseguirse reacciones estandarizadas ante situaciones concretas mediante un esquema causa-efecto. Esto lo que origina es que están admitiendo como válido el modo en el que la ciencia natural realiza sus estudios acerca del comportamiento humano aun cuando (por lo menos en el caso de Feyerabend) tratan de realizar una crítica sobre ella. La contradicción es evidente.

personas actúen automáticamente de la manera más estandarizada posible y guardando una estricta coherencia con los miembros de su comunidad. Es decir, lo que se pretende es establecer un conjunto de normas o hábitos (*mores*) hacia los cuales no puedan dirigirse las críticas bajo amenaza de ser expulsado de la comunidad.

La noción de realidad oculta tras esta explicación trasciende, una vez más, cualquier conjunto de datos existente [...] Contiene un componente normativo: el *comportamiento* debe centrarse alrededor de lo que es *real* y debe evitar ser influenciado por *ilusiones* (Feyerabend, 2003, p. 70 [énfasis añadido]).

Con esta intención se impone un lenguaje que únicamente exprese pensamientos y acciones que no puedan desviarse de lo aceptado. No debemos olvidar que, como decíamos al hablar de Kuhn, para dar por válida una proposición, la comunidad únicamente acepta aquellas justificaciones que se basen en determinados aspectos de la realidad y se expresan en un lenguaje específico. Del mismo modo, resultaba imposible distinguir entre la justificación que la persona daba a la comunidad de que ante ella se encontraba un determinado objeto y la posibilidad de que este objeto se encontrara *de hecho* frente a él. Los demás modos de hablar eran producto de las ilusiones o fantasías del sujeto que nada tenían que ver con la objetividad. Por tanto, este modelo educativo no fomenta el propio avance científico ni lo hace compatible con una formación integral de la persona, sino que pretende darlo por concluido asumiendo que cuando alcance un dominio suficiente de estas prácticas justificativas habrá logrado deshacerse de todas las cuestiones subjetivas que podrían hacerla caer en dogmatismos irracionales. Sin embargo, Feyerabend opina que ésta no es una situación deseable, pues promover este tipo de actuaciones “tendería a inhibir el avance del conocimiento” sirviendo

únicamente “para aumentar las tendencias antihumanitarias [de] la ciencia” (Feyerabend, 1970, p. 197). A la persona se le muestra un único camino para ser aceptada por su comunidad, impidiendo la posibilidad de que plantee metas y finalidades para sus acciones más allá de las establecidas. Ya habíamos visto cómo, bajo la visión del positivismo lógico, el hecho de convertir la obtención de conocimiento en un fin en sí mismo eliminaba cualquier intención de poner el conocimiento científico al servicio de la humanidad. El individuo se encontraba sin metas más allá del descubrimiento de la verdad como correspondencia, por lo que cualquier acto que supusiera un avance hacia esta finalidad quedaba inmediatamente legitimado e incluso se mostraba como algo necesario de ser llevado a cabo. Carente de alternativas a las que acudir y que le mostraran otras posibles vías de acción, el individuo se encuentra ante una situación en la que “su imaginación queda restringida, e incluso su lenguaje deja de ser el suyo propio” (TCM, p. 4). Toda conducta diferente a la científica, toda otra forma de vida posible, ha de ser eliminada debido a su carácter irracional.

Estas últimas palabras no deben entenderse como si Feyerabend defendiera que el individuo posee un lenguaje desarrollado por sí mismo que la ciencia elimina. Las elucidaciones wittgensteinianas acerca del carácter social del lenguaje deberían habernos apartado de esta idea. Sin embargo, podemos tener en mente las palabras de Kuhn que nos advierten de que la formación científica no es la primera que una persona recibe, sino que siempre se deposita sobre un fondo pre-científico que ha ido conformando en el sujeto valoraciones y pensamientos precedentes que influyen sobre sus acciones pero no las determinan. Feyerabend posiblemente se refiera a este *nido*⁵⁰ de creencias sobre

⁵⁰ Fue el profesor Óscar L. González Castán quien, durante la celebración del “Encuentro Internacional Normatividad y Praxis: El Interés del Conocimiento”, celebrado en la Universidad Complutense de Madrid los dos primeros días de diciembre del año 2009, llamó la atención sobre este concepto utilizado por Wittgenstein. Esta metáfora posee unas implicaciones más sustanciosas de lo que en un primer momento pudiera parecer. En primer lugar, porque, aun cuando un nido (*Nest*) posea una estructura sólida, no se parece en nada a lo que habitualmente se tiene en mente

el que se depositará la formación científica, pero radicaliza la visión kuhniana al establecer que la finalidad de estas prácticas “objetivas” no es la de encontrar su hueco entre las demás, sino la de prevalecer sobre todas y eliminar el resto. Efectivamente, según la visión neopositivista, el único lenguaje con sentido era el lenguaje científico.

Por contra, podría defenderse que la propuesta de Feyerabend, además de escéptica, irracionalista y relativista, adolece de cierta dosis de manía persecutoria al ver actitudes anticientíficas donde no las hay, pues no es cierto que en el panorama filosófico actual exista “cruzada alguna contra las disciplinas no científicas: el filósofo de la ciencia tan solo advierte al usuario de la diferencia” (Bordes, 1999, p. 149), únicamente persigue dotar al individuo de herramientas de razonamiento suficientes como para que la posible libertad de elección y pensamiento no se convierta en la impunidad de otro para manipular a su auditorio. Sin embargo, opino que ésta es una afirmación demasiado benévola con la concepción neopositivista anteriormente planteada. En primer lugar porque su proyecto sí era una “cruzada” contra las doctrinas no científicas en tanto que buscaba desterrar de todo el sistema educativo aquello que no se ciñese a los criterios de científicidad elaborados por ellos mismos, realizando una campaña de evangelización científica que debía afectar a *todas* las doctrinas. Y en segundo lugar, porque pensaban que la mejor opción para las personas y las sociedades era adoptar la forma de vida científica, porque el neopositivismo

cuando hablamos de una red (*Net*) en la cual nuestros conceptos se relacionan. Lo común es que al pensar en una red tratemos este concepto como si hiciera referencia a una estructura más o menos geométrica donde existen ciertos puntos clave que, de eliminarlos, toda la estructura se vendría abajo o, al menos, se debilitaría. Sin embargo, en un nido es posible que no exista tal pieza o que únicamente sea el conjunto de ellas lo que hace que no se debilite. En mi opinión, que Wittgenstein se inclinaba en favor del uso de la metáfora del nido para representar nuestras creencias, se encuentra justificado por otras ideas similares que mantuvo como fue la de que el conjunto de nuestras certezas se parecen a una soga en la que ninguna de sus hebras la recorre por entero, sino que toma su fuerza de la unión de todas ellas.

no buscaba que las personas aprendieran a diferenciar entre ciencia y pseudociencia, sino que únicamente pudieran pensar y actuar científicamente. Por eso Feyerabend insiste en que este modelo coarta la libertad de los individuos y va en contra de cualquier tipo de desarrollo humano. Asimismo, opino que debería admitirse que si la postura radicalmente cientista del positivismo lógico ha ido atenuándose paulatinamente en el seno de la filosofía analítica de la ciencia, posiblemente haya sido gracias a pensadores críticos que no dejaron de mostrar las limitaciones de los presupuestos neopositivistas antes que a cualquiera de sus seguidores. Si realmente en este momento no existiera una cruzada contra las doctrinas no científicas (aspecto discutible) se debería antes a pensadores contrarios al positivismo lógico que a cualquiera de sus integrantes.

En definitiva, Feyerabend califica como problema algo a lo que la tradición no había dado importancia e incluso había considerado como necesario: la preeminencia de la formación científica sobre cualquier otro tipo de doctrina.⁵¹ Defiende la necesidad de destacar la incompatibilidad existente entre este tipo de formación y la libertad e individualidad humanas en tanto que acota el modo de vida legítimo que las personas pueden llevar. Asimismo, destaca el carácter normativo oculto que contiene este modelo formativo y la contradicción interna que supone para la propia ciencia el adoctrinamiento conductista que parecer aportar y su necesidad de avance constante. Si un cambio de paradigma supone variar los criterios de objetividad que rigen la investigación, pero todo lo que no obedezca a estos criterios no se considera científico, ¿cómo evitar la disolución final de la ciencia ante una crisis?

⁵¹ El propio Neurath, considerado como uno de los miembros más aperturistas del Círculo de Viena, partidario de la necesidad de incluir en el estudio del conocimiento científico los factores sociales y económicos que pudieron influir en su formación, defiende una visión según la cual toda formación debe ir encaminada hacia la obtención de un lenguaje científico. Desde este punto de vista, únicamente existiría un juego de lenguaje que iría ampliando sus fronteras a medida que la persona fuera desarrollando sus capacidades.

Feyerabend considerará que ésta es una cuestión irresoluble si continuamos manteniendo la forma en la que convencionalmente se ha pensado que desarrollábamos la imagen del mundo que delimitaba nuestras posibilidades de conocimiento. Los primeros pasos del positivismo lógico se tradujeron en la publicación de un manifiesto donde establecían que la imagen científica del mundo era la única deseable. Asimismo, Kuhn admitía que los paradigmas se construían a partir de una serie de compromisos que le decían al aprendiz cómo era el mundo y su ciencia (RC, p. 78). En ambos casos, sólo cuando ya se había definido a qué imagen del mundo podíamos apelar para justificar nuestras afirmaciones, se decidía el tipo de acciones que podían llevarse a cabo, la forma de vida posible. Por eso, aun cuando habría que adjudicar a Kuhn el mérito de habernos mostrado que no existe un único modo de vida científico, Feyerabend opinará que mientras nuestros actos se legitimen a través del modelo de mundo que el paradigma imperante establezca, una crisis científica siempre será insalvable, pues todo lo que hagamos para escapar a ella será inmediatamente condenado como el resultado de habernos dejado seducir por cuestiones únicamente subjetivas. Pero ya veíamos que tras una revolución científica la barrera entre la ciencia (lo real) y la metafísica (lo ilusorio) parecía desplazarse, por lo que no podíamos confiar en que la imagen del mundo establecida estuviera basada en algo más allá de las prácticas justificativas de la comunidad.

Sin embargo, si nos fijamos en cómo Kuhn describía el modo en el que los científicos eran introducidos en los paradigmas antes que atender a lo que él mismo decía acerca de la ciencia, nos damos cuenta de que no existía referencia directa a normas ni a aquellos compromisos que mencionábamos, sino que directamente se les enseñaba a comportarse de una manera determinada a través de la práctica y el desarrollo de ejercicios concretos. No es cierto que el científico se considere como tal una vez haya

aceptado libremente estos compromisos porque durante su formación ni siquiera hará falta mencionarlos. No se *elige* ser científico. Por el contrario, se trata de reglas cuya asunción se encuentra implícita en el modo de actuar tanto de quienes enseñan como de quienes aprenden. Por eso, la manera de introducir nuevos paradigmas en la ciencia no puede consistir en el estudio de los hechos ni en su naturaleza intrínseca, sino en el estudio de las *normas* que le son transmitidas al individuo durante su proceso educativo. De ahí que Feyerabend opine que, si deseamos que la ciencia salga adelante tras una crisis, debemos invertir su proceso deliberativo, olvidarnos de la idea de comenzar fijando una imagen del mundo para derivar de ella nuestras normas de comportamiento y comenzar los razonamientos a partir de las reglas que, de hecho, configuran o han configurado nuestras formas de vida. Recuperar de la historia momentos en los que otras prácticas justificativas fueron aceptadas como paradigma de objetividad y comprobar el modo de vida que imperaba en ellos. Eso nos hará tomar conciencia de que la imagen del mundo actual no se encuentra justificada más allá de las normas que la comunidad dominante establece, introduciendo así la duda sobre la necesidad de respetarlas. No se trata de erradicar el paradigma establecido ni de mostrar su falsedad, sino de hacernos conscientes de que únicamente las normas de conducta establecidas entre sus integrantes es lo que nos justifica para aferrarnos a él. Sin embargo, debe entenderse que “la inversión [de la argumentación] no está motivada por un desprecio por la ciencia, sino por el deseo de sujetar este producto de agentes relativamente libres al juicio de otros agentes libres, en lugar de ser asustados por una visión petrificada de la ciencia” (Feyerabend, 2003, p. 74).⁵²

⁴ Spinoza, en su *Tratado teológico-político*, realiza una reflexión en torno a las Sagradas Escrituras que muestra un cierto paralelismo con esta idea de Feyerabend. Como puede comprobarse, la única pretensión de este último es que la ciencia no se convierta en algo que simplemente es aceptado a modo de fe ciega. Es decir, lo que en un momento concreto es considerado como científico no

Por esto mismo, la propuesta de Feyerabend no debe entenderse como un intento de destruir la ciencia o eliminarla de nuestras vidas, sino de hacernos conscientes de que los resultados del paradigma imperante han de ser entendidos únicamente como una parte de la carga educativa que puede recibir la persona. Sólo así podremos comprobar que el modo de vida científico no es el único que ha sido considerado como el ejemplo de racionalidad con el cual todas las demás manifestaciones lingüísticas deberían mostrarse coherentes. De este modo, lo que entra a formar parte de la educación de la persona no queda restringido por las reglas del paradigma imperante, impidiendo así que la imagen del mundo que delimitan sus normas sea la única que pueda ser aceptada. Sin embargo, lo que esto provoca es que la formación de la persona no puede tener como objetivo exclusivamente la transmisión de aquello que se justifica mediante las prácticas del paradigma imperante. O lo que es lo mismo, no puede atender únicamente a lo que una comunidad determinada considera “objetivo”. Sólo de esta forma puede

puede ostentar razón alguna por la cual no se pueda ejercer sobre ella ningún tipo de crítica. La posibilidad de que existan revoluciones científicas donde los presupuestos en los que se asentaba la ciencia son sustituidos por otros demuestra este hecho. Sin embargo, para que esto sea posible es necesario poder contar con un lenguaje distinto al científico y con unos criterios alternativos éste. Por otro lado, el filósofo sefardí aborrecía las disputas acaecidas en torno a la cuestión de si la fe debía prevalecer sobre la razón o debía ser al contrario. Con respecto a ello, no pensará que la Biblia posea un carácter únicamente alegórico que deba interpretarse con acuerdo a unos parámetros racionales ajenos a ella. Las Escrituras han de entenderse literalmente, puesto que lo que tratan de afirmar es lo que explícitamente aparece en sus palabras. Sin embargo, esto no es óbice para que puedan ser criticadas mediante la razón. “Hay que interpretar la Escritura por la Escritura, cuando sólo intentamos determinar el sentido de las oraciones y la mente de los profetas; pero, una vez que hemos descubierto su verdadero sentido, es necesario servirse del juicio y la razón para darle nuestro asentimiento [...] ¿o es que la religión y la fe no se pueden defender, sin que los hombres se propongan ignorarlo todo y den de lado la razón? Si realmente lo creen así, más que confiar en la escritura, la temen” (Spinoza, B. *Tratado teológico-político*. Altaya. Barcelona. 1997, p. 321). Al igual que Spinoza, Feyerabend no considera que para comprender la ciencia debamos recurrir a criterios externos a ella, sin embargo, no encuentra razón alguna para que no pueda ser sometida a crítica. El problema es que, al seguir la equiparación wittgensteiniana entre pensamiento y lenguaje, someter a crítica el discurso científico requiere necesariamente hacerlo desde un lenguaje alternativo. Por eso Feyerabend se queja de la necesidad de volver a hacer compatible la formación científica y la humanística, entendiendo esta formación como la posibilidad de adquirir otros lenguajes que hagan posible una formación completa de la persona.

recuperarse una perspectiva desde la cual la investigación no ponga al género humano al servicio de una finalidad específica.

El pluralismo teórico y las concepciones metafísicas no son tan sólo importantes en metodología, sino que además forman parte esencial de una perspectiva humanista. [...] Semejante educación [...] se ha considerado [...] como un ejercicio inútil para conseguir soñar despierto. [...] Los argumentos que defienden la proliferación muestran que no es necesario que ocurra esto. Es posible conservar lo que podríamos llamar la libertad de la creación artística y aprovecharse al máximo de ella, no sólo como una válvula de escape sino como un medio necesario para descubrir, y tal vez para cambiar, los rasgos del mundo en que vivimos (TCM, p. 37).

Defensores del cientismo, como pudieran ser los integrantes del Círculo de Viena, asegurarían que esta educación no prepara a la persona para vivir en el mundo *real* porque lo sume en simples y falsas apariencias que únicamente pueden conseguir llevarle por el camino de la irracionalidad. Sin embargo, pretendo haber dejado claro que la motivación de Feyerabend no es negar la validez de la ciencia, sino dotarla de las herramientas necesarias para sacarla del marasmo al que inevitablemente parece verse conducida por el establecimiento inamovible de sus propios criterios. Finalidad que se nos muestra tan necesaria como la investigación normal desde el mismo momento en que aceptamos la posibilidad de crisis científicas. Desde esta postura, no podemos considerar que la forma de actuar propuesta por Feyerabend pueda considerarse irracional.

Sin embargo, para que esta tarea pueda ser llevada a cabo resulta imprescindible que la formación de las personas no se restrinja exclusivamente a unas prácticas concretas. Deben tenerse en cuenta otras posibilidades que no llegaron a convertirse en un paradigma de objetividad o que dejaron de serlo en algún momento. No sólo puede enseñarse lo que las

costumbres de una comunidad consideran coherente con su forma de vida. Otros valores y normas deben ser introducidos en la formación del individuo para que éste pueda aceptar la posibilidad de que prácticas alternativas a las existentes adquieran en algún momento carácter “objetivo”. Esta recuperación de teorías precedentes ya podíamos encontrarla en la segunda formulación de “incommensurabilidad” realizada por Kuhn, pero aparecía como algo reservado a los momentos de crisis científica en los que dos o más paradigmas se enfrentaban en torno a un mismo campo de estudio. Feyerabend considerará que ésta es una situación imposible si no existen paradigmas desarrollados antes de la aparición de una crisis y si no se ha enseñado estos paradigmas alternativos a los alumnos desde el primer momento de su formación.

En los siguientes apartados expondré las consecuencias que se derivan de esta necesidad. Por el momento, únicamente diré que Feyerabend considera más relevante dar la opción a los futuros miembros de una comunidad de elegir entre posibles alternativas que adoctrinarlos en un único modelo de racionalidad posible. Sólo de este modo puede otorgarse al individuo las herramientas necesarias para comunicarse con otras comunidades posibles o pensar en formas de vida alternativas a la actual. Esta educación no sitúa al individuo al servicio de un único ideal obligándolo a adoptar una forma de vida concreta, sino que le permite optar por otras posibilidades o cambiar sus orientaciones en algún momento de su vida. Feyerabend llama a esto tomar una “perspectiva humanista” en cuanto a la formación de las personas se refiere, pues los contenidos educativos son puestos al servicio de las necesidades humanas en lugar de lo contrario.

3. Anarquismo epistemológico: “*¡todo vale!*”

Como veíamos en el apartado referente a Kuhn, los momentos de ciencia normal se caracterizaban por el abandono de la tradición crítica. De este modo, el científico podía centrar su atención sobre ciertos problemas concretos, delimitando sus contornos cada vez más y ajustando paulatinamente sus soluciones y aplicaciones específicas. El resultado debía ser, inevitablemente, el camino hacia una crisis científica que abocase en la crítica de los presupuestos que hasta el momento regían la investigación. Sin embargo, Feyerabend no se encuentra de acuerdo con esta imagen. Según él, esta forma de actuar no puede conducir a una crisis científica que se resuelva con la creación de un nuevo paradigma. No es posible que sea así debido a la contradicción que esto mismo supone. En primer lugar porque una crisis científica implica el rechazo de unos principios que eran los que propiamente delimitaban la ciencia, por lo que optar por otros criterios inevitablemente significa acogerse a criterios no científicos. En segundo lugar, Kuhn afirmaba que siempre que se abandonaba un paradigma se hacía en pos de otro, pues de lo contrario no se rechazaría una visión concreta de la ciencia sino la ciencia misma. Sin embargo, admitir esta idea requiere aceptar la existencia de un paradigma alternativo al cual el científico pudiera acogerse incluso antes de ver hundido definitivamente el propio. Esto sería imposible desde una visión estrictamente kuhniana en tanto en cuanto la ciencia consta de un solo paradigma durante los periodos de ciencia normal, quedando completamente cerrada la puerta a la posibilidad de existencia de otro paradigma al que poder acogerse. Por tanto, o admitimos la posibilidad de paradigmas paralelos que se encuentren ya desarrollados en los momentos de crisis científica o cualquier crisis supone el agotamiento inmediato de la ciencia en su conjunto al no contar con otras alternativas posibles a las que aferrarse.

Anticipando esta idea, Feyerabend propone no esperar a los momentos de crisis para someter a crítica los presupuestos que rigen la investigación (TCM, p. 14). Necesitamos de alternativas posibles aun cuando el paradigma vigente no haya entrado en crisis porque de lo contrario una falla en el sistema significará el fin de la ciencia en su totalidad. Sin embargo, el modo en el que esta crítica ha de ser realizada no puede encontrarse delimitado por las normas que rigen el juego científico del momento, pues respetar estas reglas supondría aplicar los criterios de corrección del paradigma en crisis, los cuales descalificarán automáticamente cualquier propuestas que parta de bases diferentes a las suyas. No podemos pensar que una vez establecida una imagen del mundo esta misma imagen pueda aportarnos nuevas reglas que muestren modos alternativos de acercarnos a la realidad. Por eso la propuesta de este pensador austriaco era invertir el camino: comenzar la reflexión a partir de las reglas que rigen nuestras formas de vida para concluir qué imagen del mundo resulta a partir de ellas (Feyerabend, 2003, p. 73). Al igual que las revoluciones científicas eran similares a una inversión de los valores que regían la investigación que se traducían en un cambio en la conducta de las personas, Feyerabend propone la inversión de nuestro modo de pensar en la ciencia y el conocimiento en general transformando el modo en el que habitualmente actuamos. Por este motivo, las aportaciones de Feyerabend se parecerán más a cuestiones morales que ontológicas.

Si pretendemos que el juego científico no desaparezca definitivamente hemos de evitar que la educación de las personas quede restringida a lo que las normas de una comunidad determinada establezcan. Es decir, el criterio de coherencia con la forma de vida actual resulta irrelevante a la hora de seleccionar estos contenidos. Y no sólo esto, sino que durante la propia investigación han de ser admitidas otras posibilidades que nada tengan que ver con los cánones de objetividad pautados. El científico preocupado por el

avance de su materia no puede centrar exclusivamente su atención sobre aquellos problemas y soluciones que el paradigma imperante prescribe. Ha de ser capaz de manejar otras posibilidades, conocer las aplicaciones de otros lenguajes y las respuestas alternativas. Pero si no existen criterios con los cuales el científico deba mantener la coherencia a la hora de recopilar estas posibilidades, no importa el lugar desde el cual sean recogidas. Por eso, podemos hacer uso tanto de teorías abandonadas tiempo atrás como de la imaginación.⁵³ Lo importante es recuperar o inventar hipótesis y mundos enteros cuyas leyes contravengan las que el paradigma imperante establece (TCM, p. 14). Desde este punto de vista, decir que la propuesta de Feyerabend consiste en admitir el mismo valor de verdad para todas las teorías posibles supone seguir pensando al modo en el que lo hicieron los neopositivistas, atendiendo únicamente a las implicaciones que sus palabras tienen para nuestra imagen del mundo. Sin embargo, la intención de Feyerabend no es *demostrar* el mismo valor de verdad para todas las teorías posibles. Asimismo, tampoco pretende generar una nueva imagen del mundo que refleje lo que las cosas realmente son. Su intención consistirá en *persuadirnos* de la necesidad de incluir dentro de las comunidades investigadoras modos de comportamiento que contradigan las reglas establecidas. Hacer proliferar propuestas alternativas a la existente habrá de entenderse como una apuesta moral antes que ontológica. Y

⁵³ Un magnífico ejemplo de esto lo podemos encontrar en la novela de Stanislaw Lem titulada *Solaris*. Esta obra narra el hallazgo futuro por parte de la humanidad de un planeta cubierto por una especie de océano cuyos movimientos no muestran la regularidad requerida para la aplicación de las leyes físicas terrestres. Asimismo, ciertas alteraciones en su superficie y regularidades hacen pensar en la posibilidad de una armonía en su conjunto a la que subyace algún tipo de voluntad. El descubrimiento revoluciona las comunidades investigadoras haciendo surgir explicaciones animistas, filosóficas, teológicas, y muchas otras que añaden elementos metafísicos a la cuestión. El resultado es una proliferación de concepciones en torno a un mismo fenómeno que termina con el no entendimiento de cada una de las comunidades implicadas al crear cada una sus propias terminologías. Como consecuencia aparece una pérdida paulatina de interés en el problema aun cuando nunca llegara a resolverse.

es bajo este estandarte donde situar el que ha sido sin duda el *slogan* más conocido de Feyerabend:

A quienes consideren el rico material que proporciona la historia, y no intenten empobrecerlo para dar satisfacción a sus más bajos instintos y a su deseo de seguridad intelectual con el pretexto de ‘claridad’, ‘precisión’, ‘objetividad’, ‘verdad’, a esas personas les parecerá que sólo hay un principio que puede defenderse bajo *cualquier* circunstancia y en *todas* las etapas del desarrollo humano. Me refiero al principio *todo sirve* (TCM, p. 12).

No necesitamos esperar a una crisis ni contar con razones suficientes para someter a crítica una propuesta hasta el momento aceptada. De hecho, en multitud de ocasiones, recurrir a la argumentación⁵⁴ acerca de la pertinencia de la crítica se convierte en un obstáculo para el progreso pues, como vimos con Kuhn, hacer uso de “argumentos” y “pruebas” específicas ya supone tomar partido por una de una de las posibles propuestas. De ahí que el paradigma imperante siempre considere las aportaciones de otras comunidades como ejemplos de subjetividad o manifestaciones irracionales.

Al contrario de los que suponían los neopositivistas, Feyerabend opina que las teorías no adquieren importancia y significado a medida que vayan apareciendo pruebas a su favor o a causa de su contenido semántico (esto ya

⁵⁴ Justus Noll describe una anécdota acerca de cómo Wittgenstein solía perseguir a Russell después de las clases para darle a conocer algunas de las observaciones que se le habían ocurrido al respecto. Russell, cansado de su acosador parloteo, le aconseja que no se dedique únicamente a realizar afirmaciones inconexas, sino que se preocupe por presentar *argumentos* que demuestren la verdad de lo que dice. A esta sugerencia, Wittgenstein responde que “los argumentos no hacen sino perjudicar la belleza de una idea [...] me da la sensación de estar tocando una flor con las manos sucias” (Noll, 2001, p. 65). Es cierto que Russell apreciará el valor estético de las ideas, sin embargo, nunca considerará que el tema de la verdad pueda ser abordado de una manera aforística. Por otro lado, podría decirse que Wittgenstein se encontraba confuso entre dos modos de entender el lenguaje. El primero de ellos se correspondería con un sistema de *representación* de la realidad, en el cual estaría trabajando arduamente durante largo tiempo. Sin embargo, el segundo consistiría más bien en unos criterios que permitiesen describir cómo el lenguaje podía ser *comprendido*. Debido a ello, posiblemente su asombro se dirigiese hacia estas frases inconexas que repentinamente aparecían cargadas de sentido.

lo había dicho Kuhn), sino que lo hacen por el hecho de que sean usadas en repetidas ocasiones por un grupo de personas influyentes (TCM, p. 8). O lo que es lo mismo, debido a las costumbres (*mores*) configuradas por la forma de vida del grupo. Cambiar esta forma de vida supondría el único modo de poder modificar el rumbo de las investigaciones ante la aparición de una crisis científica. Esto significa que no han de buscarse en las reglas del paradigma existente las razones que nos justifican para realizar una crítica hacia sus presupuestos pues nunca las encontraremos. Por el contrario, el simple hecho de que otras formas de vida existan, hayan existido o puedan existir, y la posibilidad de construir argumentos e imágenes del mundo a partir de ellas, *es* la razón por la cual estas críticas han de ser tenidas en cuenta. “Puede ocurrir que el conocimiento de hoy pase a constituir los cuentos de hadas del mañana y que el mito más ridículo se convierta eventualmente en la pieza más sólida de la ciencia” (TCM, p. 36). Por otro lado, mientras Kuhn señalaba a los profesores y los libros de texto científicos como los únicos legitimados para ejercer influencia sobre el alumno, al no existir un criterio que nos justifique para mantenernos dentro de estos límites más allá que los del propio grupo científico del momento, Feyerabend ampliará la posibilidad de defender modos de vida alternativos a *todo* grupo de personas socialmente influyentes.

En estas ideas pueden reconocerse tanto influencias de origen wittgensteiniano como kuhniano, pero sobre todo recuerdan las palabras de Stevenson que rápidamente fueron censuradas por él mismo al autoimponerse los criterios del paradigma al que pertenecía. Respecto de las primeras, las encontramos en el hecho de que Feyerabend piense que, en numerosas ocasiones, la argumentación acerca de su pertinencia no resulta sino un obstáculo para la aparición de críticas sobre la teoría imperante. A mi entender, esta idea encuentra sus raíces en la concepción que sostuvo Wittgenstein de la comprensión lingüística, según la cual este aprendizaje se parecía más a un

adiestramiento que a una explicación. Aprender un nuevo lenguaje únicamente podía hacerse mediante la observación, repetición y aplicación, de ejemplos concretos, pero nunca mediante una explicación del significado de los conceptos. Por tanto, antes de poder analizar la pertinencia de una teoría que contradiga la aceptada, debemos realizar sobre ella un ejercicio de comprensión. Es decir, Feyerabend nos invita a no poner en duda la pertinencia de las nuevas propuestas hasta comprobar la efectividad de sus críticas sobre aquellos puntos de vista comúnmente aceptados. Además, si el científico únicamente cuenta con las reglas lingüísticas pertenecientes al paradigma en el que se encuentra, todo aquello que proponga supondrá claramente un ejercicio de coherencia con ellas, pues no estará haciendo más que lo que pauta la moral del grupo. Cualquier argumentación en favor de la pertinencia de una crítica respecto a las reglas imperantes resulta imposible de realizar utilizando esas mismas reglas. Por eso, la *pertinencia* y el *valor* de una crítica se muestran únicamente en el mismo hecho de que esta crítica exista. Es decir, sólo aceptando la posibilidad de que en el seno de una comunidad concreta existan personas que no se rigen por sus mismas normas de conducta puede llegar a variarse la orientación de las investigaciones en algún momento. Aspecto que se considera crucial si las crisis científicas son posibles.

Por otro lado, Feyerabend defiende que la aceptación de las teorías depende más de su uso constante por un grupo de personas influyente que de las pruebas que muestren a su favor. Esto no parece tan descabellado si recordamos que, según Kuhn, los alumnos deben asumir las teorías que se les enseñan porque son mostradas por sus maestros y sus libros de texto. Al fin y al cabo, en el caso que presenta Kuhn, el maestro únicamente puede ser alguien que goce de un prestigio dentro de su entorno. De esta forma, el punto en común de ambos autores es que están llamando a la necesidad de someterse en

un momento dado a un principio de autoridad.⁵⁵ Sin embargo, mientras Kuhn restringía las posibilidades a un ambiente y cargos puramente académicos, Feyerabend radicaliza esta postura prestando atención al poder persuasivo con el que cuenta la persona debido a su *status* en cualquier ambiente social. Esto puede interpretarse como si no existieran criterios de decisión acerca de quiénes hacen un uso racional del lenguaje o de quiénes simplemente tratan de engañarnos con aviesas intenciones. Por mi parte, diré que antes de poner en duda la pertinencia de una propuesta debemos comprender la postura que defiende, lo cual implica la necesidad de formarnos en ella y conocer sus posibles aplicaciones. Sin embargo, esto no quiere decir que una vez comprendida una idea *debamos* aceptar su valor de verdad. Asimismo, el hecho de que alguien goce de cierto prestigio dentro de un área (tanto académica como social) supone aceptar que posiblemente dicho reconocimiento es debido a una trayectoria determinada y a unos éxitos y logros pasados. Es cierto que las teorías pueden ser aceptadas porque son enseñadas por un grupo determinado de personas, pero lo que se muestra de estas teorías son determinadas realizaciones que aportaron una manera de solventar problemas irresolubles hasta el momento. Por tanto, estas personas deberían gozar de un prestigio determinado no por dar puñetazos sobre la mesa más fuerte que nadie, sino debido a una trayectoria exitosa en el tiempo que les otorga la posibilidad de ser

⁵⁵ Gadamer, en el segundo volumen de *Verdad y método*, llama la atención sobre el concepto de “autoridad” destacando que “no es la superioridad de un poder que reclama obediencia ciega y prohíbe pensar. La verdadera esencia de la autoridad reside en no poder ser irracional, en ser un imperativo de la razón, en presuponer en el otro un conocimiento superior que rebasa el juicio propio. Obedecer a la autoridad significa entender que el otro —también la voz que resuena desde la tradición y la autoridad— puede percibir algo mejor que uno mismo” (Gadamer, H. G. *Verdad y método*. Vol.II. Sígueme. Salamanca. 2008, pp.45-46). Así entendida, la autoridad es estrictamente necesaria para el aprendizaje de cualquier técnica o lenguaje. Wittgenstein nos lo mostraba en el aprendizaje de las reglas lingüísticas, adjudicando el criterio de corrección a la persona que enseñaba las reglas o a la comunidad que reconocía al individuo como ser racional. Asimismo, Kuhn mostraba el hecho de que los alumnos de ciencias aceptaban la validez de las teorías porque eran enseñadas por sus maestros o aparecían en sus libros de texto. Tanto en un caso como en otro, no se trataba de una obediencia ciega sino del reconocimiento de la superioridad intelectual de sus maestros, aceptando que sus indicaciones llevarán al alumno hacia un perfeccionamiento de su capacidad de juicio.

tenidas en cuenta como autoridad en determinados temas. Tras estas matizaciones, las palabras de Feyerabend no se muestran tan agresivas como pudieran parecer.

De todos modos, lo que parece mostrarse relevante para la interpretación que en este trabajo trato de realizar son los siguientes puntos. En primer lugar, la necesidad que ya veíamos en Kuhn de recurrir a la historia con el fin de conocer el proceso creativo de una teoría y no simplificar sus elementos. Por otro lado, esto debería bastar para convencernos de que en numerosas ocasiones las teorías fueron aceptadas por el hecho de ser sostenidas por personas socialmente influyentes. En tercer lugar, al no existir un conjunto de meta-valores que abarque la totalidad del lenguaje, ningún juego lingüístico puede ser valorado por encima de otro o usar sus propios valores para calibrar la pertinencia de los demás. Más allá de las prácticas justificativas aceptadas dentro de una comunidad determinada no existe justificación alguna. Por esto mismo, *todo vale*. Cualquier juego de lenguaje posee un valor intrínseco, una escala propia de valores, prácticas justificativas propias y una moral imperante. Toda doctrina o área de conocimiento resulta válida para asentar unas bases distintas a las establecidas, por lo que cualquier grupo socialmente influyente está legitimado para entrar en esa búsqueda del conocimiento que hasta el momento había pertenecido exclusivamente al juego científico. Sin embargo, esta investigación colectiva parece tomar una dirección distinta a la que los positivistas lógicos buscaron. Ya no consiste en un progresivo acercamiento a la verdad donde todas las propuestas han de poder ser reducidas a un lenguaje ideal. Por el contrario, y como mostraré más extensamente en el próximo apartado, el conocimiento ha de entenderse como un océano en expansión donde cada vez conviven más posiciones enfrentadas obligándose las unas a las otras a realizar articulaciones cada vez mayores.

A esta postura podría criticársele que, aun cuando su intención parece ser la de deshacernos de toda metodología posible para la ciencia, finalmente no hace sino uso de algunos de los métodos científicos propuestos en el pasado. En primer lugar, Feyerabend recurre a la inducción, puesto que sus afirmaciones sobre el *status* científico consisten en inducciones cuya base encontramos en la historia de la ciencia. Es decir, lo que este pensador austriaco ha llevado a cabo es una recolección de casos pasados en los que, supuestamente, la popularidad de sus defensores fue más valorada que el hecho de que hicieran uso de algún tipo de método inductivo, de lo cual concluye de manera general que no existe un método inductivo en la ciencia. Pero “¿acaso una inducción histórica referida a la inexistencia de prácticas inductivas deja de ser una inducción?” (González Recio, 2007, p. 46). Por otro lado, lo único que Feyerabend parece mostrar son ejemplos de teorías que en su momento fueron abandonadas sin causas suficientes para ello, proponiendo que no existe razón alguna para no recuperar o inventar teorías con el fin de contrastarlas con la imperantes y así comprobar la fortaleza de éstas. Sin embargo, su forma de actuar puede entenderse como un tosco recurso al falsacionismo, puesto que lo que demuestra es que muchas veces las teorías se formulan a modo de hipótesis cuyo valor de verdad habrá de comprobarse después y que muchas pueden salvarse indefinidamente recurriendo a cláusulas *ad hoc*. Asimismo, la idea de probar la fortaleza de las teorías existentes mediante su comparación con otras vuelve a mostrarse como una recurrencia al método falsacionista en tanto que consiste en aceptarlas momentáneamente con el fin de proceder a su contrastación (*Ibid.*, p. 51).

Por mi parte estoy de acuerdo con esta crítica. Feyerabend realiza inducciones basadas en acontecimientos históricos y recurre al falsacionismo como medida de la fortaleza de las teorías. Sin embargo, esto no sirve para invalidar su (anti)método, puesto que es precisamente la prueba que lo

demuestra. Es decir, cuando Feyerabend nos dice que “*todo vale*” (que no significa “todo es verdad”) afirma que no le importa hacerse cargo de teorías o metodologías pasadas. Pero lo que no está dispuesto a aceptar es que *deba* ceñirse a un único método. Como anarquista epistemológico no le preocupa ser inductivista en ocasiones y falsacionista en otras. Contra lo que se revela es contra la idea de que alguno de estos métodos represente la esencia de la ciencia o que no exista otro posible método que muestre resultados efectivos. Él hace uso de estos conjuntos de reglas porque son los que encuentra recuperables en su tradición investigadora. No podemos olvidar que Feyerabend acudió asiduamente a las reuniones de los pocos integrantes del Círculo de Viena que quedaban en esa ciudad después de la Primera Guerra Mundial. Ello le hizo tomar una actitud eminentemente positivista según la cual se sobrevaloraba la lógica y la experiencia sensible, instrumentos que servían principalmente para mostrar su rechazo de la metafísica y la religión. Posteriormente, acudirá a la London School of Economics, donde será alumno de Popper y se verá fuertemente influenciado por muchos de sus presupuestos falsacionistas (Gentile, 2007). Por eso, lo que pone en duda no es la validez o utilidad de estos métodos, sino que la discusión acerca del modo más adecuado de proceder en la ciencia únicamente les corresponda a ellos o que podamos decidirnos racionalmente de manera definitiva por uno solo de estos métodos. De ahí que hacer un uso alternativo del inductivismo y el falsacionismo, lejos de desmentir las palabras de Feyerabend, las corrobora en tanto que muestra lo innecesario de imponer limitaciones a nuestras posibilidades de acción.

Soy consciente de que este modo de defender la postura de Feyerabend viola directamente las reglas del positivismo lógico de la argumentación válida. Es decir, si lo aquí expuesto fuera valorado por un integrante del Círculo de Viena, el recurso a la biografía del autor le hubiera parecido algo que no podía ser aceptado según sus propios criterios. Únicamente las demostraciones

lógicas y la referencia a hechos observables en el momento su enunciación podrían haberle convencido de que el (anti)método de Feyerabend poseía validez alguna. Por este motivo, aceptar esta defensa implica necesariamente deshacerse de algunos de los criterios neopositivistas, lo cual no significa que haya articulado un argumento que demuestre su falsedad.

4. Redefinición de ‘conocimiento’

La (anti)metodología defendida por Feyerabend nos invita a llevar a cabo continuas propuestas que contradigan la aceptada por el grupo dominante. Con este fin, tan lícito es *crear* sistemas completos que incluyan leyes contradictorias con el paradigma establecido, como *recuperar* teorías que en su momento fueron desechadas o sustituidas por otras. Ésta es, según Feyerabend, la única forma de asegurarnos tanto la pervivencia como el progreso del juego científico, puesto que la eliminación de un paradigma sin la posibilidad de sustituirlo por cualquier otro supondría la eliminación de la ciencia en su conjunto. Por tanto, el nuevo paradigma debe existir antes de la quiebra definitiva del antiguo. Con este fin, Feyerabend propondrá la aceptación de una nueva regla a la que denominará “*principio de proliferación*”. Según este principio, para la realización de un trabajo realmente dirigido a la expansión del conocimiento científico, lo que debe perseguirse no es la concentración de los esfuerzos de la comunidad sobre problemas concretos cuya resolución esté asegurada. Por el contrario, sugiere la necesidad de buscar de manera continuada propuestas alternativas que contradigan la que hasta el momento ha sido aceptada. Cuantas más entren en juego más ricos y productivos serán los resultados obtenidos y más activos se mostrarán sus

participantes en el debate.⁵⁶ Sin embargo, la plena aceptación de este principio supone cambiar el valor que guía el concepto tradicional de “conocimiento”.

Para los neopositivistas, el progreso del conocimiento era considerado lineal y mostraba un avance continuado hacia la “verdad”, entendida como correspondencia exacta entre proposiciones y hechos del mundo. Asimismo, las teorías más actuales debían subsumir a las más antiguas, dando explicación de aquellos problemas que no solucionaban así como abarcando aquellos otros a los que daban respuesta. A esta postura podríamos denominarla “realismo convergente”, puesto que supone la posibilidad de que todas las teorías aceptables deben concretarse en un futuro en una única teoría que explicara la realidad en su conjunto. Sin embargo, Feyerabend no acepta esta visión del conocimiento, puesto que desde su punto de vista éste debería describirse de la siguiente forma:

No consiste en una serie de teorías autoconsistentes que tiende a converger en una perspectiva ideal; no consiste en un acercamiento gradual hacia la verdad. Por el contrario, el conocimiento es un océano, siempre en aumento, de *alternativas incompatibles entre sí (y tal vez inconmensurables)*; toda teoría particular, todo cuento de hadas, todo mito, forman parte del conjunto que obliga al resto a una articulación mayor, y todos ellos contribuyen, por medio de este proceso competitivo, al desarrollo de nuestro conocimiento. No hay nada establecido para siempre, ningún punto de vista puede quedar omitido en una explicación

⁵⁶ No sólo en la ciencia podemos encontrar patrones evolutivos de este tipo. La proliferación de teorías y propuestas alternativas es algo que aparece en periodos de crisis dentro de muchos otros ámbitos. Por ejemplo, en el terreno del arte podemos encontrar que “la década 1895-1905 expresa [...] una profunda crisis, que no se puede desvelar acudiendo simplemente a la enumeración de los estilos entonces de moda. De hecho, cuando se acude a ellos, siguiendo los criterios de la historia del arte más académica, nos encontramos con una confusa amalgama de fórmulas, entre las que están el modernismo, el simbolismo, el post-impressionismo, el neotradicionalismo, el decadentismo, etc.; en resumen: demasiadas cosas como para poder ser hilvanadas entre sí desde unos criterios meramente formalistas” (Calvo Serraller, F. *Imágenes de lo insignificante*. Taurus. Madrid. 1987. p.97). Efectivamente, el intento de aplicar criterios comunes supone el estudio de estas corrientes desde la visión estética del paradigma artístico imperante que ha entrado en crisis, por lo cual estas mismas obras no pueden ser consideradas “arte” en el sentido clásico al ser ellas mismas reacciones en contra.

comprehensiva. [...] Expertos y profanos, profesionales y diletantes, forjadores de utopías y mentirosos, todos ellos están invitados a participar en el debate y a contribuir al enriquecimiento de la cultura. La tarea del científico no ha de ser por más tiempo 'la búsqueda de la verdad' o 'la glorificación de dios' o 'la sistematización de las observaciones' o 'el perfeccionamiento de predicciones'. Todas estas cosas no son más que efectos marginales de una actividad a la que dirige ahora su atención y que consiste en '*hacer de la causa más débil la causa más fuerte' como dijo el sofista, y así apoyar el movimiento de conjunto* (TCM, p. 14).

Por tanto, el fin que debemos perseguir no es el de unificar todas las propuestas en una, sino el de hacer surgir el máximo número posible de ellas sin importar el lugar del que procedan. Todas las propuestas poseen el mismo valor y las mismas posibilidades de ser tenidas en cuenta. De hecho, la tarea del científico no consistirá en mostrar repetidamente la fortaleza de la teoría imperante sino en aportar a las más débiles la consistencia suficiente para que entren en el debate epistémico. Esta idea parece encontrarse en los antípodas del positivismo lógico. En primer lugar porque éste defendía la existencia de unos límites establecidos mediante la lógica para lo que podía ser dicho con sentido, asumiendo que la finalidad de la filosofía debía ser la de *precisar* estos límites mediante el análisis lingüístico. Sin embargo, Feyerabend parece estar buscando la posibilidad de *ampliar* dichos límites y convertirlos en algo cada vez más difuso. En segundo lugar, los integrantes del Círculo de Viena parecían creer en la realización futura de una teoría definitiva que reflejase de manera perfecta los hechos del mundo, mientras que las propuestas feyerabendianas nos alejan sin duda de esta posibilidad, estableciendo que el conocimiento no tiende a la unificación sino a la dispersión. Sin embargo, ésta no es una dispersión que aleje a unos juegos de lenguaje de otros. Feyerabend no trata la posibilidad de que existan reglamentaciones lingüísticas completamente aisladas del resto o que surjan *ex nihilo* de manera repentina en

nuestras cabezas. De hecho, habla de un océano en expansión que obliga a *todas* las propuestas a una articulación cada vez mayor. Por tanto, esta dispersión únicamente debe entenderse como una ampliación progresiva de las fronteras del conocimiento y de la racionalidad. No importa que las propuestas sean incompatibles y posiblemente inconmensurables entre sí, sino que todas y cada una de ellas necesariamente afectan al resto, obligándolas a replantear o variar sus presupuestos.

La unanimidad de opinión tal vez sea adecuada para una iglesia, para las asustadas y ansiosas víctimas de algún mito (antiguo o moderno) o para los débiles y fanáticos seguidores de algún tirano. La pluralidad de opinión es necesaria para el conocimiento objetivo, y un método que fomente la pluralidad es, además, el único método compatible con una perspectiva humanista (TCM, p. 29).

En resumen, lo que en la obra de este autor podemos encontrar es un canto a la eliminación de la sistematicidad del trabajo científico entendida al modo neopositivista. No podemos pensar que el estudio organizado y dirigido únicamente hacia puntos concretos de una imagen heredada del mundo puede hacer progresar el conocimiento. Asimismo, contradice a Kuhn en el hecho de que no podemos dejar exclusivamente en manos de los científicos la tarea de someter a crítica sus propias propuestas, pues la misma normatividad del paradigma les impedirá llevar a cabo esta tarea. Por eso necesitamos de otras comunidades que sostengan visiones del mundo alternativas y cuyas bases morales sean distintas a las de la comunidad científica del momento. La idea kuhniana de una filosofía que únicamente analiza el juego científico desaparece y es sustituida por otra que busca poner en contacto los discursos aceptados por los más diversos grupos sociales. Asimismo, es posible que la comunidad científica encuentre momentos en los que la tradición crítica ha de ser

abandonada, pero eso no implica que esta situación haya de ser aceptada por cualquier grupo humano. Aun cuando la propia comunidad científica acepte la necesidad de no someter a crítica determinadas bases, no hay motivo por el cual otras comunidades no puedan mantener una actitud crítica hacia estos presupuestos de manera continuada en el tiempo. Si a esto le añadimos la imposibilidad de establecer una jerarquía entre los distintos juegos de lenguaje, nos encontramos ante una situación en la cual resulta imposible decidir cuál de las posturas enfrentadas habría de considerarse como medida de las demás. Es decir, ninguno de los métodos aceptados por los miembros de una comunidad resulta aceptable a la hora de valorar qué opción se encuentra más cerca de resultar verdadera. Por eso el conocimiento no es patrimonio exclusivo de una élite de personas ni se adquiere a través de la reducción progresiva de todas las propuestas a un lenguaje específico. Por el contrario, el conocimiento se construye por acumulación de puntos de vista y mediante el contraste de las diferentes formas de vida que distintos grupos humanos ostentan o han ostentado a lo largo de la historia.

Por otro lado, lo que esto origina es que Feyerabend no encuentra razón alguna por la que el mejor modo de vida sea aquel que únicamente busca la verdad como correspondencia entre nuestro lenguaje y los hechos de la realidad. Es decir, si los juegos de lenguaje establecen sus normas con acuerdo a una finalidad específica pero no existe motivo por el cual debamos anteponer unos juegos a otros, finalidades alternativas se muestran tan legítimas como pudieran ser las de la ciencia en sentido neopositivista. Para el pensador austriaco, la *libertad* es un valor que ha de poder situarse al mismo nivel que la *verdad*. Por eso, resulta legítimo defender la posibilidad de optar por formas de vida alternativas a la científica. De hecho, sólo así podremos contar con paradigmas alternativos al imperante capaces de sustituirlo cuando éste entre en quiebra. Feyerabend trata así de solventar la acusación de

antihumanitarismo que anteriormente realizaba sobre la ciencia. Porque al situar la *verdad* como una finalidad más entre las muchas posibles de la vida humana, elimina la necesidad de que todos nuestros actos hallan de estar guiados hacia su consecución. Incluso, desde alguna perspectiva concreta, la verdad puede llegar a ser entendida como un medio para una finalidad posterior. Lo importante es que exista libertad suficiente para poder ejercer la crítica sobre las normas establecidas en el seno de cualquier grupo humano. Y para ello hemos de poder optar por formas de vida alternativa que sostengan imágenes del mundo distintas.

Sin embargo, los problemas aparecen nuevamente cuando buscamos el modo de hacer aparecer estas otras posibilidades. Es decir, si Feyerabend asume que la crítica sobre unos presupuestos concretos únicamente puede hacerse manteniendo otros, pero está en contra de la imposición de unas reglas universales que delimiten nuestra libertad de acción, ¿desde qué punto de vista pueden realizarse afirmaciones como ésta? ¿Qué conjunto de reglas sirve para afirmar que todas las reglas poseen limitaciones? La respuesta a estas preguntas, que expondré en el apartado sexto de este capítulo, se encontrará en un concepto clave cuya máxima será la de ordenar quebrantar todas las reglas: las contrarreglas.

5. Carácter histórico de la racionalidad

Feyerabend nos propone explícitamente olvidarnos de aquella historia que comenzaron a contar ciertos filósofos ilustrados cuya máxima aspiración era llevar a cabo una teoría que diese explicación a la Razón. Bajo su punto de vista, éste es un relato que nos conviene abandonar definitivamente porque supone coartar las propias posibilidades de la razón y, por tanto, de nuestras formas de vida. Además, resulta extremadamente dudoso que éste fuera un proyecto viable, pues al establecer una teoría que diera cuenta de todos los

posibles actos de la razón, de manera inmediata dicha teoría quedaría incluida dentro de sus propios límites puesto que ella misma sería un producto de la razón. Por tanto, no podría estar describiendo el proceso mediante el cual funciona la razón desde un lugar exterior a ella sino que necesariamente formaría parte de ese mismo proceso.⁵⁷ La recurrencia a la historia debería mostrarse suficiente para comprobar que todas las teorías que trataron de explicitar las reglas por las que había de regirse la razón no fueron más que la “imagen reflejada” de una de las múltiples etapas de la razón, pero no de la Razón en su totalidad (Feyerabend, 1991, p. 112). Además, lo dicho hasta el momento debería bastar para hacernos tomar conciencia de la imposibilidad de hallar un lenguaje absolutamente descriptivo bajo el cual no subyazca una carga valorativa determinada. Por este motivo, Feyerabend no pretende haber encontrado el punto de vista ideal desde el cual juzgar todas las aportaciones

⁵⁷ Bernard Berenson nos cuenta cómo, en el siglo XVIII, Johann J. Winckelmann a partir de materiales encontrados por arqueólogos en Roma, Herculano y Pompeya, escogió ciertas formas, perfiles y proporciones, estableciéndolos como cánones de la belleza plástica. A partir de ese momento, toda obra artística debía definirse como aquello que cumplía las reglas establecidas según unos modelos concretos. El Apolo de Velvedere se convirtió así en un paradigma de obra artística no por ser algo que cumplía las normas, sino por ser él mismo un canon de medida. Como es lógico, las excavaciones que siguieron a esta determinación confirmaron de manera tajante las afirmaciones de Winckelmann, puesto que centraban su interés en las mismas excavaciones de las cuales éste había recogido sus modelos a imitar. Sin embargo, este interés se amplió a otras zonas en el siglo XIX, comenzando una rebelión contra las pautas establecidas a partir de movimientos artísticos tales como el romanticismo, el prerrafaelismo o el ruskiniano que trataban de romper con la ortodoxia establecida. Lo interesante de esto es, que tras la proliferación de propuestas alternativas, “en un tiempo impreciso entre 1900 y 1910, el arqueólogo clásico perdió la fe en sus propias normas y sistemas. Se dio cuenta de que era arrollado por oleadas de objetos de arte que no podían ser valorados desde el punto de vista de las formas y proporciones de Winckelmann”. Dichos objetos fueron traídos de Asia, África, y Centroamérica, regiones que no poseían una clasificación en los estudios de arte ni atendían a los periodos históricos establecidos, por lo que hubo que crear nuevas categorías y redefinir las existentes redistribuyendo los objetos entre ellas. En resumen, hubo que realizar una revalorización de las taxonomías al modo en el que Kuhn establecía en la ciencia. Sin embargo, la gran dificultad de esta tarea fue que “el arqueólogo no se atrevió a negar [...] que éstas eran obra de arte; pero no podía encontrarles un denominador común” (Berenson, B. *Estética e Historia*. Fondo de Cultura Económica. 1956. pp. 43-45). Esta situación era de esperar, puesto que los nuevos hallazgos no podían ser considerados “arte” en el mismo sentido en el que se había hecho anteriormente atendiendo únicamente a modelos griegos y romanos. Obviamente, el error de Winckelmann fue pretender que había descubierto lo que convertía a un objeto en obra de arte atendiendo únicamente a un periodo de éste. La aparición de nuevos descubrimientos provocó la necesidad de renovar esta concepción. Debido a ello, los defensores de los valores tradicionales del arte pensaron que todos estos no eran más que enemigos del arte, el cual había llegado a su fin.

humanas. La “intención [de Feyerabend] no es sustituir un conjunto de reglas generales por otro conjunto: por el contrario, [su] intención es convencer al lector de que *todas las metodologías, incluidas las más obvias, tienen sus límites*” (TCM, p. 17). Es decir, no consiste en negar que existan métodos útiles o lenguajes que se muestren efectivos para alcanzar determinadas finalidades, sino en afirmar que no existe un método o lenguaje universal cuya aplicación deba ser aceptada en todas las ocasiones que se nos presenten.

Según Feyerabend, en el caso de la ciencia neopositivista, la regla que se ha pensado que debería mantenerse invariable es aquella que afirma que “la 'experiencia', los 'hechos' o los 'resultados experimentales' es lo que mide el éxito de nuestras teorías, que el acuerdo entre una teoría y los 'datos' favorece la teoría (o que al menos no altera la situación) mientras que el desacuerdo la perjudica y, tal vez, incluso nos obliga a eliminarla” (TCM, p. 13). Aun cuando éste haya sido el principio del empirismo y la base de la metodología inductiva, será utilizado por Feyerabend para denunciar que la *coherencia interteórica* ha sido la regla o el valor predominante dentro del juego científico en general, pues ha supuesto la base sobre la que se asienta cualquier metodología defendida con anterioridad. Esto ha impedido que nuevas visiones del mundo se desarrollaran por el simple motivo de mostrarse incoherentes con los hechos establecidos por otras más antiguas, lo que ha generado que no se favorezca a las teorías que más se ajustan a los hechos sino a las que anteceden en el tiempo, pues son ellas las que establecen los criterios que deben asumir las posteriores. La reivindicación de comenzar nuestra reflexión a partir de nuestras formas de vida adquiere así una mayor fortaleza, pues abordar la crítica de un paradigma asumiendo por principio su imagen del mundo supone inevitablemente mostrarnos coherentes con ella, obligándonos a rechazar cualquier punto de vista que contenga unas bases alternativas a las suyas.

Por mi parte añadiré que la prueba de ello posiblemente sea el ataque inmediato que se produjo contra la obra de Kuhn y su concepción de las revoluciones científicas mediante las cuales hacían su aparición dos o más lenguajes inconmensurables. La sola idea de que en el seno de la ciencia se podían producir rupturas que ocasionaban un periodo de desarrollo inconsistente con el anterior sirvió a gran parte de la epistemología tradicional para tachar esta tesis de irracionalista y de pretender acabar con la ciencia desde dentro. Asimismo, la necesidad de recurrir a la historia para adquirir una mayor comprensión de una materia cuya máxima aspiración consistía en no estar sometida a las vicisitudes del tiempo, supuso la acusación de que esta propuesta situaba la investigación científica al mismo nivel que la llevada a cabo en cualquier otra ciencia social, lo que nos dejaba sin modelos de racionalidad y nos condenaba a no poder distinguir entre cuestiones subjetivas y objetivas. Sin embargo, en mi opinión, tras lo expuesto hasta el momento no podemos seguir pensando que estas acusaciones estuvieran fundadas más allá del mero hecho de no guardar coherencia con los criterios normativos que imperaban dentro del positivismo lógico.

Es por esto por lo que Feyerabend, queriendo ir más allá que el propio Kuhn, no pretende aportar un conjunto de normas que muestre la falta de fundamento de todas las propuestas anteriores por no guardar coherencia con él. Así es como hace su aparición la sugerencia de actuar a partir de este momento de manera “*contrainductiva*”. Lo interesante de esta idea será que la *contrainducción* no supone una refutación de la validez de los métodos empleados hasta el momento. De hecho, debe admitir la posibilidad de crear teorías aceptables en algún momento sea cual sea el método empleado, pues lo que propone es “introducir y elaborar hipótesis que sean inconsistentes con teorías bien establecidas y/o con hechos bien establecidos” (TCM, p. 13). Es decir, la tarea del estudioso de la ciencia no consiste únicamente en solucionar los

enigmas propuestos esperando que esto le lleve al aislamiento paulatino de las anomalías que posee su paradigma. Por el contrario, su ingenio debe estar dirigido hacia la creación de teorías e hipótesis que contradigan las mayoritariamente aceptadas y corroboradas en gran número de ocasiones. Para lo cual requiere de hipótesis y teorías aceptadas que debe asumir como válidas aunque sólo sea para elaborar propuestas en contra. Así entendida, la contrainducción no puede presentarse como el único método posible, pues necesita de la existencia de otros para poder ser puesto en práctica.

El primer paso en nuestra crítica de los conceptos comúnmente usados consiste en crear una medida de crítica, algo con lo que estos conceptos puedan compararse. Más tarde, desde luego, desearemos saber algo más acerca de la vara de medir en sí misma; por ejemplo, desearemos saber si es mejor que, o tal vez no tan buena como, el material examinado. Pero para comenzar este examen debe haber en primer lugar una vara de medir (TCM, p. 51).

A pesar de todo, las intenciones de Feyerabend pueden parecernos sospechosas en tanto que no muestra en qué puede diferenciarse la contrainducción de cualquier otra metodología pasada. Es decir, este modo de reflexión no deja de ser un método con pretensiones de universalidad en tanto que su utilidad consiste en mostrar la contingencia de cualquier otro método en todas las circunstancias imaginables. Sin embargo, como ya ha mostrado que todo conjunto de reglas posee unas limitaciones de las que pretende huir, las intenciones del pensador austriaco no serán las de establecer normas más adecuadas o estrictas que las anteriores sino huir de todas ellas introduciendo un concepto cuyo significado implique una contradicción manifiesta con el de “regla”: las “*contrarreglas*”. Como veremos más adelante, con ello no pretende mostrar el carácter necesario

de unas nuevas reglas sino hacernos tomar conciencia del carácter contingente de cualquiera de ellas.

6. Contrarreglas y forma de vida anarquista

Feyerabend distinguirá dos “contrarreglas” que podrán ser derivadas del principio de contrainducción. La primera nos recomendará realizar hipótesis que contradigan teorías altamente confirmadas y aceptadas, mientras que la segunda aconsejará desarrollar hipótesis inconsistentes con hechos bien establecidos. La primera de estas contrarreglas se justificará en el hecho de que únicamente de este modo el científico podrá alcanzar una comprensión aceptable de las propiedades formales y normativas de las teorías que maneja. De lo contrario, lo único que conseguirá será *aplicar* estas reglas, pero nunca *comprender* su alcance. El ejemplo obvio es el de los positivistas lógicos, que pese a haber eliminado toda posible referencia directa a normas y valores terminan estableciendo toda una teoría al respecto sin percatarse de ello. Es decir, bajo lo que pensaban que era un lenguaje puramente objetivo carente de todo juicio de valor, encontramos un aspecto estrictamente normativo que decide acerca de las formas de vida que han de considerarse legítimas. Asimismo, no debemos olvidar que, según Wittgenstein, estas reglas de conducta se encuentran a la base de los juegos de lenguaje y constituyen el significado de las palabras empleadas, por lo que todo intento de análisis de la propia teoría a través de sus mismos presupuesto debe dar por sentadas estas mismas reglas. No existe la posibilidad de analizar un juego de lenguaje desde sí mismo, puesto que esta crítica supondría ya la aceptación y aplicación de sus normas. Por eso, Wittgenstein nos advertía de que únicamente podemos dilucidar las reglas de un juego mediante su contrastación con otros. Es de presuposiciones como éstas de donde Feyerabend concluye que el objetivo del científico no puede ser la comparación continuada de su teoría con los hechos del mundo para

comprobar la coherencia entre ellos, pues dicha contrastación implica asumir la validez de su propio juego. En el momento en el que acude a las proposiciones que conforman su teoría aplicará irremediablemente las reglas correspondientes. Por este motivo, para desvelar los presupuestos abstractos que envuelven toda formulación lingüística, resulta más efectivo comparar sus proposiciones con las de otras teorías alternativas. Esto debería servirnos para hacernos dudar del trabajo científico tal y como era descrito por Kuhn en su última formulación del concepto “inconmensurabilidad”, cuyo objetivo era comprobar que el principio de no solapamiento era respetado. Pero ya veíamos que esto únicamente podía obligarnos a eliminar o trasladar algún concepto pero nunca supondría el comienzo de una crisis paradigmática. Asimismo, entender la ciencia de esta manera abría la puerta a la posibilidad de hallar la estructura ideal de las relaciones existentes entre los conceptos y los hechos que ambos debían respetar, imposibilitando de este modo cualquier tipo de revolución científica que significara el paso a un lenguaje inconmensurable con el anterior. Por eso, desde el punto de vista de Feyerabend, la posibilidad de que las reglas que rigen un paradigma sean desveladas no depende de su contrastación con los hechos sino con propuestas alternativas, pues sólo a través del contraste producido por distintos usos de los conceptos podremos tomar conciencia de estas normas. De ahí que recuperar o inventar posibilidades que contradigan a la teoría establecida sea el trabajo que ha de ocupar al científico que pretende hacer avanzar su materia. Enfrentar teorías heliocéntricas con otras geocéntricas no supone tomar partido por ninguna de ellas, sino que su contraste hace saltar la chispa necesaria para iluminar las normas conductuales que subyacen a ambas. Como aspecto interesante de este modo de actuar podríamos destacar que su finalidad no es la de establecer cuál de las posturas enfrentadas resulta verdadera en detrimento de la otra, sino hacernos *comprender* aquellos compromisos normativos que se hallaban

implícitos en la configuración del paradigma. Asimismo, la meta de esta actividad no es eliminar antiguas visiones del mundo sino reforzar las que hayan sido comúnmente desechadas en casos pasados y otorgarles la fuerza suficiente para ser contrastadas con las actuales.

La justificación de la segunda contrarregla viene dada por las mismas razones por las que Kuhn aducía que no sería correcto dentro del juego científico seguir las reglas del falsacionismo ingenuo. Esto era debido a que no existía teoría alguna que contestara a todos los problemas de su campo, dando incluso por sentado que todas poseían en su interior anomalías que resultaban irresolubles y que algún día acabarían conduciéndolas hacia su propia crisis. Según Feyerabend, de aquí no podemos sino extraer la conclusión de que siempre existe una discordancia, por mínima que sea, entre hechos y explicaciones. Esto se produce porque todas las afirmaciones factuales incluyen (cuando no afirman) supuestos teóricos que nos hacen creer que, bajo ciertas circunstancias, estamos justificados para realizar determinados juicios acerca del mundo. Por ejemplo, en ocasiones afirmamos sin mostrar duda alguna al respecto que un objeto posee cierto color, mientras que en condiciones concretas de iluminación, este mismo juicio lo hubiéramos calificado de dudoso. Sin embargo, las condiciones referidas que hacen de un juicio algo fiable son difíciles de establecer y, en muchos casos, no poseen un carácter empírico sino abstracto pese a que influyen directamente sobre nuestra manera de ver y concebir el mundo. Asimismo, estas condiciones no aparecen expresadas explícitamente en cada uno de los juicios realizados sino que directamente son aplicadas por el individuo. Las *condiciones normales* parecen poder reconocerse pero no expresarse de forma detallada. Pero si recordamos tanto a Wittgenstein como a Kuhn, esto era debido a que dichas condiciones no eran una cuestión de hecho sino de consenso social donde las prácticas justificativas aceptadas dependían de la comunidad en la que el

individuo se encontrara. Por tanto, la única forma en la que Feyerabend piensa que pueden descubrirse estas condiciones normales es mediante el contraste con otros grupos humanos cuya conducta se encuentre guiada por valores alternativos. De lo contrario, el científico estará condenado a aplicar una y otra vez las reglas que hasta el momento había sostenido, impidiendo así la posibilidad de profundizar en su comprensión.

A mi entender, estas dos justificaciones de las contrarreglas pueden resumirse en una desde el punto de vista de Wittgenstein: toda aplicación del lenguaje debe atenerse a unas reglas, puesto que son ellas las que constituyen el significado de las palabras. Tratar de analizar un juego de lenguaje sosteniendo sus propios conceptos equivale a dar por sentadas las reglas que se pretende analizar, por lo que nunca puede alcanzarse el supuesto objetivo de la investigación. Asimismo, como bien destaca Feyerabend, estas reglas no son eminentemente teóricas puesto que no son el fruto de una investigación o de una racionalización de nuestras acciones sino que son la base de estos mismos razonamientos. Así, desde un punto de vista wittgensteiniano, Feyerabend no podrá sino afirmar que estos presupuestos únicamente se pueden clarificar mediante el contraste de nuestros juicios con juicios alternativos. Pero si la ciencia se establece como un juego de lenguaje que prohíbe toda comparación o diálogo con cualquier otra doctrina por su *status* indiscutible de superioridad, esta tarea resulta imposible, dejando así al ser humano como incapaz de emanciparse de sus prejuicios. Por eso la educación que defiende Feyerabend no puede ser únicamente científica en el sentido neopositivista, pues coarta la libertad, la formación, e incluso la propia capacidad racional del individuo desde su misma raíz.

Entendidas de este modo, las contrarreglas feyerabendianas proponen contradecir lo que hasta el momento ha sido aceptado con el único fin de mejorar propuestas alternativas y desvelar los prejuicios sostenidos. Lo cual,

desde un punto de vista wittgensteiniano, no es tan descabellado como pudiera parecer desde una concepción puramente neopositivista. Mediante la creación y recuperación de usos de los conceptos encontramos las reglas que delimitaban anteriormente sus aplicaciones. Tomando una actitud diferente hacia ciertos aspectos de la realidad mostramos el valor que hasta el momento les era otorgado. Asimismo, mediante el contraste con valoraciones actuales, podemos hallar qué principios fueron los que hicieron fracasar teorías precedentes o por los que perdieron el interés de la comunidad. Por tanto, las contrarreglas son el modo de provocar un avance del conocimiento en conjunto y la expansión de las posibilidades de elección no sólo para los científicos sino para cualquier grupo humano. “La contrainducción es por lo tanto dos cosas: un *hecho* —la ciencia no podría existir sin ella— y un *paso* legítimo y muy necesario en el juego de la ciencia” (TCM, p. 52).

Lo que este modo de actuar refleja es una *forma de vida* que Feyerabend encontrará encarnada en la figura del “anarquista epistemológico”. Una persona que actúe de esta manera utilizará lo que otros consideran modelos de racionalidad para socavar la confianza de estos mismos en la razón (TCM, p. 17). Usará ejemplos contrarios y metodologías alternativas a los del paradigma imperante disfrazándolos como aquellos argumentos a los que la comunidad investigadora obedece. Para lo cual evitará ceñirse a ningún tipo de restricción en cuanto a doctrinas y campos de estudio se refiere. Sin embargo, esto no quiere decir que esté en contra de otros posibles modos de vida o que su objetivo sea su erradicación, pues el hecho de contar continuamente con ejemplos tomados de ellas hace que en cualquier momento pueda necesitarlas e incluso considere oportuno defenderlas frente a determinadas agresiones. Por eso, “el anarquista epistemológico no sólo no tiene ningún programa,⁵⁸

⁵⁸ Actualmente existen estudiosos del humanismos del Renacimiento que defienden una concepción de los estudios humanísticos según la cual tras estos no existía una determinada concepción del ser

sino que está contra todos los programas aunque a veces sea el más estrepitoso defensor del *statu quo*, o de sus componentes” (TCM, p. 177). No tiene ningún problema con que existan paradigmas de racionalidad o grupos de investigación especializados, puesto que ya hemos visto que incluso para el desarrollo de las propias contrarreglas necesita de unas normas establecidas contra las que actuar. El anarquista epistemológico simplemente tiene la finalidad de socavar la confianza de los miembros de la comunidad en las prácticas que sostienen, mostrándoles que no pueden considerarlas como el ejemplo definitivo de racionalidad. Obviamente, ésta es una tarea que los demás miembros del paradigma calificarán de irracional, afirmando que quien la lleve a cabo ha sido engañado por cuestiones subjetivas. Sin embargo, si en lugar de entenderlo de forma individual lo vemos en relación con las demás personas de su entorno y el contexto de futuras crisis de racionalidad, esta tarea deja de verse como algo absurdo e inútil, pasando a convertirse en algo indispensable para el mantenimiento de la racionalidad. Si no existe quien haga perder confianza a los miembros de una comunidad en las prácticas existentes nunca las abandonarán, por lo que una crisis supondrá su desaparición absoluta.

A pesar de todo, el concepto de “contrarregla” se muestra sospechoso de por sí al definirse como una regla que manda violar todas las reglas. Bajo mi punto de vista, Feyerabend se excede en sus propias pretensiones, puesto que a lo más que podría aspirar este concepto es a indicar la necesidad de tomar en

humano ni un programa metafísico específico (Kristeller, 1982; Mínguez, 2006; Capelli, 2007; Choza, 2009). En su lugar, lo único a lo que aspiraba ser era un programa cultural y educativo cuya finalidad era el desarrollo de la persona en todas las facetas posibles. Por eso, tampoco aspiraba a una recopilación de absolutamente todos los saberes o a una sistematización de todos ellos. En los estudios humanísticos se rechazaba el acercamiento abstracto o teórico a los textos debido a que se pensaba que el contacto directo con ellos resultaba mucho más provechoso, se propugnaba una *vita activa* consistente en el contacto y la conversación con otros seres humanos, y se valoraba el juego como herramienta educativa por considerarla un modo de aprender que permitía el desarrollo de las capacidades físicas, cognitivas y morales en un mismo ejercicio. Desde este punto de vista, la educación humanista del Renacimiento se orientaba antes a la vida práctica que a la teórica, aun cuando para ello resultaba imprescindible la adquisición de conocimientos teóricos.

consideración otras reglas que fueron aceptadas en algún momento o lo son actualmente en otros ámbitos. Animar simplemente a rechazar *cualquier* regla supone eliminar el lenguaje en su conjunto en tanto que el lenguaje *es* una actividad reglada. Por otro lado, la posibilidad de rechazar todas las reglas supondría la necesidad de establecer criterios que afirmaran que en ningún momento seguimos regla alguna, criterios que deberían ser aplicados a cada momento de manera regular. Lo que esto supone es el seguimiento de una regla mediante el establecimiento de una costumbre. Por tanto, puede comprobarse que el concepto de “contrarregla” no es en absoluto necesario y que su sustitución por el de “regla” en nada perjudica sus ideas. No es que el segundo posea una mayor objetividad que el primero, sino que simplemente dicen y hacen lo mismo, por lo que no es necesaria la creación de un nuevo concepto.

Cabe sin embargo una posibilidad de mantener esta idea si atendemos al prólogo de la segunda edición de *Contra el método*. Aquí, preocupado por las duras críticas recibidas a su libro, Feyerabend realiza numerosas aclaraciones sobre algunas de sus sentencias más polémicas. Entre estas consideraciones encontramos aquella que afirma que nunca fue su intención sugerir que en la ciencia debiera procederse sin ningún tipo de norma o patrón. Lo que trata de mostrar es que toda explicación científica siempre resultará insuficiente sin una explicación contextual. Sin embargo, lo que no puede pretenderse es que estas reglas contextuales *sustituyan* a las reglas metodológicas, sino que únicamente deben complementarlas (Gentile, 2007, p. 122). Entendidas de esta forma, las contrarreglas feyerabendianas no pueden ser entendidas como las reglas que *deben* regir nuestras prácticas lingüísticas. Por el contrario, se trata de reglas que han de hallarse al mismo nivel que las demás y que, en ocasiones, han de ser tenidas en cuenta si pretendemos poder deshacernos de nuestros juicios cuando nos resulten problemáticos. No olvidemos que la tarea del anarquista epistemológico sólo puede entenderse atendiendo a su

relación con otras personas. Sin embargo, pienso que esta aclaración hubiera resultado innecesaria si los críticos de Feyerabend hubieran prestado atención a las intenciones declaradas de su obra, puesto que él mismo afirmó que no pretendía sustituir un conjunto de reglas por otro, sino mostrar las limitaciones de toda metodología, incluida la propia. Por eso, como afirmaba más arriba, su (anti)metodología no implica mostrar la falsedad de cualquier conjunto de reglas anterior porque su propia existencia depende de la validez de otros métodos para crear teorías contrastadas con la realidad. En el capítulo referente a Rorty mostraré cómo esto se convierte en una necesaria relación entre dos modos distintos de entender la filosofía, sin la cual ninguna opción tendría sentido.

7. Ciencia y filosofía

Como he mencionado más arriba, Feyerabend no propone únicamente el método contrainductivo como forma de hacer proliferar sin más las propuestas existentes. De hecho, su objetivo consiste en desvelar cuáles han sido los presupuestos normativos que rigen toda investigación científica y sobre los que se sustentan sus diferentes visiones del mundo. Para lo cual, en su opinión, resulta más efectivo el contraste con otras posibilidades que el análisis de sus elementos. Es aquí donde encontramos el lugar en el que una filosofía de raigambre wittgensteiniana hace su presencia. Para Wittgenstein, la comprensión de las reglas que rigen un juego de lenguaje únicamente puede alcanzarse mediante su contrastación con otros juegos, puesto que de lo contrario tan solo conseguiremos aplicar una y otra vez las mismas reglas. Debido a ello, llama la atención sobre la necesidad de recopilar ejemplos concretos sobre la mayor variedad posible de usos de un concepto. No podemos caer en la dieta unilateral en lo que a ejemplos se refiere. Por tanto, al igual que Kuhn reivindicaba la necesidad de un estudio de recopilación

histórica para reconocer los conceptos que habían transformado su significado tras el cambio de paradigma, Feyerabend amplía esta propuesta y además de llamar a la recuperación de todas las teorías precedentes, incita a la creación de nuevas hipótesis con este mismo fin. En este sentido, el *principio de proliferación* facilita la tarea que Kuhn limitaba únicamente a los momentos de crisis científica: el desvelamiento de los valores que rigen la investigación normal. De esta forma, el diálogo acerca de ellos puede convertirse en una actividad común dentro de la propia ciencia.

En definitiva, Feyerabend amplía la duración del papel de la actividad filosófica en el seno de la ciencia otorgándole un protagonismo permanente. El debate y la conversación acerca de los valores que rigen la comunidad y sus investigaciones es algo que nunca ha de abandonarse. Asimismo, no sólo las teorías novedosas pueden ser aceptadas dentro de este ámbito, sino que es absolutamente lícita la recuperación de teorías precedentes, hipótesis y conjeturas que, hasta el momento, ni siquiera hubieran pertenecido a la ciencia. De hecho, siempre resultará de esta manera, pues por definición todas aquellas teorías que no pertenezcan al paradigma imperante no podrán ser consideradas “científicas” en sentido estricto. Pero como Feyerabend ha trasladado la cuestión desde los paradigmas científicos hasta cualquier grupo humano con unas normas de conducta compartidas, el carácter científico de las propuestas a contrastar no es algo que deba preocuparnos.

Esto no elimina la posibilidad de que existan paradigmas imperantes. De hecho la *contrainducción* defendida por Feyerabend parece exigirlo, puesto que consiste en la elaboración de alternativas incoherentes con hechos bien establecidos y teorías altamente corroboradas. Desde este punto de vista, la aportación de Feyerabend es la de hacernos conscientes de la necesidad de defender el valor de la *libertad* como aquello que nos permita desarrollar investigaciones que no se ciñan a la comúnmente aceptada. Sólo de este modo

podremos evitar el agotamiento definitivo del conocimiento en tanto que los individuos pueden encontrar paradigmas a los que acogerse cuando el suyo propio entre en quiebra. Además, deberíamos recordar que la tarea de la filosofía consiste en hallar las normas morales que imperan dentro de cualquier comunidad, para lo cual nunca era suficiente una única propuesta. Tanto los positivistas lógicos como Kuhn pensaron que esto podía hacerse mediante el análisis de las proposiciones y su contrastación con la realidad, pero desde Wittgenstein esta idea resulta problemática al afirmar que las reglas lingüísticas únicamente pueden descubrirse mediante su comparación con reglas alternativas. No es que utilicemos unas para analizar otras o que las primeras se hagan comprensibles a la luz de las segundas, sino que comprendemos el alcance de ambas al llevar a cabo su contrastación en una situación de igualdad. A esto únicamente añadiré que, debido al carácter estrictamente público de las reglas lingüísticas señalado por Wittgenstein, es posible que los juegos a contrastar con el paradigma actual deban ser recopilados atendiendo a perspectivas actuales no científicas o fijando nuestra atención en momentos de la historia donde otras prácticas diferentes a la científicas fueron aceptadas como “objetivas” por un grupo determinado de personas. Es decir, desvelar los presupuestos que subyacen a toda formulación lingüística únicamente es posible tomando como válidas aquellas áreas que un adiestramiento estrictamente científico pretendía eliminar por considerarlas subjetivas o portadoras de un discurso sin sentido. Como mostraré más adelante, Rorty llevará a cabo una aclaración tras la cual afirmaciones como ésta dejan de resultar extrañas.

En resumen y bajo mi punto de vista, la propuesta de Feyerabend no posee las cualidades radicalmente irracionales que se le han atribuido ni persigue la finalidad que comúnmente le ha sido adjudicada. En primer, lugar, no pretende eliminar de la investigación toda metodología imaginable en tanto

que la posibilidad de actuar conrainductivamente depende de aceptar previamente los resultados obtenidos a través de una metodología concreta. Para reaccionar contra un mandato necesitamos saber qué ordena ese mandato. En segundo lugar, eliminar la ciencia en su conjunto se encuentra en los antípodas de sus intenciones, pues lo que pretende es solventar el error cometido por Kuhn que afirmaba que la ciencia en sus periodos de investigación normal únicamente constaba de un paradigma. El avance en conjunto de todas las áreas culturales supone el modo en el que los individuos puedan hallar paradigmas completamente desarrollados cuando el suyo propio entre en quiebra. Y por último, en tercer lugar, la propuesta de Feyerabend no pretende ubicar la *verdad* como su objetivo, sino el desvelamiento de las formas de vida que hayamos enlazadas a toda formulación lingüística, para lo cual hemos de tener la *libertad* de emprender investigaciones diferentes a las que marcan las normas de los grupos imperantes.

8. Valoraciones

Desde este punto de vista la propuesta de Feyerabend no parece tan absurda como en un principio pudiera parecer. Sin embargo, tampoco podemos considerar como descabelladas a las interpretaciones que así la calificaron, pues el uso de ciertos conceptos y metáforas por parte de este autor hace que nos sintamos inclinados a ello en un primer momento. Un ejemplo concreto lo podemos encontrar en el concepto de “contrarregla”, el cual pretende expresar un modo de acción que bien podría haberse reflejado mediante el concepto de “regla”. Por tanto, su eliminación y sustitución por este último, únicamente puede aportar claridad al lenguaje utilizado por Feyerabend. De lo contrario, estaremos abocados a pensar en las “contrarreglas” como un imperativo que nos manda desobedecer *todos* los imperativos, orden imposible de cumplir a no ser que excluyamos de ella a la

propia orden.⁵⁹ Lo que esta interpretación conllevaría sería la posibilidad de establecer un mandato que abarcara *todo* el lenguaje, puesto que afectaría a todas las reglas lingüísticas excepto a las que él mismo indica, aspecto imposible de realizar desde el mismo momento en el que lo formulamos. Asimismo, afirmar que el concepto de “regla” aporta claridad no supone que éste posea una mayor objetividad que el de “contrarregla”, sino que resulta innecesario introducir nuevos conceptos que digan lo mismo que otros ya conocidos.

Por otro lado, al remitirme a lo largo del texto a las influencias de las obra de Wittgenstein y Kuhn, he pretendido llamar la atención sobre el hecho de que las propuestas de Feyerabend se encuentran dirigidas hacia la esfera de los valores que, a modo de normas, rigen nuestro modo de actuar en el mundo, tema sobre el que el positivismo lógico nada tenía que decir. La prueba más efectiva de esta afirmación es la descripción que este autor realiza de la formación científica. En su opinión, lo que se pretende al establecer el modelo educativo neopositivista es crear el máximo de uniformidad posible en los comportamientos de las personas. Por eso, a diferencia de Kuhn, no piensa que el juego científico trate de hallar su lugar entre los demás, sino que pretende imponerse sobre el resto. La única forma de impedirlo será la eliminación del valor de la *coherencia* con la comunidad como criterio de corrección de nuestros actos, aplicando la “contrainducción” como una vía posible para introducir nuevos paradigmas en la ciencia, asumiendo la necesidad de incluir en la formación de la persona propuestas incoherentes e inconmensurables con la establecida. La *libertad* de escapar a la estricta moral de la comunidad es el valor que debe imperar en la formación de la persona.

El resultado de esto es la aparición de un nuevo modelo de racionalidad que Feyerabend verá representado en la figura del anarquista epistemológico.

⁵⁹ Esto puede recordar a la teoría de conjuntos de Russell, donde no podíamos considerar incluido dentro de una misma clase al concepto que hacía referencia a la clase, evitando así contradicciones y creando jerarquías entre los distintos conceptos.

Este individuo, a diferencia del científico, no pensará que deba centrar sus estudios e intereses únicamente en una parcela de la actividad humana. La ciencia es una manifestación cultural más que puede ocupar un puesto de igualdad con respecto a otras pero nunca de superioridad. Por eso, al anarquista no le preocupa centrarse en teorías que han sido abandonadas o en cuestiones ajenas a toda científicidad posible. No le importa saltar de una materia a otra o utilizar los resultados de una para evaluar los de otra. Lo cual se parece bastante a lo que Juan Luis Vives aseguraba acerca de la figura del humanista, quien “no debe ir siguiendo las diferentes disciplinas en el orden [que habitualmente se establece], de tal manera que cuando pase a un estudio superior le parezca un pecado volver la vista atrás, sino que relacionará unos estudios con otros, pues todos tienen entre sí una cierta coherencia y algún parentesco” (Juan Luis Vives, *De las disciplinas*, en *Antología de humanistas españoles*. Editorial Nacional, Madrid, 1980, p. 337). En efecto, Feyerabend no piensa que únicamente lo que se considera “científico” en un momento dado sea lo que debe acaparar nuestra atención. Todo puede ser puesto en relación con todo y cualquiera de nuestros juegos lingüísticos puede ser utilizado como medida de cualquier otro. Por eso el anarquista epistemológico tiene como única máxima, “todo vale”.

La defensa de este principio se entiende desde su crítica a Kuhn, según la cual la ciencia debe contar con un paradigma alternativo antes de la aparición de una crisis. Si dentro del juego científico prevalece como valor a seguir la coherencia con sus propias reglas, rechazar los criterios establecidos supondría acabar con la ciencia misma. Por eso la crítica ha de ser continuada y desde posiciones incoherentes e incluso inconmensurables con la comúnmente aceptada. De ahí proviene su llamada al debate desde todos los puntos de vista posibles y la necesidad de admitir nuevamente una actitud dialogante con aquellas posturas que no guardan una coherencia con las reglas establecidas. Éste es el tipo de formación humanística a la que refiere Feyerabend, que nada

tiene que ver con una actitud anticientífica. No se trata de eliminar la ciencia o cualquier otra práctica “objetiva”, sino de evitar su agotamiento y situarla al servicio de la humanidad. Pero para ello, la ciencia debe tomar una actitud dialogante con otras áreas de la cultura reconociendo sus propios valores intrínsecos. Así es como se llega a la redefinición del concepto de conocimiento como un océano de propuestas alternativas donde lo que debemos promover es su desarrollo en conjunto. Esto se convierte en necesario desde las conclusiones que extraíamos del pensamiento de Kuhn, donde se mostraba que los valores que regían la investigación únicamente podían desvelarse desde puntos de vista alternativos, lo cual suponía otorgar de manera inmediata una validez igual a las propuestas no científicas. Feyerabend reclama así la necesidad de una ampliación de lo que en la cultura occidental llamamos “racional”, eliminando como uno de sus principios fundamentales la *coherencia* y anteponiendo a él la *libertad*.

Por otro lado, Feyerabend pone en duda algo que Kuhn parecía aceptar sin problemas: la existencia de unos valores propiamente científicos cuyo mantenimiento nos aseguraba la obtención de conocimiento. El problema que esto acarrea desde el neopositivismo era la identificación de las ciencias naturales con el conocimiento y con la racionalidad en general. Desde esta perspectiva, seguir unos valores que no fueran los tradicionalmente científicos era defender un comportamiento irracional. Kuhn había salvado la racionalidad de este encasillamiento, pero el territorio epistemológico seguía siendo propiedad de la ciencia natural. Feyerabend pretende dar un paso más y reducir lo que originariamente concebíamos como científico a una parcela más del conocimiento, pues ni la racionalidad ni el conocimiento pueden seguir siendo identificables con lo que es aceptado como “científico” en un momento determinado desde el momento en el que aceptamos la existencia de propuestas inconmensurables con la anterior.

Es decir, no pienso que la obra de Feyerabend sea una llamada hacia lo irracional sin más, sino hacia una necesidad de cambiar el paradigma bajo el cual entendemos la razón. La *coherencia* únicamente permite aportar piezas a un puzzle, continuar el discurso donde otros lo dejaron y mandar callar a quienes pretendan llevar el tren hacia vías secundarias. Sin embargo, admitir propuestas incoherentes supone abrirnos a la posibilidad de que ni la racionalidad ni el conocimiento se agoten en los valores científicos tradicionales. Por eso Feyerabend no está proponiendo que nos olvidemos de la razón, sino hacernos conscientes de la visión tan estrecha que habitualmente tenemos de ella al considerarla invariable en el tiempo. Pero sin el recurso a la historia ni el contacto continuado entre las doctrinas científicas y las humanísticas esta reforma de nuestro punto de vista nunca será posible. Que el individuo adquiera durante su educación otras manifestaciones lingüísticas incoherentes con las del paradigma establecido resulta indispensable para el desarrollo de ese ejercicio de contrastación del que depende su racionalidad. En este sentido, la *libertad* de poder ser formados en aquellos puntos de vista que despiertan nuestro interés se muestra más importante que el descubrimiento de la *verdad*, pues no es de esta última sino de aquella de la que depende nuestra capacidad racional.

Sin embargo, la propuesta de Feyerabend parece presentar un problema insalvable que la hace seguir siendo heredera de la corriente neopositivista. Según el pensador austriaco, ocultos tras toda formulación lingüística podemos encontrar presupuestos que únicamente salen a la luz mediante el contraste con usos alternativos de los conceptos. De este modo, aun cuando reclame la necesidad de ubicar los diferentes juegos de lenguaje a una misma altura, Feyerabend parece situarse a sí mismo en una posición de exterioridad con respecto a las alternativas comparadas como si sus juicios pudiesen librarse de aquello que critica en los demás. No se para a pensar en la posibilidad de que su

postura, encaminada hacia una defensa de la libertad, ya se encuentre teñida de una normatividad tan estricta como cualquier otra. En el próximo capítulo mostraré cómo, a diferencia de Feyerabend, Rorty será plenamente consciente de esto, asumiendo definitivamente una ruptura con los criterios del positivismo lógico.

A pesar de todo, debería quedar claro que las palabras de Feyerabend inspiran un nuevo paisaje donde lo que importa no es la *aceptación* de una imagen concreta del mundo sino el *debate* sostenido entre personas y grupos de ellas que mantienen una actitud dialogante. Ser racional significa tener la libertad suficiente para abrirse al diálogo y no sólo exigir ser comprendido. Por eso, atenerse al principio “todo vale” no significa que hagamos cada uno lo que nos venga en gana o que todas las materias deban ser admitidas o elevadas al rango epistémico, sino que no debemos acallar a quien trata de conversar sin censurar a los demás. Desde este punto de vista, “la oposición entre racionalidad e irracionalidad no es ni más ni menos que la oposición entre palabras y golpes. Analizar qué significa ser racional para los seres humanos equivale [...] a comprender técnicas de persuasión, modelos de justificación y formas de comunicación” (Rorty, 2000, p. 46). En el próximo capítulo expondré cómo la postura de Richard Rorty representa definitivamente un modelo de racionalidad distinto al neopositivista que, sin embargo, resulta indispensable para su comprensión.

VII

RICHARD RORTY:

ACLARANDO LOS TÉRMINOS

1. Introducción

Wittgenstein mostró la insuficiencia de la concepción neopositivista del significado. Un lenguaje no estaba compuesto de una lista de nombres y objetos sino que se articulaba mediante reglas de uso que el individuo aprehendía a través de su práctica social. Esto provocó que autores como Kripke le acusaran de haber inventado una nueva clase de escepticismo, pues desligaba el uso del lenguaje de todo aquello que anteriormente había servido como criterio de significación. Sin embargo, dos son las consideraciones que se han tratado en este trabajo para aseverar que estas acusaciones se encontraban injustificadas: la primera es que aquello que Kripke buscaba en la obra de Wittgenstein hacía tiempo que este último lo había considerado innecesario, mientras que la segunda advierte de la posibilidad de que el vienes hubiera centrado su atención en la esfera de las normas y los valores antes que en el marco del conocimiento.

En ambos casos, no se trataba de una negación de las tesis epistémicas, sino que se abría un nuevo tema en la conversación acerca del cual el positivismo lógico nada tenía que decir.

Posteriormente, la acusación escéptica e irracionalista recayó sobre Kuhn al aplicar criterios wittgensteinianos al estudio de la educación científica. El resultado de ello fue el desvelamiento de posiciones inconmensurables y formas de vida alternativas en el seno de la propia ciencia, la necesidad de utilizar un método histórico para atender a las diferentes teorías en juego y la conversión definitiva del estudio de las reglas epistémicas al estudio de los valores. Numerosos comentaristas cayeron sobre sus escritos describiéndolos como un intento de acabar con la racionalidad. Sin embargo, volvíamos a encontrarnos con la falta de fundamentos para esta descripción al mostrar que Kuhn atendía únicamente a los valores transmitidos a los futuros científicos, destacando la imposibilidad de que durante este proceso la persona mantuviera criterios estrictamente científicos. Por otro lado, se hacía patente la necesidad de ubicar en el mismo estrato que la ciencia las demás manifestaciones culturales si deseábamos que aquélla siguiera existiendo. Lo relevante de esto es que, en primer lugar, la forma de vida científica defendida por el Círculo de Viena no era algo tan sencillo de delimitar como se había supuesto, pues tras cada revolución parecía cambiar. Y en segundo lugar, el mantenimiento de la racionalidad científica parecía depender directamente de la existencia de formas de vida cuyo fin último no era el establecimiento de la verdad.

Feyerabend no hizo sino radicalizar esta postura con la subsiguiente acentuación de las mismas acusaciones que habían sufrido los pensadores anteriores. Su propuesta era que el agotamiento de la ciencia únicamente podía evitarse mediante la existencia de paradigmas incoherentes e inconmensurables con el existente. Pero como la creación de estas formas de vida resultaba imposible partiendo de la imagen del mundo heredada,

debíamos invertir el orden en el que habitualmente se realizaban las investigaciones. En lugar de partir de una imagen del mundo, deberíamos hacerlo desde nuestras formas de vida, tomando como referencia nuestras prácticas sociales y buscando la imagen del mundo que se derivaba de ellas. Al no existir un conjunto de reglas con el cual todas las demás manifestaciones debían mantener la coherencia, Feyerabend terminará afirmando que “todo vale”, redefiniendo el conocimiento no como un acercamiento a la verdad sino como un “océano en expansión”. Aparecía así la figura del “anarquista epistemológico”, quien defendía la necesidad de que los individuos tuvieran *libertad* suficiente como para investigar y aceptar formas de vida diferentes a las pautadas por el paradigma establecido. Obviamente, esta provocadora idea de un conocimiento que no converge en una representación exacta de la realidad, un modelo de racionalidad humana cuya máxima aspiración no era el descubrimiento de la verdad y que admitía la posibilidad de que valores como el de la *libertad* se antepusieran al de la *verdad*, originó que su obra fuera calificada como una simple radicalización de las consecuencias irracionalistas de la obra de Kuhn.

Finalmente, he considerado que el debate sostenido hasta el momento alcanza una clarificación máxima en los escritos de Richard Rorty. Este autor realizará un giro decisivo dentro del campo de la filosofía que afectará a tres binomios conceptuales básicos durante el debate. El primero de ellos será el que contrapone “hecho” y “valor”, donde los valores eran considerados por la tradición neopositivista como algo que se opone a la racionalidad y acerca de lo cual únicamente cabe lo subjetivo. Por eso la racionalidad se identifica exclusivamente con la forma de vida científica, pues sólo ella basaba el sentido de sus acciones en los hechos antes que en los valores. Un análisis más profundo nos llevará a revisar esta tesis poniendo de manifiesto el carácter racional de nuestros valores y el modo en el que configuran una imagen

general del mundo. Poner fin a esta confusión supondrá negar definitivamente la validez de las acusaciones de irracionalista a Kuhn. En segundo lugar, contrapondrá los conceptos de “epistemología” y “hermenéutica”, afirmando que el positivismo lógico consideró la primera como la búsqueda de un método necesario para la obtención de un conocimiento objetivo, mientras que la segunda refería a una clase de estudios que se ocupaban de la parte subjetiva o menos importante de la cultura. Rorty mostrará la dificultad de comprender el papel de la epistemología sin atender al de la hermenéutica, poniendo en duda cuál de los dos polos de esta relación es el verdaderamente relevante. Por último, en tercer lugar, dará por concluida esta clarificación al aseverar que el resultado de una educación consciente de estas dicotomías no es algo que pueda seguir llamándose “conocimiento” en sentido neopositivista. De hecho, lo único que logró Feyerabend al intentar seguir haciendo uso de este concepto fue ser considerado como alguien que aspiraba a todo lo contrario. Debido a ello, Rorty en su lugar hablará de “edificación”,⁶⁰ concepto que referirá a la formación de la persona no como una progresiva acumulación de conocimientos sino como una apertura hacia su capacidad comprensiva y, por tanto, racional.

2. Kuhn, el irracional

Hasta el momento he tratado de mostrar la falta de fundamentos para las acusaciones de escepticismo e irracionalismo vertidas sobre Wittgenstein, Kuhn y Feyerabend. Las lecturas que dieron lugar a aquellas descripciones consideran que estos autores eliminaban la posibilidad de encontrar un método que nos

⁶⁰ Rorty asume haber tomado este concepto de la obra de Gadamer *Verdad y método*, donde aparece denominado como *Bildung*. Optará por traducirlo como “edificación” (*edification*) por considerarlo como una manera de hablar con la que nos encontramos más familiarizados y que nos puede resultar más fácil de comprender e insertar dentro de nuestra cultura.

permita justificar nuestras afirmaciones de un modo universalmente válido y objetivo. Debido a ello, al aplicar estas mismas consideraciones al lenguaje científico, principalmente los dos últimos fueron ubicados en la taxonomía⁶¹ de los filósofos irracionalistas. Dicha clasificación se justificaría en el hecho de que ambos defienden la existencia de posturas inconmensurables en el seno de la ciencia, asumen la formación del individuo como un proceso de inmersión en paradigmas concretos y sitúan otras áreas de la cultura al mismo nivel que la ciencia natural. La conclusión que se ha pretendido derivar de esto es que no hay posibilidad de hallar un modo de justificar nuestros juicios sobre el mundo mediante métodos racionales.

Sin embargo, Rorty defenderá que estas acusaciones provienen de un reduccionismo que postula la existencia únicamente de dos tipos de juicios: los que refieren a hechos externos e independientes del individuo que poseen un valor *objetivo*, y aquellos otros que describen estados internos de la persona y que varían con ella de manera *subjetiva*. De ahí provendría la importancia del análisis lingüístico postulado por el Círculo de Viena, puesto que el acuerdo racional únicamente podía alcanzarse en el primer tipo de estos juicios, pues harían referencia a entidades independientes de cualquier actividad humana y que por tanto resultaban invariables. Al estar justificados en hechos intersubjetivamente observables o cuya constitución y variabilidad no se encontraban sujetas a la voluntad de las personas, se convertían en afirmaciones irrefutables mediante cualquier tipo de argumento. Saber a qué clase de juicio correspondía cada una de las afirmaciones realizada por un individuo resultaba así de suma importancia para *evaluar* el carácter racional o irracional de su discurso.

⁶¹ El concepto “taxonomía” está aquí empleado en el mismo sentido en el que lo hace Kuhn para referirse a los cambios taxonómicos tras una revolución científica. Según el autor de *La estructura*, una taxonomía está compuesta por individuos que guardan relaciones de semejanza entre ellos, quedando subsumidos bajo un mismo concepto. Aceptado este significado, y debido a la intención del presente trabajo, el hecho de hacer uso de este concepto no es en absoluto casual, puesto que las conclusiones que se derivan de este capítulo están destinadas precisamente a generar en el lector la tentación de cambiar, invertir o reducir determinadas taxonomías.

Esta definición de lo que debía considerarse racional tomó como representante a la ciencia natural, puesto que consideraba que la máxima aspiración de ésta debía consistir en generar una imagen exacta de la realidad a través de juicios que encontrasen su justificación última en los hechos que representaban. Por eso, el Círculo de Viena consideró a todo discurso que no se ajustara a este modelo como “carente de sentido”, deduciendo de ello que, al no poseer referencias fácticas, nada podía ser dicho acerca de la esfera de los valores. El simple análisis lógico de las proposiciones que conformaban nuestros discursos debía bastar para decidir cuál de las posibles opciones aportadas durante el transcurso de un debate reflejaba mejor lo que *encontrábamos* en el mundo. Sin embargo, cuando Kuhn elimina del proceso de adquisición del lenguaje científico toda referencia directa a hechos y establece las distintas reglamentaciones de los paradigmas como punto de partida de cualquier investigación, parece estar afirmando que cada grupo científico *crea* un mundo dentro del cual adiestra a sus discípulos, asumiendo que esta educación poseería una base irracional al encontrarse injustificada más allá de la propia comunidad. A ojos de Rorty, esta acusación no es sino el síntoma de un enredo lingüístico entre los posibles usos que Kuhn realizó del término “objetivo”.

En primer lugar, debería haber quedado claro que cuando Kuhn nos habla del modo en el que una persona entra a participar del juego científico lo que nos está describiendo es el proceso de *formación* de la persona dentro de un grupo determinado. Es decir, no se está refiriendo a la investigación posterior, a los resultados que de ella se deriven ni a la validez y aceptación de éstos. De hecho, lejos de preocuparse por el modo en el que las aplicaciones concretas de las teorías generales se ajustan a los hechos de la realidad, la descripción de Kuhn considera al científico como una persona que adquiere el lenguaje del paradigma como si de un conjunto de *imperativos morales* se tratase.

O lo que es lo mismo, da cuenta de cómo el futuro científico es enseñado a *valorar* positivamente ciertas afirmaciones sobre otras, así como a establecer clasificaciones y jerarquías entre ellas. De esta forma, aprende en qué consiste el modo científico de justificar sus afirmaciones, el cual debe adoptar si pretende ser aceptado como un miembro racional de la comunidad. En este punto no debemos olvidar la imposibilidad destacada por Kuhn de diferenciar entre la justificación exitosa de una proposición ante la comunidad científica que afirma la existencia de un objeto y el hecho de que el individuo tenga en su campo de visión este objeto. El criterio de corrección de estas prácticas no era un conjunto de objetos intersubjetivamente observables sino la comunidad en la que el sujeto se encontraba. Por eso, debería haberse tenido en cuenta que lo que se estaba evaluando no eran las teorías sino a la persona que las utilizaban y su capacidad para ello, donde el criterio de corrección era la comunidad, y a lo que la persona se adaptaba era a una forma de vida y a una moral antes que a una imagen del mundo. Por eso, ser objetivo, o racional en este caso, significaba hacer un uso correcto de los valores adquiridos, demostrando frente a otras personas esta habilidad en su aplicación a situaciones cada vez más complejas.

Desde este punto de vista, la objetividad se convierte en una cuestión de relevancia y no de referencia (Rorty, 2001, p. 307).⁶² Es decir, lo que el individuo adquiere al educarse en el seno de un paradigma es una serie de prácticas socio-lingüísticas que previamente fueron aceptadas por un grupo determinado de personas tras una revolución científica. Sin embargo, lo que ocurría durante los periodos de crisis era que el debate en torno a los fundamentos de la investigación quedaba abierto, no existiendo ninguna obligación de basar en ellos las nuevas propuestas. Por eso, los criterios que finalmente resulten aceptados por la comunidad y lleven a la ciencia hacia la

⁶² En adelante FEN.

investigación normal, no serán sino aquellos que un grupo de personas consideró relevantes durante el mantenimiento de sus conversaciones. Y lo que el futuro científico ha de aprender es a valorar lo que debe considerarse una buena teoría científica o un argumento concluyente, utilizándolos posteriormente a la hora de justificar sus afirmaciones frente a la comunidad. Asimismo, estas razones serán aceptadas por los miembros de su paradigma, puesto que ellos mismos consideran que son pruebas de la capacidad racional del individuo. Es decir, “saber qué es lo que cuenta como relevante para una elección entre teorías sobre una cierta materia es, en periodos de investigación normal, pertenecer a lo que Kuhn llama «matriz disciplinar»” (FEN, p. 301). Por eso, la única salida a la inconmensurabilidad desde el punto de vista kuhniano era la aplicación de un método hermenéutico donde se buscara *comprender* mediante hipótesis interpretativas las distintas relaciones entre los conceptos existentes en paradigmas alternativos: aprender qué fue considerado como un buen argumento y qué cuestiones tomaron relevancia en diversos momentos. Aceptando este uso de los conceptos en juego, decir que alguien introduce argumentos subjetivos en la investigación únicamente significa que insiste en hacer hincapié sobre ciertos elementos que otros consideraron irrelevantes. Por eso, según Rorty, en el seno de un paradigma, la diferencia entre lo *real* y lo *aparente* es únicamente la que existe entre “*hacer* las cosas bien y *hacer* las cosas mal” (Kolenda, 1990, p. 4 [énfasis añadido]), justificar nuestros juicios de manera correcta o no saberlo hacer en absoluto. De este modo, es como ha de entenderse aquella afirmación del anarquista epistemológico que denunciaba el carácter normativo de la ciencia. “El *comportamiento* debe centrarse alrededor de lo que es *real* y debe evitar ser influenciado por *ilusiones*” (Feyerabend, 2003, p. 70 [énfasis añadido])

Por otro lado, para los defensores de la filosofía analítica neopositivista, apostar por aplicar a las ciencias naturales el método hermenéutico del

historiador implicaba eliminar cualquier tipo de referencia a la realidad, puesto que suponía admitir que el mundo era maleable a nuestro antojo porque la naturaleza era algo que los seres humanos *crean* y no *encuentran* (FEN, p. 310). Pero la ciencia trata de realizar juicios objetivos que se encuentren justificados en hechos de la realidad, por lo que si Kuhn pretendía dar cuenta de lo que era la ciencia debería eliminar determinados conceptos de su obra o cambiarla al completo admitiendo que sus palabras refieren a otra cosa. Sin embargo, Kuhn nunca aceptó esta lectura ni consideró que fuera su obra la que debía modificarse para dar explicación de lo que era realmente la ciencia. Por el contrario, defendió que era la propia epistemología la que debíamos transformar, en tanto que resultaba insuficiente para dar explicación de fenómenos tales como el de la inconmensurabilidad. Rorty pensará que éste fue el gran error de Kuhn, pues “debería haberse limitado a descartar por completo el proyecto epistemológico” (FEN, p. 295). Kuhn habría hecho mejor mostrando la necesidad de atender a la esfera de los valores y a su importancia en la educación social de las personas como un nuevo tema a tratar independiente de la epistemología.

Al situar en el foco de la investigación los valores y su aplicación al mundo de la ciencia, debemos agradecer a Kuhn el haberse deshecho del paradigma epistemológico de raigambre cartesiana según el cual existía una oposición entre los hechos y los valores, donde únicamente la referencia a los primeros era considerada un signo de objetividad y racionalidad. Sin embargo, su error fue el de tratar que sus estudios se incluyeran en el campo de la epistemología, pues al ser éste un paradigma con sus propios criterios lingüísticos sus palabras no podían sino ser consideradas como sinsentidos. De este modo, Kuhn acabó siendo descrito como un irracionalista defensor de la maleabilidad del mundo a nuestro antojo, conclusión a la que nunca se hubiera llegado si realmente se hubiera tenido en cuenta el cambio de tema que suponía

su propuesta. Éste será el punto de partida que tomará Rorty para tratar de desarrollar la idea de que es posible definir la objetividad de un modo distinto al científico, que otras formas de vida son tan posibles como necesarias y que la educación de la persona posee otras muchas facetas además del descubrimiento de la verdad.

3. ¿Hechos o valores?

Una de las tesis principales de esta investigación es que en la actualidad existe una corriente de pensamiento a la que se ha tachado injustificadamente de irracionalista. Las razones que más aceptación tuvieron para ello hacían referencia al fenómeno de la inconmensurabilidad, puesto que suponía la variación arbitraria de los referentes fenoménicos de los conceptos al pasar de un paradigma a otro. Según esta tesis, los miembros de una matriz disciplinar concreta poseían un lenguaje específico que les permitía aceptar de manera indubitable los resultados de sus investigaciones. Sin embargo, estas mismas justificaciones no resultaban ser válidas entre los miembros de paradigmas alternativos, los cuales parecían poseer lenguajes distintos. Desde la epistemología neopositivista ésta era una posibilidad impensable, pues si toda justificación se basara realmente en hechos, ésta no podía sino ser aceptada por *cualquier* persona fuera cual fuera su condición. Pero, como hice mención en el capítulo referente a Kuhn, el problema de la inconmensurabilidad aún poseía raíces más profundas, pues el cambio de criterios acaecido tras una revolución científica no debía necesariamente implicar un cambio de referente. Pasar de una teoría ptolemaica a otra copernicana no significaba que a partir de ese momento lo que llamábamos “sol” pasara a ser un objeto distinto o que sus márgenes variaran, sino que las relaciones que este concepto establecía con muchos otros eran distintas. Asimismo, ver el sol como un astro más que da vueltas alrededor del planeta tierra o verlo como el centro del sistema solar y la

fuentes de luz que nos iluminan, supone un cambio que se refleja en el modo de utilizar este concepto, en las comparaciones que con él se realizan, en los ámbitos en los que se utiliza, en quiénes lo hacen y, en definitiva, en la forma de vida de las personas. Precisamente ahí radicaba realmente el problema y era lo que impedía hallar un lenguaje al cual reducir las posturas enfrentadas. Por eso resultaba imposible concluir cuál de las teorías en pugna *representaba* mejor el mundo, pues ambas podían hacerlo en la misma medida sin necesidad de que los referentes para sus conceptos fueran distintos. Sin embargo, bajo la concepción neopositivista, donde un cambio de significado únicamente era posible mediante un cambio de referente, la obra de Kuhn estaba condenada a ser malinterpretada y tachada de escéptica e irracional.

Rorty no estará de acuerdo con esta concepción de la obra kuhniana. Según él, dichas acusaciones no pueden ser consideradas como universal y eternamente válidas, pues son el fruto de haber aplicado ciertos criterios lingüísticos que desde Wittgenstein algunos autores comenzaron a considerar irrelevantes. En primer lugar, muchos de los críticos de Kuhn trataron de averiguar si estas reglas que el científico adquiriría durante su formación tenían correspondencia con hechos de la realidad. De no ser así, dicha formación únicamente estaba sujeta a cuestiones de gusto por parte de la comunidad, pudiendo crear y poner en práctica los criterios más peregrinos que pudieran imaginarse. El único modo de frenar esta arbitrariedad era encontrar reglas cuya aplicación supusiera una decisión inmediata acerca de la verdad o falsedad de las teorías en liza. Sin embargo, se pensó que esta cuestión únicamente podía ser resuelta si se encontraban aquellas reglas cuyo seguimiento nos permitiera referirnos de manera inequívoca a hechos concretos de la realidad. Por este intento recurrente de enlazar el lenguaje con hechos externos a él mismo, podríamos afirmar que aquellas definiciones de la obra de Kuhn como una defensa de lo irracional se basaban en el hecho de que éste había eliminado del

lenguaje científico su referencia factual. Esto es precisamente lo que Rorty utilizará para defender su postura.

Efectivamente, el positivismo lógico del Círculo de Viena sostuvo que únicamente podíamos justificar objetivamente nuestro uso de los conceptos allí donde hicieran referencia a hechos de la realidad. Sin embargo, como hemos establecido en el apartado anterior, Kuhn no está utilizando estos mismos criterios para hablar de la capacidad racional de los individuos, sino que se encuentra aplicando criterios wittgensteinianos, según los cuales un significado se configura mediante la adquisición de una regla de uso. Y ya vimos que estas reglas no tenían por qué corresponder con algún posible hecho de la realidad. Por tanto, existen dos razones por las que resulta obvio pensar que de la aplicación de los criterios epistémicos tradicionales no podría extraerse ninguna conclusión en positivo. El primero es que el uso de estas reglas no tenía la necesidad de ser justificado mediante la representación de ningún hecho de la realidad, pues la comunidad de hablantes se mostraba como un elemento de control suficiente. El segundo es que estas reglas pautaban normas que enseñaban al individuo a comportarse de una determinada manera, por lo que posiblemente influyeran más en el plano de lo ético que en el de la epistemología, aspecto este primero que el neopositivismo consideraba objetivamente irrelevante.

Pero las divergencias no se detenían en este punto. La consecuencia que sacaron los epistemólogos neopositivistas del fenómeno de la inconmensurabilidad fue que no existía manera alguna de asegurar la objetividad en los resultados de las investigaciones científicas, pues cada comunidad poseía su propia definición de lo que significaba la objetividad. Sin embargo, Rorty nos llama la atención sobre el hecho de que esta inconmensurabilidad no salía a la luz tras una búsqueda concienzuda de los criterios aplicados durante una investigación, sino que lo hacía tras varios

intentos fallidos de *comunicación* entre miembros de distintos paradigmas. Es decir, únicamente surgía al contacto con otras formas de vida o visiones del mundo, nunca dentro de la investigación normal. Por tanto, el problema se ubicaba a un nivel distinto del que se había pensado. Lo que estaba en juego era la posibilidad de hallar *prácticas justificativas* universales que cualquier ser racional debiera aceptar como las únicas objetivas. No había ningún problema acerca de la referencia de los conceptos o del valor de la lógica, sino que era una cuestión de prácticas y costumbres humanas establecidas dentro de una comunidad. Era en esas reglas conductuales que hacían nuestros actos significativos en las que debíamos haber fijado nuestra atención.

Además, una vez eliminada toda posibilidad de dar respuesta a los problemas planteados por Kuhn mediante el modelo neopositivista, Rorty hace hincapié en que el autor de *La estructura de las revoluciones científicas* introdujo la idea de que a la hora de decantarse por una u otra propuesta, en las decisiones del científico intervenían *valores* que condicionaban pero no determinaban sus conclusiones. Pero, si habíamos dicho que el trabajo de un individuo es considerado “científico” cuando así lo decide la comunidad, esto quiere decir que existe un grupo de personas que comparte con el individuo sus valores, otorgando a sus trabajos el valor de la objetividad. De ahí que Rorty insista en que la perspectiva de Kuhn nos permite observar el asunto de la objetividad bajo el prisma de los valores, pues son éstos y no los hechos los que configuran tanto el juego científico como las diferentes comunidades que en él podemos encontrar (FEN, p. 310). Por eso, lo que deberíamos preguntarnos no es si existe un lenguaje cuya estructura refleje con una precisión exacta la realidad, sino si existen valores exclusivamente científicos o que delimiten universalmente la objetividad y la racionalidad. Kuhn contestó afirmativamente a esta cuestión aun cuando establecía que la jerarquía entre ellos podía variar o incluso verse influenciada por valores ajenos. Tanto era así que la existencia de

unos valores u otros delimitaba las fronteras entre las distintas áreas de la cultura. Sin embargo, Feyerabend puso esto mismo en duda al reclamar la existencia continua de paradigmas incoherentes e incluso inconmensurables con el predominante. Es decir, si eran los valores lo que delimitaban las comunidades lingüísticas y los nuevos paradigmas debían mostrarse incoherentes entre sí, no existía obligación alguna de que *todos* se ciñeran a un conjunto de reglas concreto. Basándose en estas afirmaciones, Rorty concluirá que no puede establecerse una jerarquía general de los valores que *deba* afectar a *todo* el lenguaje estableciendo en su interior parcelas invariables. De hecho, la cuestión de la relevancia únicamente podrá establecerse dentro de un paradigma, puesto que fuera de toda matriz disciplinar, al hallarnos alejados de cualquier escala valorativa, la relevancia es completamente libre (FEN, p. 301). Lo cual no debe entenderse como si afirmara que podemos crear un lenguaje a nuestro antojo siempre y cuando nos ubiquemos fuera de cualquier paradigma existente. Lo que viene a decir es que fuera de éstos no existe posibilidad de lenguaje alguno. Por eso, no es que la objetividad y la racionalidad dependan de lo que arbitrariamente decida un grupo de personas, sino que fuera de todo paradigma esta cuestión carece de sentido. Afirmar, como pretendían los integrantes del Círculo de Viena, que el mejor modo de vida al que pueden aspirar los seres humanos es el científico es algo que únicamente puede hacerse asumiendo previamente un punto de vista científico.

La moraleja no es que los criterios objetivos para la elección de un léxico deban ser reemplazados por criterios subjetivos, que haya que colocar la voluntad o el sentimiento en el lugar de la razón. Es, más bien, que las nociones de criterio y de elección (incluida la elección «arbitraria») dejan de tener sentido cuando se trata del cambio de un juego de lenguaje a otro (Rorty, 1996, p. 26).

Rorty pretende así poner de relevancia el protagonismo que los valores⁶³ tienen en las obras de Kuhn y Feyerabend en detrimento de las cuestiones acerca de la referencia. Si esto fuera así, los criterios desarrollados por la epistemología neopositivista no tendrían validez alguna dentro de los interrogantes que estos autores planteaban. Por eso, Rorty insiste en que Kuhn habría hecho mejor en abandonar cualquier tipo de discurso epistemológico en lugar de seguir reclamando la necesidad de su ampliación. Asimismo, al ser el fenómeno de la inconmensurabilidad algo que únicamente podía apreciarse mediante el contraste entre paradigmas, debía ser en este encuentro en el que debíamos centrar la atención si pretendíamos alcanzar una correcta comprensión de él. Por último, si la objetividad dependía exclusivamente de lo que un grupo de personas considerara relevante al hablar de un determinado tema, toda comunidad poseía sus propios estándares de objetividad configurados por conjuntos de valores diversos. Todas estas consecuencias harán que Rorty se pregunte qué *status* puede tener la filosofía una vez que comprobamos la falta de utilidad de los criterios neopositivistas ante semejante variedad de alternativas. Asimismo, si el resultado de esta investigación filosófica no puede estar orientado por los mismos valores que el positivismo lógico, todavía tendremos que saber qué podemos esperar de ella. En el siguiente apartado contestaré la primera de estas preguntas, dejando para más adelante la solución a la segunda.

⁶³ Una de las conclusiones a las que Wittgenstein llegó en el *Tractatus* y en la *Conferencia sobre ética* es que en el mundo no hay valores. Desde este punto de vista, las *Investigaciones* no estarían en desacuerdo con su pensamiento anterior, pues, como hemos visto, la referencia a los hechos no implica la posibilidad de que exista una escala de valores absolutamente independiente a ellos. Por eso, como veremos más adelante, Rorty no pone ningún problema a la posibilidad de una investigación objetiva acerca de la realidad, aun cuando con ella nunca podremos llegar a saber qué hacer con nuestras vidas. Éste es un conflicto que ya podemos encontrar entre los escolásticos y los humanistas de comienzos del siglo XV, pues mientras los primeros atendían a la lógica y a la filosofía natural, los segundos hacían lo propio con el campo de la filosofía moral. No es que los humanistas consideraran erróneos los estudios escolásticos, sino que carecían de toda relevancia en el plano vital en tanto que nada podían decir acerca del modo en el que debíamos dirigir nuestra vida (Mínguez Pérez, C. *Filosofía y ciencia en el Renacimiento*. Síntesis. Madrid. 2006. pp. 71-72).

4. ¿Epistemología o hermenéutica?

La epistemología desarrollada por el Círculo de Viena estableció, entre otras, una premisa concreta: la unión de lógica formal y criterios empíricos daría como resultado un modo de justificar nuestros juicios que, a causa de su carácter objetivo, debía ser aceptado como el único posible por cualquier ser racional. Estas directrices indicarían el modo en el que debía construirse un lenguaje cuya estructura representara fielmente la realidad y en el que todo carácter subjetivo fuera finalmente desterrado. Por eso, desde su punto de vista, la propuesta de Kuhn resultaba absurda, pues la discusión entre miembros de paradigmas alternativos habría sido resuelta definitivamente aplicando los criterios mencionados. Si de hecho no ocurriera así, no sería debido al modo en el que los seres humanos presentan y rebaten sus argumentos, sino a estar aplicando incorrectamente los criterios científicos. Por eso Rorty entiende que el problema de la epistemología neopositivista fue que partía de la suposición de que todas las aportaciones válidas dentro de una conversación debían ser conmensurables, donde “por «conmensurable» entiendo que es capaz de ser sometido a un conjunto de reglas que nos dicen cómo podría llegarse a un acuerdo sobre lo que resolvería el problema en cada uno de los puntos donde parece haber conflicto entre las afirmaciones.” (FEN, p. 288). Es decir, los epistemólogos neopositivistas pensaron que contaban con un método universal para resolver cualquier desencuentro acaecido en el seno de una discusión, estableciendo inequívocamente y de manera inmediata qué postura era errónea y cuál acertada. Podían decidir qué posición era racional mantener y cuál no. Esto les llevó a suponer que el modo de vida científico era el mejor que una persona podía llevar pues era el único con carácter absolutamente racional. Sin embargo, si aceptamos con Rorty que la objetividad es una cuestión de relevancia que se establece en el seno de una comunidad, resulta difícil pensar que exista una justificación más allá de cualquier grupo de hablantes que pueda

aplicarse a toda situación imaginable, pues como ya se nos advertía más arriba, hablar de objetividad de manera independiente a todo lenguaje o matriz disciplinar carece de sentido. O lo que es lo mismo, únicamente puede establecerse qué es objetivo y racional dentro de una comunidad concreta.

Por otro lado, habrá que destacar que Rorty no entiende este conflicto del mismo modo que lo planteó el Círculo de Viena. Para éste último, durante la contrastación de dos posturas enfrentadas lo que entraba en conflicto eran las diferentes proposiciones protocolares expresadas en el único lenguaje en el que cabía la objetividad: el fisicalista. Por eso, lo que debía llevarse a cabo era una revisión de cada uno de los conceptos en juego con el fin de establecer cuáles se ajustaban mejor a la realidad. Sin embargo, Rorty asume la imposibilidad expuesta por Kuhn de contrastar dos o más teorías punto por punto, pues la variación de uno solo de nuestros conceptos supone obligatoriamente variaciones en la taxonomía de muchos otros cuyos usos que se encuentran relacionados de alguna manera. De ahí que para el pensador estadounidense este conflicto no pueda seguir entendiéndose como una contradicción entre *conceptos* distintos, sino que se parece más a un enfrentamiento entre *vocabularios* al completo (Rorty, 1996, p. 32). Desde esta perspectiva, el método para resolverla no puede seguir siendo una *investigación* cuyo objetivo sea el de encontrar el conjunto de reglas que acote de manera universal el uso objetivo de cada uno de los conceptos. No puede serlo porque, como veíamos, no existe la posibilidad de establecer una jerarquía definitiva entre los distintos juegos de lenguaje, pues fuera de todos ellos la cuestión de la relevancia (la objetividad) no tiene sentido. Asimismo, al contrastar vocabularios alternativos tampoco existe la posibilidad de usar los conceptos de uno para analizar los del otro, pues esto ya supone estar tomando partido por aquel que hemos elegido como instrumento de medida.

Bajo el punto de vista de Rorty, la consecuencia de esta situación es que no podemos seguir pensando que la epistemología es el mejor modo posible de acercarnos a las distintas manifestaciones lingüísticas. No podemos esperar que exista una estructura formal ideal que sirva de medida para evaluar la objetividad de *todos* nuestros juicios. Si no existe una justificación de nuestras prácticas más allá de la que permiten ella mismas, no podemos pensar en encontrar nada que justifique la jerarquización de unas sobre otras. No sólo no es posible establecer criterios aislados de cualquier lenguaje, sino que ninguno de los criterios establecidos en los lenguajes existentes posee razones suficientes para establecerse como medida de corrección de los demás. Por eso, Rorty ve como necesario el paso de la epistemología a la hermenéutica, entendiéndolo de la siguiente manera:

La epistemología avanza partiendo de la suposición de que todas las aportaciones a un discurso determinado son conmensurables [...] La hermenéutica ve las relaciones entre varios discursos como los cabos dentro de una posible conversación, que no presupone ninguna matriz disciplinaria que una a los hablantes, pero donde nunca se pierde la esperanza de llegar a un acuerdo mientras dure la conversación.⁶⁴ No es la esperanza en el descubrimiento de un terreno común existente con anterioridad, sino *simplemente* la esperanza de llegar a un acuerdo o, cuando menos, a un desacuerdo interesante y fructífero (FEN, pp. 288-289).

⁶⁴ En mi opinión, considerar que, por afirmaciones como ésta, el planteamiento de Rorty resulta demasiado ingenuo o idealista, demuestra que en ocasiones resulta más importante el lugar que ocupan nuestras proposiciones en el paradigma imperante que la verdad acerca de ellas. Es decir, Rorty afirma que el hecho de que ciertas materias no se consideren *objetivas* se debe a que en la actualidad no han alcanzado un nivel suficiente de acuerdo entre sus miembros. Sin embargo, esto no es óbice para pensar que en un futuro pueda llegarse a este punto de encuentro. Por el contrario, la teoría de la ciencia ha considerado que el hecho de que no se logre este objetivo común no se debe a una situación momentánea, sino a la misma naturaleza de las doctrinas en cuestión. Como ejemplo de lenguaje absolutamente objetivo se especifica la matemática, que tan buenos resultados dio al aplicarse a la lógica y viceversa. A pesar de ello, el lenguaje matemático posee afirmaciones similares a la que Rorty plantea más arriba sobre las cuales parece no pesar la duda. Aquella que nos dice que dos rectas paralelas tienden a cruzarse en el infinito bien podría considerarse una afirmación ingenua o, cuanto menos, no verificable. Sin embargo, parece que el hecho de que pertenezca a los axiomas de la matemática la dota de un valor específico que la convierte en innegable.

Desde este punto de vista, el filósofo no es aquel que cuenta con un conjunto de reglas privilegiado que deben aceptar todos los participantes en el debate. Su tarea no se encuentra teñida por la tradición kantiana ni se asemeja al rey-filósofo platónico. No se trata de dar por zanjado el debate aportando un punto de vista superior y externo a las posturas enfrentadas. Más bien, el filósofo se muestra como un intermediario socrático que se ubica entre varios discursos, tratando de hacer que quienes se encuentran encerrados en sus propias prácticas se abran a unas nuevas. No consiste en delimitar qué debe entenderse por “racionalidad” al margen de cualquier discurso, sino en hacer comprender a unos el discurso y la capacidad racional de los otros. Por eso, la hermenéutica “es el estudio de un discurso anormal desde el punto de vista de un discurso normal —el intento de dar cierto sentido a lo que está pasando en un momento en que todavía no estamos seguros sobre ello como para hacer una descripción y, por tanto, para comenzar su explicación epistemológica” (FEN, p. 292).

En una idea como la anterior podemos encontrar influencias de todos los autores anteriores. De Wittgenstein hallamos la duda de poder crear un metalenguaje que diera explicación de todos los juegos posibles. Kuhn aporta la imposibilidad de crear un vocabulario al cual deban ser reducidas todas las aportaciones a un debate. Asimismo, reaparece la necesidad de practicar la hermenéutica con el fin de hacer comprender a las personas aquellos discursos que no pertenecen a sus paradigmas. Por último, de Feyerabend hallamos dos elementos. En primer lugar, la idea de que el único modo de aportar luz sobre nuestras reglas valorativas es mediante su contrastación con otras. Y en segundo lugar, la práctica de la hermenéutica es ahora vista como el paso previo a esa libertad que el austriaco reclamaba con el fin de evitar una crisis definitiva de la racionalidad. Todo esto, en manos de Rorty, se convierte en una necesidad de fijar nuestra atención

sobre el *diálogo* que se produce entre miembros de dos o más comunidades en contacto, y los intentos de comprensión que se producen entre unas y otras. Este modo de actuar, según el cual las personas hacen uso de sus propios argumentos y los ponen en relación con los que otras personas sostienen, es lo que Rorty denominará una “conversación”. Es decir, al igual que Feyerabend nos incitaba a comenzar la reflexión desde nuestras formas de vida en lugar de hacerlo desde una imagen del mundo, Rorty busca entre nuestras prácticas posibles el modo en el que nuestras justificaciones son comúnmente aceptadas o rechazadas. Por eso, en lugar de comenzar estableciendo el lenguaje ideal en el que todas las aportaciones debieran aparecer, simplemente asume que la conversación es el contexto práctico en el que *de hecho* se ponen en cuestión nuestros modos de justificarnos. Es aquí donde tratamos de comprender los discursos de los otros y las bases en las que se sustentan. “En el curso de la conversación se llega a compromisos o se trascienden los desacuerdos entre disciplinas y discursos” (FEN, p. 289).

Sin embargo, aun aceptando todas estas conclusiones, nada nos impediría seguir pensando que la *comprensión* de los diferentes discursos únicamente puede significar el paso previo a la adquisición de un verdadero conocimiento. Es decir, aun cuando comprendamos lo que un lenguaje pretende decir en sus propios términos, quedaría por establecer la verdad o falsedad de sus afirmaciones mediante su contraste con la realidad. Por tanto, la hermenéutica únicamente sería una propedéutica para la epistemología, un estudio de aquellas partes de la cultura que todavía no tenemos muy claro si poseen o no un carácter racional. El papel de juez quedaría nuevamente en manos de la ciencia empírica, ocupándose ésta de lo verdaderamente objetivo y relevante dentro de la cultura. Sin embargo, Rorty opina que esta insistencia en hacer prevalecer la epistemología sobre la hermenéutica se asienta en el miedo de quienes creen que en el caso contrario lo racional quedaría disuelto

en lo irracional. Asimismo, a la base de esta división encontraríamos la diferencia entre las humanidades y las ciencias naturales,⁶⁵ donde las primeras se encaminarían hacia el estudio de los factores subjetivos del individuo, mientras que las segundas harían lo propio con las condiciones de posibilidad de las representaciones objetivas del mundo (FEN, p. 313). El método adecuado para las primeras sería la hermenéutica, mientras que la epistemología sería el aplicable a las segundas. Por eso, cuando Kuhn propuso adoptar en el estudio de las ciencias el método hermenéutico, para el paradigma filosófico al que pertenecía el Círculo de Viena, estaba tratando de introducir métodos de estudio poco serios (subjetivos) en el único terreno en el que propiamente podía hablarse con seriedad (objetivamente).

Por contra, Rorty opina que seguir manteniendo esta jerarquía como criterio de racionalidad resulta absurdo. Desde la obra de Kuhn no podemos pensar en la epistemología y la hermenéutica como contrapuestas, puesto que ambas materias “no compiten entre sí, sino que más bien se ayudan mutuamente” (FEN, p. 314). La epistemología tiene como objetivo afianzar las propias prácticas objetivas que se dan en el seno de la comunidad, de manera que sean transmitidas a los futuros miembros como el reflejo de la racionalidad en sí misma. Sin embargo, es posible que a lo largo de su vida estos individuos encuentren problemas o anomalías irresolubles mediante la aplicación de los criterios recibidos. Son éstas cuestiones que no se podrán solucionar a menos que nuevas prácticas sean introducidas en la forma de vida de las personas. Para esta tarea, la epistemología resultará

⁶⁵ En este contexto, en lugar de los vocablos “humanidades” y “ciencias naturales” Rorty hace uso de “*Geisteswissenschaften*” y “*Naturwissenschaften*”. Sin embargo, debido a la traducción habitual de estos términos como “ciencias del espíritu” y “ciencias de la naturaleza” respectivamente y a los usos que a lo largo de la obra del estadounidense se hace de ellos, he decidido considerarlos como sinónimos. Asimismo, en mi opinión, Rorty utiliza un término como “ciencias del espíritu” únicamente con la intención de hacerse entender en el panorama filosófico de su época, pues gran parte de su pensamiento está encaminado a negar que estos estudios pretendan mostrar un reflejo de la vida anímica interna del individuo.

completamente ineficaz en tanto que su finalidad es precisamente evitar esta apertura por considerarla una caída hacia lo irracional. Por el contrario, la hermenéutica, como el intento de comprender otros discursos ajenos sin traducirlos al propio, es la que puede ayudarnos ante esta situación. Sin embargo, hemos de insistir en que para ello resulta indispensable aceptar como válidos los resultados de la epistemología predominante, pues, como advertía Kuhn, los problemas que nos mostrarán la necesidad de adquirir nuevas prácticas estarán formulados en el lenguaje que conocemos pero de tal manera que su solución requiriera de la introducción de nuevos vocabularios. Y esta necesidad únicamente puede ser transmitida a los miembros de una comunidad si se conocen las prácticas comunicativas que comparten sus miembros, haciéndoles tomar conciencia de la contingencia de sus propias pautas de conducta.

Desde este punto de vista, hacer uso de unas prácticas lingüísticas u otras únicamente es una cuestión de familiaridad. Nos resultan objetivas porque son las que la comunidad en la que nos encontramos nos ha transmitido como tales y son las que más a menudo acostumbramos a usar. Por eso, Rorty simplifica la dicotomía kuhniana entre ciencia normal y ciencia revolucionaria en la existente entre discurso *normal* y *anormal*, dando a entender que la única diferencia entre ambos es que el primero ha contado con el tiempo suficiente para que los miembros de una comunidad hayan asumido el carácter racional de sus prácticas. No es que el discurso epistemológico del momento posea una mayor objetividad o represente de manera privilegiada los hechos de la realidad, sino que nos encontramos más familiarizados con él y con los criterios de corrección que establece. Lo cual no significa que pueda ser aplicado en todo momento y ante cualquier situación. De hecho, permanecer anclado en unos criterios concretos implicará necesariamente que ante determinadas anomalías no podamos sino fracasar. Por eso, el intento de Stevenson de dar cuenta de los

“usos dinámicos” del lenguaje estaba condenado a hundirse desde el primer momento, pues los criterios lingüísticos de su comunidad le impedían tratar los temas que previamente habían sido considerados como irracionales.

También es cierto que esta posibilidad no excluye que otros discursos puedan llegar a encontrar el acomodo suficiente entre nosotros para que sus reglas sean sistematizadas y pasen a convertirse en material de trabajo para la epistemología. Pero esto supone que la epistemología trabaja con los conceptos que anteriormente le ha otorgado la hermenéutica. Asimismo, el trabajo epistemológico únicamente tiene como fin afianzar la base desde la cual partirá nuestra comprensión hermenéutica de nuevos discursos. Por eso no podemos seguir pensando que la epistemología posea un papel predominante en la educación de las personas, pues tanto su origen como su destino vienen encuadrados por la práctica de la hermenéutica. De ahí que el criterio de racionalidad no sea patrimonio de la epistemología, sino que precisamente “ser racional es estar dispuesto a abstenerse de la epistemología —de pensar que haya un conjunto especial de términos en que deben ponerse todas las aportaciones a la conversación— y estar dispuestos a adquirir la jerga del interlocutor en lugar de traducirla a la suya propia” (FEN, p. 290).

Al igual que la lectura realizada de Wittgenstein nos advertía de la imposibilidad de crear un sistema que diera explicación a *todo* el lenguaje, de asumir un conjunto de valores externos a éste o de encontrar un lenguaje cuya aprehensión no consista en la adquisición de unos valores concretos, Rorty considera que no existe posición privilegiada alguna, conjunto de prácticas externas a cualquier lenguaje, ni algo similar a una meta-práctica desde la cual analizar y juzgar las restantes. No existe un único paradigma eterno que represente la racionalidad y con el cual *todas* las demás posturas hayan de ser conmensurables. Lo que es *naturaleza* (objeto de las *Naturwissenschaften*) para nosotros son todas aquellas prácticas que manejamos con tanta facilidad que

apenas percibimos su existencia, mientras que únicamente podemos considerar *espíritu* (objeto de las *Geisteswissenschaften*) aquello que no sabemos cómo manejarlo o cuyas prácticas destacan por el contraste con las nuestras. Wittgenstein ya nos advirtió de que “donde nuestro lenguaje hace presumir un cuerpo y no hay un cuerpo, allí, quisiéramos decir, hay un *espíritu*” (IF, §36), pero tal cosa únicamente es el resultado de centrarnos exclusivamente en un modo de hablar, de no percibir todas las posibilidades de uso que existen para nuestras palabras. Por eso, la hermenéutica no nos incita a reconsiderar nuestras proposiciones una a una buscando el referente con el que se corresponden, sino a cambiar nuestro modo de hablar al completo, a redefinir aquello que somos y la relación con nuestro entorno mediante la apertura hacia nuevas prácticas sociales (Rorty, 2000, p. 88).

Naturaleza es todo aquello que es tan de rutina y tan familiar y tan dócil que nos permite confiar implícitamente en nuestro propio lenguaje. Espíritu es todo aquello que es tan extraño e incontrolable que nos hace empezar a preguntarnos si nuestro «lenguaje» es «adecuado» para ello [...], si no necesitamos cambiar nuestro vocabulario, y no simplemente nuestras afirmaciones (FEN, p. 319).

La consecuencia final de todo esto es que no podemos pensar en la conversación o la hermenéutica como algo que se fundamente mediante una investigación o que nos dote de un nuevo método más eficaz que los anteriores (Rorty, 1996b, pp. 283-284). De hecho, estas reglas e investigaciones únicamente son posibles en el seno de una comunidad con un lenguaje y un campo de estudio concreto donde una epistemología es posible. Por ejemplo, antes de la puesta en relación de determinados objetos entre sí y éstos con una comunidad de personas, nunca podríamos haber hablado de paleontología, y lo que hoy llamamos fósiles posiblemente nunca hubieran sido más que rocas (Kolenda, 1990, p. 5). Por eso no podemos

pensar en la división entre el discurso normal y el anormal “como si dividieran dos áreas de investigación, sino como la distinción entre investigación y algo que *no* es investigación, como el interrogatorio inicial a partir del cual pueden surgir (o no) investigaciones —nuevos discursos normales” (FEN, p. 346). A pesar de todo, como ya nos advirtió Kuhn, estos interrogatorios iniciales únicamente son posibles aceptando en un principio el lenguaje de la comunidad en la que nos encontramos. Es decir, tomando como válidos los resultados de la epistemología.

Es en este sentido en el que podrá entenderse a Rorty cuando afirma que no podemos sino ser *etnocéntricos*. Consideramos inevitablemente como modelo de racionalidad las prácticas que nuestra comunidad nos ha otorgado. Esto ha servido en ocasiones a otros autores para acusarle de estar proponiendo la forma de vida norteamericana como la mejor posible o la existencia de seres humanos incapaces de ir más allá de sus prejuicios. En los siguientes apartados mostraré más ampliamente la situación de este debate y el modo en el que Rorty se defiende de ellas. Por el momento me limitaré a insinuar que dicha acusación parte de una lectura sesgada e incompleta de lo que se está planteando. Rorty asume que la educación debe consistir en un proceso durante el cual el individuo adquiera las reglas morales de su propia cultura. Sin embargo, deberían haber quedado claras dos cuestiones: la primera es que ésta es una tarea que únicamente puede llevarse a cabo a través del contraste con otras posturas inconmensurables entre sí. Y la segunda es que la aprehensión de dichas costumbres (*mores*) únicamente supone el paso previo para la práctica de la hermenéutica. Sin embargo, lo cierto es que si la hermenéutica persigue superar los resultados de la epistemología, no podemos seguir pensando que su finalidad sea la misma. Si de la aplicación de los criterios objetivos de la comunidad obtenemos “conocimiento”, dedicarnos a *comprender* discursos anormales no puede reportarnos el mismo resultado.

5. ¿Conocimiento o edificación? La ironía como forma de vida

Cuando Rorty concluye su crítica sobre la epistemología parece estar afirmando que el conocimiento únicamente depende de lo que un grupo humano esté dispuesto a aceptar como tal. De hecho, una de sus afirmaciones más polémicas será que aquello que justifica nuestras pretensiones de conocimiento nunca consisten en una relación privilegiada entre el objeto conocido y el sujeto cognoscente, sino que esta justificación sólo puede darse como relación entre dos o más personas mediante la práctica social de la conversación. Éste es el horizonte último donde las *justificaciones* de nuestras pretensiones de conocimiento pueden ser comprendidas, donde nuestra forma de vida es puesta en práctica. Obviamente, la descripción de este contexto guarda cierto aire de familia con el modo en el que Wittgenstein nos presentaba la manera en la que las personas aprendíamos a hacer uso del lenguaje. Era el pupilo quien debía *demostrar* que se encontraba suficientemente justificado en la corrección de un uso lingüístico para que el maestro le dejara continuar. Su aplicación satisfactoria en contextos alternativos resultaba criterio suficiente para que el educador aprobara su conducta y diera por finalizado este proceso formativo. En este sentido, retomando un lenguaje wittgensteiniano, la justificación misma se muestra como un juego de lenguaje, una práctica reglada mediante un contexto profesional, cultural o social. Sin embargo, que existan reglas que delimiten nuestras posibilidades de justificación no significa que siempre hayan de ser las mismas ante todas las circunstancias y grupos humanos. Asimismo, tampoco podemos olvidar las palabras de Kuhn acerca de las diferentes valoraciones que las posibles investigaciones científicas llevan a cabo sobre los hechos y las formulas que utilizan. Es decir, aun cuando se diera la posibilidad de establecer una epistemología normativa que marcara las reglas de justificación suficientes para todo contexto o materia, todavía nos quedaría establecer la jerarquía que las personas otorgaran a estas reglas entre sí.

Por otro lado, dejé escrito más arriba que Rorty trató como errores dos pretensiones de los pensadores anteriores: la primera fue que la filosofía todavía podía tratar la epistemología como su tema principal e incluso identificarse con ella, mientras que la segunda consistía en haber creído que el resultado de la investigación filosófica podía seguir llamándose “conocimiento”. La primera de estas confusiones la traté en el apartado anterior, por lo que ahora expondré las opiniones de Rorty acerca del segundo de estos temas. Como adelanto diré que lo que el intelectual estadounidense nos propone es, que si cada manifestación cultural necesita de las demás para justificar su propio valor y existencia, no podemos admitir que el único proyecto aceptable dentro de una cultura como conjunto sea el de la ciencia natural. Lo cual puede expresarse también con los conceptos de los pensadores aquí tratados afirmando que la formación de una persona nunca puede consistir en un único juego de lenguaje ni debe aportar exclusivamente los resultados de la investigación normal, y que únicamente dentro de esta multiplicidad teórico-práctica pueden entenderse las pretensiones de conocimiento por parte de la persona.

Rorty cree haber justificado suficientemente la necesidad de abandonar la epistemología como discurso filosófico. De hecho, su intención declarada ha sido la de hacernos ver que la práctica de la hermenéutica es algo que únicamente nos cabe aceptar. Dado nuestro punto de partida inevitablemente socio-lingüístico, no podemos sino dar por sentado un conjunto de prácticas o creencias preestablecidas que conformarán nuestra forma de vida. Cualquier otro lenguaje o vocabulario que adquiramos siempre habrá de encontrar su lugar junto a (o frente a) este punto inicial. Lo cual no significa que estemos eternamente atados a estas prácticas o que todas hayan de ser conmensurables con ellas, sino que simplemente son las que *de hecho* manejamos en un momento y contexto dados. De este modo, aprender nuevas formas de hablar

y comportarnos no supone la adquisición acumulativa de conocimientos, sino la aprehensión de nuevas prácticas que mediante su aplicación podemos perfeccionar o enlazar con las que ya poseemos. Por eso la hermenéutica no se presenta como aquella materia que contiene la clave para acceder a un conocimiento verdadero, objetivo y definitivo, sino que opta por encontrar el modo de incorporar o aprehender nuevas prácticas socioculturales que nos doten de nuevos modos de justificar nuestras afirmaciones y arreglárnoslas en el mundo.⁶⁶ Lo que pretende es ampliar nuestro repertorio lingüístico con el fin de hacernos capaces de comunicarnos con comunidades distintas a la que nos acogía en un principio.

Descrita de este modo, la hermenéutica no se pregunta por la corrección de los *conceptos* sino por la conveniencia del *vocabulario* empleado. Al igual que Kuhn no admitía la posibilidad de una contrastación punto por punto de las teorías enfrentadas, Rorty acepta que no existe una contrastación de cada una de nuestras palabras con los hechos de la realidad, sino que la duda afecta a la

⁶⁶ Durante ciertas épocas de la historia se consideró que el objetivo de la pintura debía ser el de representar la realidad tal y como era. Sin embargo, caben ciertas matizaciones en lo que se pretende significar con estas representaciones. Autores como Caspar David Friedrich utilizaban la imagen de los espacios naturales para representar estados anímicos del autor o la relación del ser humano con la naturaleza. Por otro lado, con la llegada de la fotografía, los pintores del siglo XIX comienzan a preguntarse por la pertinencia de una representación pictórica exacta de la realidad cuando existía un medio técnico cuya exactitud parecía indiscutible. Debido a ello, pintores como Manet comienzan a utilizar nuevas técnicas como la aplicación de tintas planas o la fragmentación de la pincelada. Asimismo, para los impresionistas, pierde importancia la figura como algo delimitado por contornos, fijando su atención exclusivamente en la luz y el color. Sin embargo, en lugar de ser considerados como renovadores del arte, fueron acusados de ser malos pintores, negándoles el derecho de realizar exposiciones en las principales galerías de arte del momento. Posiblemente, Rorty se encuentre denunciando una situación similar a ésta, puesto que en su obra no encontramos la idea de que la ciencia no representa la realidad. Incluso, podríamos pensar que, debido a que la ciencia, al igual que la fotografía, ya ofrece un reflejo exacto de la realidad, la filosofía no puede seguir teniendo esta misma finalidad. Sin embargo, lo que sí podemos encontrar a lo largo de su pensamiento es una queja constante acerca de las acusaciones de ser malos filósofos que entre epistemólogos y hermeneutas se entrecruzan, como si desde el punto de vista de unos los restantes hubieran confundido cuál es la auténtica esencia de la filosofía. Esto genera que prácticamente no se tiendan lazos de unión entre ambos o que prefieran no entrar a debatir las ideas de cada uno. Sin embargo cabría destacar la importancia de establecer un diálogo entre corrientes que parecen contrapuestas, pues la inspiración de los impresionistas para abandonar la figura como elemento predominante de la pintura provino de la propia fotografía, puesto que a partir de entonces muchas de sus reflexiones giraron en torno a la idea de que en la naturaleza no podemos encontrar líneas divisorias sino contrastes de luz.

posibilidad de que un vocabulario en su conjunto sea el más adecuado para describir un contexto, una sociedad o una persona. De ahí proviene el extravío de Feyerabend, pues continuaba pensando que la finalidad de la filosofía *debía* ser la obtención de conocimiento aunque ya no pudiera entenderse como la convergencia en un punto ideal. Sin embargo, si entendemos el proceso educativo de la persona al modo de Rorty, su finalidad no es la obtención de conocimiento, sino la adquisición de prácticas comunicativas concretas. Es decir, no busca la acumulación de conocimientos como criterios de éxito, sino la *formación* de la persona. Por eso, el objetivo que persigue la hermenéutica es el de “impedir que la educación se reduzca a una instrucción en los resultados de la investigación normal. Más en general, es el intento de impedir que la investigación anormal sea considerada sospechosa únicamente por su anormalidad” (FEN, p. 328). La finalidad de la hermenéutica no es la obtención de lo que el paradigma epistemológico califica como “resultados objetivos” o en el caso del positivismo lógico “conocimiento”, sino que busca hallar nuevas maneras de describir el mundo y a nosotros mismos, de elaborar o edificar nuevos lenguajes. Rorty soluciona así por una vía alternativa la reivindicación de Feyerabend de mantener paradigmas alternativos durante los periodos de investigación normal. Para el estadounidense esto no resulta necesario siempre y cuando se mantengan dentro de la educación todos esos elementos que no llegaron a ser o han dejado de ser paradigmas de racionalidad. Que no constituyan en el momento actual *investigaciones* en sentido estricto no significa que no puedan llegar a serlo o que no sirvan como elementos de contraste o crítica con las prácticas actuales.

Pero en esta tarea no podemos seguir pensando que la epistemología, entendida como la búsqueda de unos criterios de objetividad universales, tenga un papel predominante. Porque, aun cuando Rorty no encuentra problema alguno para que los resultados del paradigma establecido sean transmitidos,

éstos únicamente poseerán valor encontrando su posición entre el resto de prácticas posibles. Deshace así el nudo lingüístico generado por Feyerabend al querer describir el conocimiento como un “océano en expansión” donde cada juego de lenguaje obligaba al resto a una articulación cada vez mayor. Para Rorty, si es cierto que existen lenguajes inconmensurables cuyas prácticas morales son auténticamente distintas, no existe necesidad de seguir pensando que todos los juegos de lenguaje deban poseer una misma finalidad. Por eso, tampoco resulta indispensable entender que la única meta en la formación de una persona sea adaptarse a la “objetividad” entendida como “conformidad con las normas de justificación (para las afirmaciones y para las acciones) que encontramos sobre nosotros” (FEN, p. 326). En este contexto, la “*edificación*”, en lugar de la obtención de “conocimientos”, se presentará como una vía alternativa al proceso educativo del individuo.

El intento de edificarnos (a nosotros mismos y a los demás) puede consistir en la actividad hermenéutica de establecer conexiones entre nuestra propia cultura y alguna cultura o periodo histórico exóticos, o entre nuestra propia disciplina y otra disciplina que parezca buscar metas inconmensurables con un vocabulario inconmensurable. Pero puede consistir también en la actividad «poética» de elaborar esas metas nuevas, nuevas palabras o nuevas disciplinas (FEN, pp. 325-326).

Esta afirmación no niega la posibilidad ni la utilidad de una investigación objetiva (e incluso empírica) acerca de la realidad. Lo que rechaza es que todas las aportaciones a la formación de la persona deban ser medidas según unos mismos criterios. De hecho, en la obra de Rorty no encontramos la idea de que la ciencia no represente la realidad. Esto podría sugerirnos que, debido a que la ciencia ofrece un reflejo exacto de la realidad, la filosofía no puede seguir teniendo esta misma finalidad. De este modo, el intento de que la formación nunca se reduzca a los resultados de la investigación normal puede entenderse

como la necesidad de abandonar la idea de que la educación puede basarse en un conjunto de valores independiente de todo contexto social o cultural. El proyecto neopositivista, que afirmaba que la adquisición de valores era independiente de la posesión de proposiciones verdaderas, ocultaba la idea de que la única razón por la cual calificaba de sinsentidos a otras disciplinas era que no se ajustaban a sus propias prácticas comunitarias. Se evitaba así mencionar de manera explícita que el modo de vida científico era el mejor modo de vida posible (el único con sentido), pero también impedía la formulación de cualquier crítica a este supuesto en tanto que debía ser formulada en un lenguaje que la comunidad no admitía. Por eso, lo único que nos puede impedir que califiquemos como “racional” el proyecto hermenéutico de edificación es seguir aferrados al paradigma neopositivista. Asimismo, tampoco podríamos convencer de esto a un positivista lógico radical mediante lo que él consideraba “argumentos”.

Según Rorty, todo contenido educacional vendrá siempre orientado o jerarquizado por la moral propia de una comunidad específica. Por eso, aun cuando tratemos de impedir la existencia de unos valores que delimiten definitivamente lo único que ha de considerarse relevante en la formación del individuo, siempre habrá una comunidad de la cual dependa la corrección y evaluación de nuestras prácticas socio-lingüísticas. O lo que es lo mismo, la educación únicamente puede ser entendida como un proceso de *aculturación* a través del cual la persona comience a actuar en conformidad con las reglas establecidas dentro del grupo social en el que se inserta. Sin embargo, el hecho de haber sido *edificado* supondría contar con otros lenguajes cuyas pautas no se rigieran por los criterios de corrección del discurso normal, lo cual debería ser suficiente para lograr un doble objetivo. El primero es que debido al contraste que con ellas se produce, la persona puede adquirir una mayor conciencia de las

implicaciones que suponen estas prácticas, ya no sólo en el terreno académico sino también en cuanto a la forma de vida que implican. El segundo objetivo se alcanza cuando la persona descubre, a través de los diversos criterios que en algún momento se presentaron como paradigma de objetividad, la *contingencia* de sus propias prácticas asumiendo que la única razón por la cual son aceptadas es la propia moral del momento. “Aceptar la afirmación de que no hay un punto de vista fuera del léxico particular, históricamente condicionado y transitorio, que utilizamos ahora, desde el cual juzgar ese léxico, es renunciar a la idea de que puede haber razones para el empleo de los lenguajes” (Rorty, 1996, p. 67). De este modo, el valor de la *libertad* que Feyerabend anteponía al de *verdad* se transforma en la necesidad básica de asumir la *contingencia* de las prácticas de las que hacemos uso. Una necesidad que los neopositivistas no llegaron a comprender, pensando que las razones que podían expresarse en el lenguaje que ellos mismos utilizaban eran las únicas posibles.

Rorty suaviza así la forma de vida del anarquista epistemológico feyerabendiano sustituyéndola por la del “ironista”, persona que en su forma de actuar y pensar debe reunir las siguientes condiciones:

- 1) Tiene dudas radicales y permanentes acerca del léxico último que utiliza habitualmente, debido a que han incidido en ella otros léxicos, léxicos que consideran últimos las personas o libros que ha conocido; 2) advierte que un argumento formulado con su léxico actual no puede ni consolidar ni eliminar esas dudas; 3) en la medida en que filosofa acerca de su situación, no piensa que su léxico se halle más cerca de la realidad que los otros, o que esté en contacto con un poder distinto que ella misma (Rorty, 1996, p. 91).

El ironista nunca cree haber obtenido el lenguaje con el que definitivamente pueda describir la realidad o las acciones humanas, ni tampoco

piensa que a cada materia le corresponda un lenguaje específico. No ve las bibliotecas agrupadas por disciplinas sino por *tradiciones* en las que cada miembro adopta una porción del lenguaje de los autores que ha leído, al tiempo que halla el modo de modificar algunas partes. Y sobre todo, debido a las dudas que sostiene acerca del lenguaje que maneja, quien practica la ironía siente estar ubicado en la tradición equivocada, por lo que teme estancarse en el léxico en el que fue educado si no conoce otras tradiciones o no establece contacto con personas ajenas a su cultura. Para ello, lo que le mueve no es la constatación de un progresivo acercamiento a la verdad, sino la esperanza de poder llegar a mejorarse como persona e influir de manera suficiente en su comunidad como para que sus dudas sean compartidas.

Sin embargo, muchos de los críticos de Rorty han pensado que esta propuesta es inviable en tanto que la educación que propone condena a las personas a un *etnocentrismo* hermético que convierte a las sociedades en entidades solipsistas (Daros, 2002, p. 62). Si cada grupo social posee sus prácticas justificativas que transmite de generación en generación, entonces cada comunidad únicamente podrá comunicarse con sus propios miembros, calificando necesariamente como irracionales a todo grupo humano que no participe de ellas. Desde este punto de vista la propuesta de Rorty no conseguiría deshacerse de las acusaciones que él mismo realiza sobre el positivismo lógico, pues cualquiera que deseara comunicarse en el seno de una comunidad específica no tendría más remedio que adoptar su lenguaje o resignarse a no ser entendido jamás (Kalpokas, 2005, p. 56). Y si el conflicto acaece entre dos o más comunidades, lo único que podemos esperar es que ambas se crucen acusaciones de irracionalidad sin llegar nunca a comunicarse.

En mi opinión, estas críticas se deben a no haber entendido correctamente lo que está proponiendo el estadounidense, pues a lo que da acceso la formación en el sentido hermenéutico no es a un lenguaje específico,

sino a una toma de conciencia por parte de la persona de que el lenguaje que utiliza no es el único posible, y que en eso otro que los demás hacen o han hecho puede haber tanto sentido como en lo que él practica. Para lo cual “lo único que es necesario es la innovación edificante del hecho o posibilidad de discursos anormales, que minarían nuestra confianza en el “conocimiento” obtenido mediante discursos normales” (FEN, p. 348).⁶⁷ Por otro lado, esto puede entenderse como una clarificación de las palabras de Feyerabend por las que trataba de aportar algún significado a la manera “contrainductiva” de actuar. Según el pensador austriaco, esto supondría crear teorías contradictorias con hechos bien establecidos e hipótesis altamente contrastadas, lo que nos llevaba a afirmar que esta nueva metodología no invalidaba cualquier otro método posible, pues necesitaba de teorías aceptables para poder contradecirlas. Sin embargo, veíamos las dificultades que encerraban tanto el concepto de “contrarregla” como la idea de que este sistema seguía aportando “conocimiento” en algún sentido. Problemas que no se presentan en la propuesta de Rorty, pues éste no niega que el vocabulario que en un momento dado es utilizado para describir el mundo sea válido e incluso “objetivo”, pero tampoco opina que podamos desobedecer *todas* las reglas. Al igual que Feyerabend, para él existen determinadas prácticas lingüísticas que debemos aceptar si pretendemos comenzar a hacer uso del lenguaje, pero a diferencia del austriaco a lo que aspira no es a la eliminación de toda normatividad posible,

⁶⁷ Al respecto resulta interesante la relación entre el surgimiento de la ciencia moderna y la revitalización de la filosofía escéptica a finales del siglo XVI. Este último modelo filosófico fue especialmente empleado por los humanistas para arrojar invectivas contra los pensadores escolásticos. Sin embargo, lo que con ello consiguió no fue el abandono de cualquier intento de explicación o comprensión humanas, sino despertar el interés por la sabiduría clásica. Y fue en estos textos donde las antiguas cosmologías heliocentristas y la física de los atomistas fue encontrada y posteriormente utilizada por los científicos revolucionarios (Sanfélix, V. *Mente y conocimiento*. Biblioteca Nueva. Madrid. 2003. pp. 42-43). En este sentido, habría que decir que los humanistas no fueron propulsores de un espíritu puramente científico, sino que mostraron la falta de utilidad vital de las apuestas escolásticas, consiguiendo así que muchos pensadores comenzaran a mirarlás con recelo.

sino a mostrar la necesidad de no desechar todos aquellos lenguajes que no corroboran los criterios de objetividad establecidos.

Las conclusiones hacia las que nos lleva este planteamiento son las siguientes. En primer lugar, la toma de conciencia de los valores que rigen toda epistemología es algo que únicamente resulta posible a través de su contraste con prácticas lingüísticas alternativas,⁶⁸ por lo que el conjunto de los conocimientos aceptados es una de las múltiples facetas de la carga cultural que durante su formación ha de recibir el individuo. En segundo lugar, si la objetividad depende de lo que un grupo de personas considera relevante durante el mantenimiento de una conversación, un cambio de paradigma puede entenderse como un cambio de lo que se considera culturalmente relevante. No podemos olvidar que el cambio de paradigma en Kuhn consistía exclusivamente en una variación de la relevancia entre los valores que guiaban la investigación, mientras que Feyerabend lo entendía como un giro en los intereses y en las propagandas de las diferentes investigaciones posibles. Por eso para Rorty resulta de vital importancia “abandonar la idea de ciertos valores («racionalidad», «desinterés») que se mantienen al margen de los patrones educativos e institucionales de la época” (FEN, p. 303). Sin embargo, esto no supone ni tirar por la borda la epistemología ni abandonar cualquier pretensión de racionalidad, sino simplemente asumir que lo que consideramos como tales no se sustenta en una justificación más allá de las prácticas sociales que las promueven.

⁶⁸ Cabe decir que, aun cuando las aportaciones de Rorty se encuentren ancladas en el planteamiento de Thomas S. Kuhn, este último tomará una deriva algo diferente. Para Kuhn, haríamos bien en dejar que los científicos, de manera aislada, decidieran y discutieran acerca de sus propios criterios, de forma que no necesitaran de ningún tipo de control externo. Es más, la propia ciencia estaría destinada a ir sufriendo una fragmentación en sociedades cada vez más especializadas que deberían sostenerse por sí mismas. Sin embargo, Rorty añade al pensamiento kuhniano la obra de Feyerabend, según la cual la ciencia debe ser sometida al criterio de individuos libres. Por eso, no podemos admitir como único posible y aceptable el proyecto lanzado desde el seno de las comunidades científicas. Así es como Rorty entiende la necesidad de hacer partícipes a estas comunidades científicas de un diálogo donde se comprendan y se pongan en duda sus propios criterios, ampliando esta comunidad hacia todas las áreas de la cultura. Es más, estas comunidades no serían sino una voz dentro de la cultura como conjunto. Desde este punto de vista, todo proyecto humano no podría ser exclusivamente científico, sino cultural, entendido esto último en el más amplio de los sentidos.

6. ¿Ciencia y filosofía o humanidades y filosofía?

Por lo que podemos deducir hasta el momento, Rorty piensa que en toda sociedad humana no sólo existe sino que resulta indispensable una epistemología entendida como aquella práctica a la que un grupo humano pretende reducir todas las demás. No debemos olvidar que cuando Rorty se refiere a una “epistemología” no la identifica exclusivamente con una “teoría de la ciencia”. Para él, el concepto “epistemología” refiere a toda práctica que pretenda establecerse como aquella a la que todas las demás deberían imitar para ser tomadas en serio. En este sentido, la teología de Tomás de Aquino o la teoría política de Platón pueden ser consideradas “epistemologías”. Sin embargo, con el fin de impedir que esta imposición sea definitiva, propone olvidarnos de la idea de que existen unos valores que se muestren al margen de cualquier patrón cultural. Esto ha sido interpretado como si estuviera proponiendo una falta absoluta de criterios educativos donde tuvieran la misma validez los cuentos de hadas y las teorías científicas. Sin embargo, aun cuando esto es algo que podría achacársele a Feyerabend, Rorty no podría estar más lejos de ello:

La educación ha de comenzar con la aculturación. Por eso, para llegar a ser *gebildet*, los primeros pasos han de ser la búsqueda de la objetividad y de la conciencia auto-consciente de las prácticas sociales en que consiste la objetividad. [...] No podemos ser educados sin descubrir muchas cosas sobre las descripciones del mundo presentadas por nuestra cultura (por ejemplo, aprendiendo los resultados de las ciencias naturales). Quizá más adelante podamos dar menos valor a «estar en contacto con la realidad», pero sólo podemos permitirnoslo después de haber atravesado diversas etapas de conformidad, primero implícita y luego explícita y auto-conscientemente, con las normas de los discursos que se producen a nuestro alrededor (FEN, p. 330).

Durante nuestra educación no todos los discursos pueden tener la misma validez, puesto que nuestra forma de acceder al lenguaje únicamente puede ser a través de las personas que nos rodean y dan su visto bueno a nuestras prácticas lingüísticas (Rorty, 1996, p. 41). Por eso, sólo mediante la conformidad con las prácticas comunes de nuestro entorno podremos llegar a ser personas que busquen sobrepasar esta etapa. De ahí que la práctica de la hermenéutica únicamente pueda tener un carácter *reactivo*, pues tiene sentido como respuesta a una epistemología que ha de ser previamente aceptada por la persona. Y tratar de utilizar aquella donde ésta se muestra suficiente para alcanzar sus propias metas (como hiciera Feyerabend en su búsqueda de un nuevo modelo de “conocimiento”) es signo de no haber entendido en qué consiste el proceso de edificación personal, puesto que “la hermenéutica no es «otra forma de conocer»” (FEN, p. 322).

No debemos olvidar que, aun cuando de manera reiterada me refiera al individuo o a la persona y al desarrollo de sus capacidades racionales a través de su formación, una vez aceptada la postura de Wittgenstein que recorre este trabajo, no podemos pensar que existan sujetos independientes del ambiente social o cuyos discursos se produzcan en un solipsismo absoluto. De hecho, al establecer que todo lenguaje posee un carácter social, habría que preguntarse si estas mismas etapas que Rorty refiere para la formación de la persona no podrían aplicarse al conjunto de la sociedad y la cultura en su totalidad. Después de todo, la finalidad del ironista era la de lograr que sus dudas acerca del vocabulario que manejaba fueran compartidas por los miembros de su comunidad, por lo que éste sólo tendría éxito si las personas que lo rodeaban comenzaban a plantearse la posibilidad de que léxico utilizado en una materia o situación determinadas, no fuera el más adecuado. De esta forma, las comunidades humanas podrían tomar conciencia de las prácticas empleadas

hasta el momento y la necesidad de transformarlas a través de la hermenéutica.

Pero lo interesante de esta idea en el plano normativo es que quien practique la hermenéutica se encontrará en la siguiente situación:

Podría decirse que está violando no sólo las reglas de la filosofía normal (la filosofía de las escuelas de su época) sino una especie de meta-regla: la regla de que sólo se puede sugerir un cambio de reglas porque se ha observado que las antiguas no encajan con la materia estudiada, que no son adecuadas a la realidad, que impiden la solución de los problemas eternos (FEN, pp. 334-335).

Es decir, una vez que son las prácticas de la comunidad lo único que nos permite justificar el uso de un lenguaje, no podemos seguir pensando que éste se mantiene debido a su correspondencia con la realidad y los hechos que en ella se encuentran. Asimismo, tampoco resulta indispensable rebatir mediante argumentaciones cada una de las hipótesis o afirmaciones que se realizan en el seno de un lenguaje para que sea puesto en duda. Como veíamos más arriba, la sola posibilidad de que existan otras alternativas resultaría suficiente para hacernos dudar de la adecuación de nuestras acciones a todos los contextos imaginable. La existencia de formas de vida alternativas en otros tiempos o lugares debería bastarnos para pensar que posiblemente nuestro modo de vida no sea un reflejo de lo que es la racionalidad en sentido absoluto. La pertinencia y justificación de otras posibilidades se muestra en su misma existencia y no en la legitimidad que pueda otorgarles el paradigma imperante.

Ante esta circunstancia no podemos sino comprobar el carácter artificial de las barreras interdisciplinarias así como de los límites existentes entre los distintos lenguajes y los problemas que acontecen en cada uno. Wittgenstein ya nos advertía de la inexistencia de límites que pudieran ser *descubiertos* en el

lenguaje. Lo límites se *trazaban* en torno a finalidades. Por eso, la hermenéutica no encuentra necesidad alguna de centrar su atención en el terreno exclusivamente científico ni posee los mismos objetivos que la epistemología. Al no reconocer como naturales⁶⁹ las barreras entre las *Geistes-* y las *Naturwissenschaften*, o entre lo *subjetivo* y lo *objetivo*, o entre la ciencia y las humanidades, la hermenéutica carece de la obligación de permanecer exclusivamente dentro de un discurso o de respetar las normas establecidas dentro de él.⁷⁰ La actividad filosófica así descrita carece de reglas que estructuren o delimiten sus posibilidades de acción, pudiendo tomar elementos de todas las materias posibles. Debido a ello, no puede seguir entendiéndose en el sentido kantiano en el que lo hacía el Círculo de Viena proclamándola como la “reina de las ciencias”, pues de ser cierto que la filosofía hermenéutica no es

⁶⁹ Insisto en que, en este contexto, con “naturales” pretendo referirme a algo absolutamente independiente de cualquier práctica humana, algo que pudiéramos *descubrir*, como si de un objeto se tratara, tras una *investigación* puramente objetiva. Sin embargo, tampoco podemos olvidar que los juegos de lenguaje poseen esa doble característica de ser algo que se descubre al tiempo que lo reconocemos como algo consensuado. Cuando encontramos estas nuevas formas de hacer, son para nosotros algo dado, algo que únicamente podemos estudiar mediante la recogida de aquellos elementos que las conforman, tratando de hallar el lugar que ocupan unas respecto a otras. Sin embargo, se considerarán como algo consensuado en tanto que sus prácticas están sujetas a un modo de valorar concreto propio de la época o la sociedad en la que se estableció.

⁷⁰ Resulta interesante comprobar cómo el hecho de querer eliminar determinadas barreras disciplinares en los estudios es algo que afecta a pensadores de las más diversas inclinaciones. MacIntyre, cuyas conclusiones acerca de la posibilidad de crítica sobre las prácticas comunitarias establecidas, podríamos declarar opuestas en muchos aspectos a las de Rorty, también nos advierte de que si quisiéramos comprender de manera efectiva las transformaciones sociales acaecidas al principio de lo que hoy en día llamamos “modernidad”, no podemos seguir pensando que exista una historia que recoja exclusivamente las acciones humanas y otra que estudie las teorías políticas y morales como si de entes independientes se tratara. Sin embargo, ambas son cuestiones que, en el fondo, no pueden diferenciarse en tanto que “cada acción es portadora y expresión de creencias y conceptos de mayor o menor carga teórica; cada fragmento de teoría y cada expresión de creencia es una acción moral y política” (MacIntyre, A. *Tras la virtud*. Crítica. Barcelona. 2004. p. 86). En este sentido, al igual que Rorty, MacIntyre encuentra una dificultad insalvable en el hecho de separar los conocimientos teóricos de sus implicaciones prácticas, resultando complejo decidir cuál de los dos extremos resulta de mayor importancia o ha de ser tomado como punto de partida para nuestras investigaciones.

otro modo de conocer ni se estructura en paradigmas reglados,⁷¹ nunca puede llegar a establecerse como criterio de objetividad para la persona.

Como cualquier otra aportación en la cultura humanista, la nuestra tan solo dará sentido a algunas nuevas alternativas, nuevos contextos y nuevos lenguajes. Básicamente no hacemos nada distinto de lo que el profesor de historia o de literatura debería o podría hacer en parecida situación. Nos limitamos a ampliar el repertorio lingüístico y argumentativo y, en consecuencia, la imaginación (Rorty, 1996, p. 310).

Efectivamente, bajo este punto de vista, «Filosofía» no es el nombre de un género natural” (Rorty, 1996, p. 314), sino un aspecto más de esta carga humanista que debe aportar la educación al sujeto. Es una de las múltiples facetas de lo que habitualmente se ha conocido como “humanidades” y que persigue una finalidad similar a la que veíamos que Wittgenstein pretendía con su concepción de la filosofía. Al igual que comprobábamos que para el bien hacer filosofía suponía restablecer la comunicación con quienes nos rodeaban pero, al mismo tiempo, lo que podía considerarse lenguaje cotidiano dependía de las lecturas, escrituras y conversaciones de la persona, Rorty piensa que únicamente mediante la hermenéutica podemos llegar comprender lo que significaría insertar en nuestras prácticas cotidianas todos esos lenguajes que

⁷¹ Debido al conjunto de materias que incluía y la forma en la que se enseñaban, los estudios humanísticos no podrían considerarse como una tendencia o un sistema filosófico que defendiera una concepción concreta del ser humano y su entorno. En su lugar se trataba de un programa cultural y educativo cuya única aspiración era el desarrollo de las cualidades del individuo fuera cuales fueran éstas (Kristeller, *El pensamiento renacentista y sus fuentes*. FCM. México. 1982. p. 39). Por eso, no consistía simplemente en la transmisión de conocimientos, sino que se propugnaba la convivencia y la conversación entre los alumnos (*contubernium*) y en ocasiones se utilizaba el juego (*ludus*) como medio para conseguir un desarrollo completo del individuo libre y responsable a través de la adquisición de determinadas prácticas orientadas a la vida activa. Por eso el humanismo debería ser entendido como una *forma de vida* donde la adquisición de conocimientos únicamente era entendida como una propedéutica para el establecimiento de una forma de estar en el mundo basada en el cultivo de la inteligencia, las cualidades físicas y el diálogo.

pertenecen al pasado o a otras comunidades y que desde el paradigma de racionalidad actual pueden ser considerados como sinsentidos. El resultado podría verse reflejado en una *forma de vida* consciente de la necesidad de aplicar determinadas prácticas pero que no duda en introducir entre ellas otras nuevas con la esperanza de llegar a ser comprendido.⁷² La formación humanística del individuo le permitiría conocer excepciones a las reglas pautadas, situaciones alternativas, formas de hablar diferentes, que al ser utilizadas durante sus conversaciones con otras personas podrían hacerles comprender el carácter contingente de sus criterios de racionalidad.

A pesar de todo, Rorty no piensa que con ello debamos temer la desaparición de *toda* filosofía. En primer lugar, por ese contraste que la hermenéutica reclama por parte de la epistemología. Y en segundo, porque la filo-sofía, como *amor a la sabiduría*, no tiene porqué ser concebida exclusivamente como una búsqueda del más fiel de los reflejos posibles de la realidad o del argumento más exacto posible, sino que puede entenderse como la “sabiduría práctica necesaria para participar en una conversación” (FEN, p. 336). Si como leíamos más arriba, el papel de la hermenéutica es el de *actuar* a modo de intermediario socrático entre varios discursos y siempre partimos del que nuestra educación nos ha otorgado, no podemos sino ver la filosofía como

⁷² En un primer momento podría parecer que este modo de actuar es análogo a la metodología falsacionista propuesta por Karl R. Popper. Es decir, podría tratarse de la elaboración de hipótesis que son posteriormente contrastadas con la realidad. Sin embargo, en mi opinión, tres son los aspectos que hacen que se diferencia de ella. En primer lugar, en el falsacionismo popperiano lo que se contrasta con la realidad son enunciados *observacionales* (en un sentido tan diferente al neopositivista que no habría espacio para aclararlo aquí) derivados de la teoría en cuestión, mientras que en el caso de la hermenéutica esta reducción no es necesaria en tanto que es el vocabulario al completo lo que se pone a prueba. En segundo lugar, para Rorty el criterio de aceptación de los lenguajes en ningún caso refiere a hechos independientes de la comunidad de hablantes. Y en tercer lugar, la meta de la investigación falsacionista es el progresivo acercamiento a la verdad, mientras que para el hermeneuta éste es un aspecto que no le preocupa en tanto que las reglas de los juegos de lenguaje no atienden al binomio verdadero-falso.

la habilidad para entrar en conversación⁷³ con otras manifestaciones culturales o formas de vida partiendo de la nuestra propia. O lo que es lo mismo, tratar de entender otros lenguajes haciendo uso de nuestras prácticas y asumiendo la posibilidad de que en el discurso de nuestro interlocutor exista algún sentido. Rorty se libra así de uno de los últimos vestigios de positivismo que encontrábamos en la propuesta de Feyerabend, según el cual podíamos contrastar dos o más posturas enfrentadas desde un punto de vista exterior a ellas. Para Rorty, la filosofía se entiende más bien como una *forma de vida* que asume la contingencia de las propias prácticas pero al mismo tiempo es consciente de que éstas constituyen su modo de arreglárselas en el mundo. Por eso, a lo que aspira no es a reducir cualquier manifestación lingüística a sus propios criterios, sino a mantener una conversación con otros puntos de vista donde se trasciendan determinados compromisos y las partes implicadas comiencen a hacer uso de la jerga de su interlocutor.⁷⁴ Y ésta es una actividad que puede llevarse a cabo tanto con formas de vida contemporáneas como con

⁷³ Aun cuando actualmente la palabra *glamour* está cargada de connotaciones físicas, eróticas, o incluso alusivas a las riquezas materiales de una persona, su origen se encuentra en la palabra griega *grammatiké*, la cual se fue transformando hasta convertirse en la *grammar* inglesa, que posteriormente pasaría al francés adoptando la forma en la que actualmente la conocemos. Sin embargo, en origen ésta era una palabra que se usaba a modo de adjetivo para referirse a aquellas personas que poseían un alto dominio de la lengua, por lo que su conversación resultaba apetecible y deseable por el resto de personas. Esta era una cualidad muy apreciada, puesto que iba inevitablemente unida a una formación y educación superior de la persona.

⁷⁴ Esta necesidad continua de entrar en contacto con otros textos y personas es lo que algunos humanistas del Renacimiento italiano conocieron como *vita activa*. Los defensores de este modelo de vida pretendían hacer ver que el estudioso encerrado en sí mismo no poseía valor alguno para la sociedad, por lo que la erudición con la única finalidad de adquirir conocimientos no llevaba a ninguna parte. Esto llevó a que autores como Pierre Charron hicieran una distinción entre “conocimiento” y “sabiduría”, donde la segunda apenas tenía que ver con el plano teórico, y debía entenderse como una especie de saber práctico que afectaba a la manera de vivir del individuo (Baron, H. *En busca del humanismo cívico florentino*. FCE. México. 1993. pp. 295-296). Obviamente, la propuesta de Rorty asume la inutilidad de todo conocimiento puramente teórico si en él no viene implícito un modo de vida que nos acerque a otros seres humanos. Por eso la filosofía hermenéutica es eminentemente práctica y antes que como un conjunto de conocimientos teóricos se muestra como una forma de vida.

otras rescatadas de la historia a través de textos.⁷⁵ Es aquí donde las *humanidades* juegan un papel decisivo.

Para Rorty los estudios humanísticos muestran un recorrido histórico por las diversas etapas de conformidad con respecto a determinadas prácticas por las que ha pasado el género humano. Lo que se muestra a través de estas etapas es que en todas ellas siempre hubo un grupo que creyó haber alcanzado un grado insuperable de objetividad en sus prácticas, las cuales eran presentadas como el modelo de racionalidad a seguir por cualquier otra actividad humana. Sin embargo, todos estos periodos de conformidad fueron superados o desplazados por generaciones posteriores que comenzaron a dar importancia a aspectos culturales alternativos, a nuevos descubrimientos científicos o al hallazgo de textos antiguos. En estas humanidades pone nuestro autor sus esperanzas al considerarlas responsables de tres tareas indispensables para la práctica de la hermenéutica. En primer lugar, construyen una “narrativa sobre el proceso de maduración” del contexto actual (Rorty, 2000, p. 136). Es decir, evitan aquello sobre lo que Kuhn llamaba la atención y acerca de lo cual Feyerabend se quejaba amargamente: el hecho de separar una materia y su lógica del proceso histórico de su formación. A partir de las fuentes históricas, las humanidades reconstruyen este camino hasta el momento actual, permitiendo alcanzar una comprensión e interpretación de la situación en la que se encuentra una doctrina a través de

⁷⁵ Una de las principales tareas que acometieron los humanistas del siglo XV fue la traducción masiva de textos antiguos, actividad en la que ocasionalmente acudían a interpretaciones o a la inserción de glosas explicativas en las que se explicase el sentido del texto o se justificase la traducción de un vocablo por otro. Pero lo importante de esto es que gracias a estas traducciones consiguen que cualquier persona letrada de su época pueda tener acceso a estos documentos como si hubieran sido escritos por un autor contemporáneo. Es decir, el hecho de que los humanistas conozcan lenguas antiguas y se acerquen a estos textos es lo que permite que puedan “acercarse al saber de los antiguos como si estuviera vivo, vivirlo y transmitirlo de manera viva a sus contemporáneos para que lo vivan también” (Choza, J. *Historia cultural del humanismo*. Thémata. Madrid. 2009, p.66). Porque este estudio de los clásicos no fue un simple ejercicio de erudición que se quedaba en los libros, sino que fue utilizado para componer poemas, redactar discursos, expresar bienvenidas a la ciudad a personajes ilustres o para escribir cartas de un modo reconocidamente educado y elegante.

los diversos paradigmas que la conformaron. Una vez que comprendemos cómo fue posible que nuestra sociedad actual se encuentre haciendo uso de determinadas prácticas en lugar de otras, no necesitamos saber nada más ni dotarlas de fundamento metafísico alguno.

Esto ha servido a determinados autores para afirmar que Rorty termina por asumir precisamente lo que trataba de evitar. Es decir, según el pensador estadounidense, la única forma de evitar dogmatismos irracionales era asumir que no existían razones para elevar un lenguaje por encima de los demás, fuera de ese mismo lenguaje. Pero al afirmar que nuestro único criterio para la aceptación de un léxico es que determinado proceso histórico nos ha llevado hasta él, la comunidad que en el momento presente lo maneje no podrá sino describirse a sí misma como la culminación de dicho proceso, encumbrando sus propios criterios como modelo de racionalidad al cual todas las demás materias deberían ajustarse debido a su superioridad (Mateu, 2010). A esto habría que añadir la imposibilidad de poner en duda dichos criterios, pues al *dissolver* la tradición filosófica en la humanística se eliminan las herramientas críticas que nos otorgaba la epistemología (Rodríguez Espinosa, 2003, p. 37). A lo que esto nos aboca es a la aparición de un cierto “positivismo conservador” (Daros, 2002, p. 61) donde sólo quienes aspiren a una educación superior serán capaces de ejercer algún tipo de reflexión al respecto, dejando a los demás atrapados de por vida en esos modelos socio-lingüísticos que los configuran. Sin embargo, como estos intelectuales se hallan dentro de la tradición vigente, lo único que pueden llevar a cabo es una continua actualización de aquella imagen autocomplaciente de la sociedad. En definitiva, el resultado que obtenemos es una descripción de la situación actual generada a través de los propios criterios comunitarios, de la cual no podemos escapar en tanto que es la consecuencia de la aplicación de estos mismos criterios. Efectivamente, ésta es una situación similar a la presentada por el positivismo lógico, en la cual eran

los filósofos quienes decidían las materias que habían de ser estudiadas y los resultados que debían ser transmitidos. La única diferencia es que al eliminar los criterios epistemológicos de la lógica formal y la ciencia empírica, Rorty abandona a la más pura arbitrariedad los criterios que habrán de establecerse en el seno de cualquier comunidad.

Bajo mi punto de vista, estas lecturas hacen una interpretación sesgada e incompleta de las palabras del estadounidense, olvidándose por completo de algunos de los elementos que piensa encontrar en las humanidades. Porque además de este proceso de maduración, los estudios humanísticos refieren a “nociones utópicas que toman elementos de la tradición” (Rorty, 2005, p. 39), recuperando aquellos discursos que nos persuadieron para adoptar ciertas prácticas o abandonar otras, permitiéndonos evaluar si estas metas fueron finalmente las alcanzadas o si todavía podemos pensar que tiene sentido seguir defendiéndolas. No olvidemos que, en la segunda formulación de inconmensurabilidad, Kuhn llamaba la atención sobre la necesidad de recuperar elementos históricos de la ciencia que, en la tercera formulación, se convertían en aquello que originaba un replanteamiento de los fines de la investigación. Se cumple así el deseo de Feyerabend de someter las prácticas hegemónicas al control de otros agentes libres conscientes de la contingencia de su lenguaje, logrando abrir una puerta hacia la crítica del presente y la reconducción del futuro. Por último, la tercera tarea, que las dos anteriores posibilitan, es la de elaborar una nueva descripción de la comunidad actual que permita superar la anterior, bien mediante la recuperación y actualización de prácticas culturales desde contextos y sociedades diversas, o bien a través del alumbramiento de otras nuevas surgidas a través del contacto con otras comunidades humanas (Rorty, 1998, p. 103).⁷⁶ Al igual que Kuhn planteaba en su cuarta formulación

⁷⁶ Efectivamente, no podemos olvidar que las *literae humaniores* era el nombre que recibió un conjunto de estudios realizados por letrados del Renacimiento sobre diferentes textos recuperados

de inconmensurabilidad la necesidad de abrirse a nuevos lenguajes para solucionar las anomalías existentes, Rorty encuentra en las humanidades tanto los elementos necesarios para ejercer la crítica sobre los presupuestos actuales como los que nos permiten emanciparnos de ellos. Aspecto este último en el que juega un papel relevante el ironista, quien asume el carácter contingente de las propias prácticas lingüísticas y transmite estas dudas en el trascurso de sus conversaciones con otros seres humanos.

Una vez hemos comprendido que el modelo neopositivista de racionalidad depende exclusivamente de las prácticas establecidas en el seno de una comunidad, podemos replantearnos el modelo epistemológico propuesto por el Círculo de Viena. Según este esquema, existiría una jerarquía entre las *ciencias* y las *humanidades* donde la *racionalidad* y la *utilidad* social se identificarían con las primeras. Sin embargo, al introducir las *humanidades* como reformadoras de nuestra concepción del mundo y de nuestras prácticas comunitarias, nos encontramos con que toda idea de racionalidad resulta directamente dependiente de ellas. No es que los estudios humanísticos representen el paradigma definitivo de la racionalidad, sino que aportan las condiciones necesarias para el surgimiento de nuevos lenguajes desde el cual son superados o desplazados los anteriores. Hacer de un periodo una etapa histórica más supone optar por un lenguaje alternativo que nos permita distanciarnos de las prácticas que lo configuraban (Rorty, 1998, p. 102). O lo que es lo mismo, transformar al completo nuestra *forma de vida*.

principalmente de la antigüedad clásica. Mediante la interpretación de estos manuscritos, trataron de instaurar una nueva idea de ser humano, de su sociedad y del mundo en el que habitaba. La tarea de los *humanistas* consistió entonces en hacer una *reevaluación* de aquellos escritos, cuyos resultados pudieron ser ampliamente difundidos gracias al invento de la imprenta. Comenzaron así un movimiento de renovación en contra del marasmo cultural de la Edad Media, emancipando a sus lectores de las teorías acerca del pecado, la gracia y la salvación humana (Toulmin, S., *Regreso a la razón*, Península, Barcelona, 2003, p. 57). Los humanistas comenzaron a ver las universidades escolásticas como lugares en los que se albergaba “un saber tecnista, alejado de la realidad, puramente formal: el saber los filósofos y los teólogos de la vieja escuela” (Capelli, C. M., *El humanismo italiano*, Alianza, Madrid, 2007, p. 102), un lugar desde el que no se podían juzgar las acciones de las personas debido a su falta de conexión con ellas. De este modo, conseguían abrir paso a una nueva forma de pensar, de escribir, de hablar, de socializarse, de vestirse y, en definitiva, una nueva forma de vida (Rico, F., *El sueño del humanismo*, Alianza, Madrid, 1993).

7. Valoraciones

Una de las diatribas más frecuentes que podemos encontrar entre Rorty y la tradición filosófica es la de establecer si su pensamiento consiste en una defensa del escepticismo, el relativismo sociocultural o el irracionalismo más absoluto. La idea de que es la comunidad la que establece nuestros criterios lingüísticos y nos permite hablar de ciertos temas, ha provocado que muchos opinen que Rorty propone que cada grupo humano establezca sus propias pautas de conducta asegurándose que nadie entra a criticarlas. Tras la lectura realizada de nuestro autor, no podemos continuar pensando así. Es cierto que toda educación se concibe como un proceso de aculturación en el seno de una comunidad concreta. La adquisición de un lenguaje incluye la aprehensión de unas prácticas sociales cuyos criterios de corrección se encuentran en las personas que rodean al individuo. Sin embargo, éste no es un momento definitivo en la formación de la persona, pues la finalidad que propone Rorty es la toma de conciencia del carácter contingente de estas prácticas. Por tanto, podríamos afirmar que, antes que un relativismo cultural, las tesis de Rorty podrían considerarse “escépticas” si, en lugar de tomar este concepto en el sentido neopositivista que lo equipara con aquel que mantiene discursos irracionales, atendemos al significado originario del verbo griego *σκέπτεσθαι*, el cual indica la *acción* de mirar con cuidado o examinar cautelosamente. En el caso de Rorty, a pesar de tener conciencia de que ha de hacer uso de ello, el escéptico tomaría con cautela lo que le ha legado la tradición en tanto que asume su carácter contingente. El problema sería hallar la dicotomía que algunos autores encuentran entre el carácter teórico y el práctico-político del escepticismo, donde el primero únicamente afectaría a la enunciación de juicios mientras que el segundo buscaría lograr una tranquilidad interior que permitiese al individuo integrarse en la comunidad (Villarrea, 1998, p. 7). Para el estadounidense, la posibilidad de escindirnos en personas que emiten juicios

por un lado y eligen el tipo de vida que llevan por otro es una ficción fruto de la concepción neopositivista del lenguaje, pues la división que esta perspectiva realizaba entre usos descriptivos y usos dinámicos del lenguaje ocultaba el hecho de que un lenguaje *es* una forma de vida. No podemos olvidar las aclaraciones realizadas acerca del carácter moral de las reglas gramaticales en Wittgenstein en las que se nos hacía imposible diferenciar entre las costumbres sociales de la persona y la posibilidad de hablar correctamente de acuerdo con las normas retóricas de la época.

Sin embargo, lo que a ojos de Rorty permiten las humanidades no es dudar de la efectividad u objetividad de las prácticas adquiridas, puesto que son ellas las que de hecho posibilitan nuestra comunicación con otros individuos. Irremediablemente, el ser humano se encuentra abocado al lenguaje. Por otro lado, tampoco podríamos considerar *falsas* las reglas lingüísticas en tanto que no responden a ningún tipo de patrón de corrección previo a ellas mismas. Decir o hacer cosas distintas a las que pautan las reglas de nuestra comunidad no es incurrir en error sino dar otro sentido a nuestras palabras y acciones. Cambiar nuestros juicios o hacer uso de unos en lugar de otros no es afirmar que los demás estén equivocados, sino que por el momento no concuerdan con nuestra forma de vida. Por eso, la acusación de “escepticismo” no afecta a la propuesta de Rorty, pues el uso de este concepto únicamente será fruto del conflicto entre dos o más modos de *ver* el mundo. Como ha podido comprobarse a lo largo de este trabajo, tachar de “escéptica” o “irracional” a la corriente de pensamiento aquí tratada supone aplicar criterios neopositivistas donde no se muestran necesarios. A pesar de todo, que uno de los participantes en el debate pretenda hacer uso de este adjetivo para definir la hermenéutica de Rorty no resulta un movimiento inútil en tanto que ayuda a desvelar los presupuestos que unos y otros manejan. Por eso, lejos de servir para cortar la comunicación, ésta es una diferencia de la que ambos sacarán provecho.

Por otro lado, también podría resultar dudoso afirmar que este modo de entender el lenguaje aboca en un relativismo cultural donde cada sociedad elabora unas prácticas que no podemos entrar a criticar. La tarea de las humanidades no es elaborar una visión autocomplaciente y narcisista de la sociedad sino todo lo contrario. Es decir, comprobar que a lo largo de la historia lo que se consideró “objetivo” en diversas etapas ha sido superado o desplazado por un conjunto nuevo de prácticas, supone introducir la sospecha de que posiblemente nuestro modelo social no posea las cualidades definitivas que a menudo le atribuimos. Admitir que en otras manifestaciones socio-lingüísticas pueda haber tanto sentido como en las nuestras es lo que nos impulsa a tomar contacto con ellas y, posiblemente, a adoptar algunas de sus costumbres. Por eso, no es cierto que las humanidades sirvan para hallar una imagen autosuficiente de una sociedad concreta. Es más, constituyen el elemento emancipador que deja a la vista la inexistencia de fundamentos inamovibles que nos sujeten a un paradigma cultural concreto. Lo que las humanidades persiguen no es defenderse de los *bárbaros*, sino que Narciso tome conciencia de la belleza de otros rostros, evitando así que termine por ahogarse en el lago.

Por último, tampoco resulta acertado decir que el objetivo de Rorty es *dissolver* la tradición filosófica en la humanística (Rodríguez Espinosa, 2003, p. 37). Lo que se persigue es simplemente introducirla entre las humanidades, pues en ellas puede encontrar los elementos necesarios para la elaboración de sus estudios. La figura del mediador socrático que encuentra relaciones y desacuerdos entre las distintas áreas de nuestra cultura y las de otras sociedades posibles (pasadas y actuales) necesita del mayor número de ejemplos posibles en los que nuestros conceptos son empleados de maneras diversas. Para lo cual también resultan válidos los diferentes usos que pueden encontrarse a través de un recorrido histórico por la tradición filosófica, incluida la etapa actual.

Wittgenstein ya nos los advertía al decir que el mayor peligro para el filósofo era la dieta unilateral de ejemplos. Recopilar estos ejemplos nos permitirá hacernos con un catálogo de prácticas objetivas entre las que podremos seleccionar las más adecuadas según la ocasión. Por eso Rorty entiende que la recolección de hechos correctos no es el modo de construir una epistemología definitiva, sino que únicamente puede ser entendida como el paso previo hacia una hermenéutica. Y la posibilidad de que ésta no sea sino una materia humanística más supone integrarla en el conjunto de la carga cultural que el individuo recibe, haciendo de estos estudios algo más que una simple descripción de hechos pasados. La hermenéutica permite asumir que aquellos acontecimientos repercuten directamente sobre nuestro modo de hablar y comportarnos, mostrándonos al mismo tiempo que no hay razón para pensar que el momento que vivimos haya de ser definitivo. “La comprensión hermenéutica de cualquier producto histórico no consiste en dar cuenta de él, sino de sus *efectos* en la historia hasta nosotros [...] Estos efectos son de tipo significativo, son semióticos, lingüísticos, y configuran el contexto en el que la comprensión puede tener lugar” (Rodríguez Espinosa, 2010, p. 120).

Lo interesante de esta idea es que, al igual que la filosofía de Wittgenstein, el proceso formativo de la persona puede constar de dos momentos. El primero sería visto como una paulatina toma de conciencia de las propias prácticas a través de la reconstrucción de su proceso de maduración, mientras que el segundo permitiría asumir la contingencia de estas mismas prácticas, dejándonos vía libre para adentrarnos en discursos de carácter *anormal*. Kuhn ya nos advertía de que el futuro científico debía mostrar su destreza ante problemas cuya solución estaba asegurada antes de que pudiese enfrentarse a esos otros en los que la comunidad todavía estaba inmersa. Asimismo, cabía la posibilidad de que esas investigaciones abocaran en anomalías que terminaran por conducir al paradigma hacia una crisis que

concluyera con la aparición de un nuevo paradigma. Por eso se necesitaba, según Feyerabend, de la libertad necesaria para poder optar por formas de hablar alternativas. Sin embargo, gracias a Rorty nos damos cuenta de que si antes no se ha tomado conciencia del carácter contingente de las prácticas “objetivas” del momento, no se puede aspirar a conseguir la libertad necesaria que impide el agotamiento definitivo de cualquier tipo de racionalidad.

En resumidas cuentas, el proyecto neopositivista de expandir la forma de vida científica como la única racional resulta problemático por varias razones. La primera es que bajo el punto de vista de Kuhn resulta extremadamente complicado definir en qué puede consistir esta forma de vida exactamente. La preponderancia de determinados valores que sufren variaciones periódicas en su jerarquía puede mostrarse como una solución al respecto. La segunda es que, como Feyerabend nos advierte, necesitamos modelos “no científicos” que nos ayuden a desvelar los presupuestos de los paradigmas si realmente pretendemos ejercer una crítica sobre ellos que nos permita el cambio paradigmático. O lo que es lo mismo, necesitamos de formas de vida alternativas a la científica si es que realmente deseamos saber en qué se basa ésta. Por eso, la posibilidad de tener una libertad de elección con respecto a la vida que viviremos es anterior a la búsqueda de la objetividad. Por último, para que todo lo anterior sea posible, hemos de comprobar que no existen motivos más allá de las prácticas justificativas del momento para sustentar estas mismas prácticas. No hay una forma de vida que represente cómo son las cosas *realmente*. Sólo de este modo podremos conseguir evitar la aparición de una crisis definitiva en la cual nuestra imposibilidad de escapar al paradigma imperante termine por hundirnos en nuestro propio reflejo. Por eso, aun cuando las humanidades no supongan un paradigma de racionalidad, dotan a la persona del sustrato necesario para que esta racionalidad florezca una y otra vez.

VIII

ALGUNAS BASES

PARA FUTURAS NARRATIVAS

Llegados a este punto, resulta posible pensar que el proyecto del positivismo lógico haya sido puesto definitivamente en entredicho. La aplicación práctica de lógica formal y criterios empíricos resulta insuficiente para dar cuenta de todas las facetas del ser humano. El pensamiento de Ludwig Wittgenstein despertó en nosotros esta posibilidad al presentarnos un modo de entender el lenguaje en el que los criterios neopositivistas se tornaban inaplicables. Lo cual, como he insistido a lo largo de toda esta tesis, no significa que fueran falsos o absolutamente inútiles. Fue la aplicación posterior de un punto de vista wittgensteiniano a las comunidades científicas por parte de Kuhn lo que produjo un enfrentamiento abierto entre seguidores de la tradición neopositivista y esta nueva forma de entender el problema. Feyerabend radicalizó estas consecuencias pasando a entablar una dura discusión con aquellos epistemólogos donde nadie parecía entender realmente los argumentos del otro. Finalmente, Richard Rorty pudo dar cuenta de una

situación en la cual lo más conveniente resultaba cambiar de vocabulario si se pretendía hacer frente a las consecuencias del nuevo modo de entender el lenguaje. Se abandonaba así una antigua cartografía de conceptos que parecía no dirigir a ninguna parte en el nuevo paisaje filosófico de la hermenéutica. En este último capítulo pretendo hacer un breve recorrido por los resultados obtenidos haciendo uso del vocabulario que se ha ido fraguando a lo largo de todo el escrito.

El Círculo de Viena podría presentarse como el comienzo de un paradigma de investigación filosófica que pronto extendió su influencia a otros ámbitos. Sus estudios se basaban en ciertos logros pasados llevados a cabo por figuras relevantes de la filosofía. David Hume, Bertrand Russell o Ernst Mach fueron algunos de los seleccionados para establecer las bases de lo que debía considerarse la forma correcta de hacer filosofía. Este movimiento trazaba una serie de nexos de unión entre estos autores relacionando sus trabajos unos con otros y considerando a todos ellos dentro de una misma tradición de pensamiento. El resultado era la obtención de dos criterios que estaban destinados a delimitar lo que a partir de entonces se consideraría una *buen*a investigación filosófica: la aplicación de lógica formal y la contrastación empírica a las proposiciones lingüísticas. Esto obligaba a suponer que la única realidad existente era la del mundo físico en tanto que el criterio de verdad de las proposiciones se establecía como su referencia a fenómenos intersubjetivamente observables. Quedaban establecidos los compromisos que todo investigador debía asumir si pretendía llegar a practicar la filosofía de modo correcto: un lenguaje formal en el que realizar sus aportaciones y una concepción de las entidades que poblaban el universo. Pero esto no debía hacerse mediante aportaciones de pruebas y argumentos que demostraran su superioridad, sino como una serie de *imperativos morales* previos a cualquier investigación. Sin embargo, la intención del Círculo de Viena no era

exclusivamente aplicar estos criterios a la investigación filosófica, sino que buscaba el modo de hacerlos llegar al conjunto de la sociedad. Se configuraba así una *forma de vida* en la cual únicamente se consideraban correctas aquellas justificaciones de nuestras proposiciones que atendieran a estos criterios. O lo que es lo mismo, se establecía un modo de relacionarnos con las personas y nuestro entorno que se presentaba como el mejor de los posibles por su carácter “racional”.

A pesar de todo, los integrantes de este nuevo paradigma no pretendían negar la existencia de otros pensadores en la historia sino la posibilidad de que éstos hubieran sido “filósofos” en algún sentido. Pues si las aportaciones que nos legaron no podían ser expresadas mediante las prácticas antes mencionadas (aplicación de lógica formal y contrastación empírica) no podían considerarse dentro del campo de la filosofía. Lo cual afectaría especialmente a las consideraciones acerca de normas y valores realizadas por todos ellos. Pensar que dentro de este terreno podría llegar a alcanzarse algún tipo de conclusión objetiva no podía considerarse *racional* en tanto que los criterios para ello eran los demarcados por el propio positivismo.

Lo interesante para este trabajo es que, bajo la perspectiva del Círculo de Viena, la historia del pensamiento quedaba escindida en dos tradiciones: la epistemológica y la metafísica, donde únicamente podía considerarse “filosófica” a la primera. Gran parte de la obra de autores como Platón o Aristóteles quedaba así relegada a un segundo plano en tanto que no respondía a la pregunta de cómo era posible alcanzar un conocimiento objetivo acerca del mundo físico. Estos textos, que no respondían a tal demarcación, eran ubicados en el campo de la literatura, y su valor residía exclusivamente en su carácter poético y estético como expresión de la actitud del individuo ante la vida.

Sin embargo, cabría preguntarnos si la filosofía siempre ha respondido a este esquema, si esta división es el reflejo de lo que *verdaderamente* es la filosofía.

En mi opinión, ésta es una pregunta que bajo ningún concepto podría ser contestada aplicando los criterios del positivismo lógico. En primer lugar, porque supondría llevar a cabo una investigación histórica de las obras de autores pasados y las relaciones existentes entre ellas, aspecto absolutamente prohibido por los criterios neopositivistas. En segundo lugar, porque el hecho de aplicar a la investigación unas normas concretas nunca puede implicar una reflexión en torno a ellas sino su confirmación, pues el uso de un lenguaje implica la asunción de sus reglas. Por eso, el problema se sitúa en un paso previo a tales investigaciones, en algo que todavía no es “investigación”. Vimos cómo el concepto “científico” del que hacía gala el Círculo de Viena terminaba por convertirse en una definición que no respondía a un criterio anterior a ella misma, presentándose como una regla que debíamos aceptar *antes* de emprender cualquier actividad filosófica.

Ante esta situación, la encargada de responder a la pregunta con que abría el párrafo anterior no puede ser una materia como la filosofía epistemológica, sino unas humanidades entendidas al modo de Rorty. Éstas, principalmente debido al carácter histórico de sus estudios, pueden mostrarnos una narrativa de maduración del contexto actual en el terreno filosófico. Es decir, presentan la manera en la que las prácticas propugnadas por el Círculo de Viena llegaron a configurarse en el modo en el que lo hicieron. Sin embargo, su tarea no acaba en este punto, sino que esta necesidad de llevar a cabo un recorrido histórico por las obras de pensadores anteriores puede plantear dudas acerca de la necesidad de la demarcación existente dentro de la propia materia. Es decir, en el caso de la filosofía, cabría preguntarse si ésta efectivamente se identifica exclusivamente con el problema del conocimiento. Cuestión que podrá ser resuelta recuperando de la tradición nociones utópicas que determinados pensadores sostuvieron. Si acudimos nuevamente al principio de la polémica entre naturalistas y humanistas expuesta en el segundo capítulo,

podremos comprobar que en el caso de Platón, Aristóteles o incluso Descartes, la obtención de conocimientos teóricos únicamente resultaba deseable si a través de ello podíamos aspirar a una reflexión en torno a la mejor de las vidas posibles. O lo que es lo mismo, las cuestiones epistemológicas suponen una propedéutica para la reflexión moral. Tomar conciencia de lo que significa la “objetividad” en un momento específico se convierte así en un medio para una finalidad posterior. En el vocabulario de Rorty, aceptar los resultados de la epistemología (sea cual sea el significado de esto) únicamente supone el paso previo para la práctica de una filosofía hermenéutica.

El problema se plantea ahora desde la misma posibilidad de construir estas narrativas de maduración que transformen nuestro modo de *ver* nuestros campos de estudio. Porque si la filosofía es precisamente lo que los positivistas lógicos concluyeron, hacer “historia de la filosofía” siempre supondrá tomar de la tradición exclusivamente aquellos elementos que respondan a tales criterios, lo que nos obligará a confirmar esta imagen (en el caso del positivismo lógico, ésta es una tarea que fue llevada a cabo por ellos mismos en la primera parte de su manifiesto). Por eso resulta necesario que nuestra formación no se ciña exclusivamente a lo que la comunidad imperante considera “objetivo”. Necesitamos de elementos alternativos, momentos de la historia en los que se hablaron otros lenguajes, que puedan sugerirnos posibilidades distintas a las existentes. Por eso, Feyerabend reivindica la figura del anarquista epistemológico como aquella que recoge propuestas que contradicen los resultados altamente aceptados y corroborados de su materia. Del mismo modo, Rorty nos dice que el ironista no ve las bibliotecas como si estuvieran agrupadas por materias sino por tradiciones entre las cuales pueden establecerse puentes y nexos de unión. No hay nada en la estantería que nos indique que ese libro *debe* ir en esa balda. Lo cual nos permite hacernos cargo de todo aquello que la tradición neopositivista no consideró “filosofía”.

Se nos abre así la posibilidad de presentar la historia de la filosofía de un modo alternativo según el cual antes de la aparición de los positivismos radicales o de la intromisión de los criterios científicos en la filosofía, existía un proyecto que unificaba tanto a naturalistas como a humanistas. Un programa de investigación consistente en hallar el mejor modo de vida posible para los seres humanos. De hecho, bajo esta nueva perspectiva, la auténtica pregunta filosófica gira en torno a la cuestión moral de la vida buena, para la cual el problema del conocimiento no es sino uno de los muchos posibles a los que dar respuesta antes de concentrarnos en lo auténticamente relevante. Es así como se justifica que la “objetividad” o lo que se considera “verdadero” por una comunidad de personas no resulte criterio suficiente para evaluar los resultados de estas humanidades.

Posiblemente, esta nueva forma de entender las humanidades responda a un contexto social en el cual el modo de vida científico propugnado por el neopositivismo ha entrado definitivamente en crisis. Situación que difícilmente podrá solucionarse aplicando los mismos criterios científicos, pues el tema que ha de tratarse para ello no responde a tales cuestiones. No se discute la validez de la ciencia y sus resultados, sino el papel que ésta ha de jugar en nuestras vidas y la relevancia que ostenta frente a otras actividades humanas. A la base de nuestra forma de *ver* el mundo no se encuentra una cuestión epistemológica sino ética. La hermenéutica humanista no entra a discutir la corrección de los argumentos de una materia o la fiabilidad de sus pruebas. Por el contrario, se limita a desvelar el modo en el que estas materias se insertan en nuestra forma de vida y las implicaciones que conllevan. No puede sino aceptar los resultados de la epistemología, pero el motivo por el cual adquirir conocimientos teóricos es el de reflexionar en torno a la vida moral.

Con estas palabras pretendo dar por concluido este relato como justificación de lo que debería ser uno más extenso. En mi opinión, la falta

de sentido de la forma de vida científica presentada por el Círculo de Viena se hace hoy en día más patente que nunca. De ahí que resulte preciso recuperar aquella cuestión que los propios criterios neopositivistas consideraron irrelevante: el tema de la vida buena. Wittgenstein nos aporta las herramientas necesarias para ello y Feyerabend lo pone de manifiesto al reclamarlo directamente. Considero que es el momento de recuperar aquellas nociones utópicas que aspiraban convertir al pensamiento en el modo de acceder a mejores formas de vida. Para lo cual posiblemente debamos volver a tomar en serio todo lo que la tradición positivista desechó, fragmentándolo en parcelas sin sentido. Enlazar aquellos elementos que daban unidad y sentido a este proyecto filosófico puede resultar una tarea necesaria de la que hacer brotar la racionalidad.

BIBLIOGRAFÍA

- Acero, J. J., *Lenguaje y filosofía*, Ediciones Octaedro, Barcelona, 1993.
- Alcalá Campos, R., “Hermenéutica, ciencia y valores”, *Semiosis*. 3ª época, Vol. I, N° 1, 2005.
- Alemán, A., “Wittgenstein: lógica, matemáticas y convención”, *Revista de Filosofía*, Vol. VIII, N° 14, 1995.
- Alemán, A., “La noción de convención en Wittgenstein”, *Revista de Filosofía*, Vol. VII, N° 12, 1994.
- Allen, B., “What was Epistemology?”, en Brandom, R. (ed.), *Rorty and his critics*, Blackwell. Massachusetts, 2000.
- Álvarez, A., *El racionalismo del siglo XVII*, Síntesis, Madrid, 2001.
- Álvarez, F., “Recuperar la retórica: T. S. Kuhn y las Ciencias Sociales”, *Endoxa: series filosóficas*, N° 9, 1997.
- Ariso, J. M., “Acerca del supuesto fundamentalismo de Wittgenstein en Sobre la certeza”, *Contrastes*, Vol. XIII, 2008.
- Armero, J., “Los argumentos lingüísticos de Kuhn”, *Endoxa: series filosóficas*, N° 9, 1997.
- Anscombe, G. E. M., *Intención*, Paidós, Barcelona, 1991.
- Atencia, J. M., “Positivismo y neopositivismo”, *Anales del seminario de metafísica*, Universidad Complutense de Madrid, N° 25, 1991.
- Ayer, A. J., *Wittgenstein*, Crítica, Barcelona, 1986.
- Ayer, A. J., *La filosofía del siglo XX*, Crítica, Barcelona, 1983.
- Ayer, A. J., (ed). *El positivismo lógico*, Fondo de Cultura Económica, México, 1965.
- Baker, G. P. y Hacker, P. M. S., *Wittgenstein. Rules, grammar and necessity*, Blackwell, 1988.
- Bird, A., *Thomas Kuhn*, Princeton University Press, 2000.
- Black, M., Lebensform and Sprachspiel in Wittgenstein’s Later Work, en *Wittgenstein and his Impact on Contemporary Thought*. Proceedings of the 2nd International Wittgenstein Symposium, 29th August to 4th September 1977, Kirchberg (Austria), Ed. Hölder-Pichler-Tempsky, (2ª ed). Viena, 1980.

- Boghossian, P. A., *El miedo al conocimiento*, Alianza, Madrid, 2009.
- Bordes Solanas, M., “El neopopperianismo de Lakatos: realismo científico y revisabilidad metodológica”, *Daimon*. n° 18, 1999.
- Brentano, F., *El origen del conocimiento moral*, Real Sociedad Económica Matritense de Amigos del País, Madrid, 1989.
- Brugger, W., *Diccionario de filosofía*, Herder, Barcelona, 1988.
- Cabanchik, S. M., “Facticidad del significado y exigencia comunitaria en la filosofía del último Wittgenstein”, en Fdez Moreno, L. (ed.), *Para leer a Wittgenstein*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2008.
- Calder, G., *Rorty y la redescipción*, Alianza, Madrid, 2005.
- Cardona, C. A., “La constitución de físicos en el *Aufbau*: Quine contra Carnap”, *Crítica. Revista hispanoamericana de filosofía*, Vol. XLII, N° 124, 2010.
- Carnap, R., *Autobiografía intelectual*, Paidós, Barcelona, 1992.
- Carnap, R., *The Logical Syntax of Language*, Routledge and Keagan Paul, Londres, 1971.
- Carnap, R., “La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje”, en Ayer, A. J. (ed), *El positivismo lógico*, Fondo de Cultura Económica, México, 1965.
- Carnap, R., “La antigua y la nueva lógica”, en Ayer, A. J. (ed), *El positivismo lógico*, Fondo de Cultura Económica, México, 1965b.
- Carnap, R., “Psicología en lenguaje fisicalista”, en Ayer, A. J. (ed), *El positivismo lógico*, Fondo de Cultura Económica, México, 1965c.
- Carnap, R., *Logical Foundations of Probability*, Routledge and Keagan Paul, Londres, 1951.
- Chomsky, N., *Reglas y representaciones*, Fondo de Cultura Económica, México, 1983.
- Cirera, R., *Carnap and the Vienna Circle*, Rodopi, Atlanta, 1994.
- Comte, A., *Discurso sobre el espíritu positivo*, Aguilar, Buenos Aires, 1982.
- Creath, R. (ed.), *Dear Carnap, Dear Van. The Quine-Carnap correspondence and Related Work*, University of California Press, 1990.
- Danilo, Z., *Reflexive Epistemology. The philosophical Legacy of Otto Neurath*, Kluwer Academic, 1989.
- Daros, W. R., “Los condicionamiento sociales en los paradigmas científicos: Popper y Kuhn”, *Invenio*, N° 18, 2007.

- Daros, W. R., “La concepción de la educación según el pragmatismo posmoderno de R. Rorty. Sugerencias críticas”, *Invenio*, Vol. 5, N° 9, 2002.
- Davidson, D., *De la verdad y de la interpretación*, Gedisa, Barcelona, 1990.
- Descartes, R., *Discurso del método*, Aguilar, Buenos Aires, 1983.
- Descartes, R., *Reglas para la dirección de la mente*, Aguilar, Buenos Aires, 1981.
- Dennet, D., *La conciencia explicada*, Paidós, Barcelona, 1995.
- Dennet, D., *The Intentional Stance*, Mit Press, Londres, 1989.
- Díez Calzada, J. A., “Descripción, prescripción e interpretación. La polémica entre Popper y Kuhn sobre la falsación y la ciencia normal”, En Solís, C. (comp.), *Alta tensión. Ensayos en memoria de Thomas Kuhn*, Paidós, Barcelona, 1998.
- Dilthey, W., *Introducción a las ciencias del espíritu*, Fondo de cultura económica, México, 1944.
- Durán, M. A., *Feyerabend*, Ediciones del Orto, Madrid, 1991.
- Earman, J., “Carnap, Kuhn, and the Philosophy of Scientific Methodology”, en Horwich, P. (ed.), *World changes*, The MIT Press, Cambridge, 1993.
- Esteve, A. P., *Crítica de la razón abstracta: la epistemología antirreduccionista de Paul K. Feyerabend*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2001.
- Faerna, A. M. y Muñoz, J. (eds.), *Caminos de la hermenéutica*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2006.
- Falguera, J. L., “Las revoluciones científicas y el problema de la inconmensurabilidad”, en González Wenceslao, J., *Análisis de Thomas Kuhn. Las revoluciones científicas*, Trotta, Madrid, 2004.
- Fann, K. T., *El concepto de filosofía en Wittgenstein*, Tecnos, Madrid, 1975.
- Farrel, R. P., *Feyerabend and Scientific Values: Tight-rope Walking Rationality*, Kluwer Academic, Dordrecht, 2003.
- Fernández Moreno, L. (ed.), *Para leer a Wittgenstein*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2008.
- Ferrater Mora, J., *Diccionario de filosofía*, Alianza, Madrid, 1980.
- Feyerabend, P. K., “La ética como medida de la verdad científica”, en Esteve, A. P. (ed.), *Provocaciones filosóficas*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2003.
- Feyerabend, P. K., *La conquista de la abundancia: la abstracción frente a la riqueza del ser*, Paidós, Barcelona, 2000.
- Feyerabend, P. K., *Killing Time: the Autobiography of Paul Feyerabend*, The University of Chicago Press, Chicago, 1995.

- Feyerabend, P. K., *Tratado contra el método*, Tecnos Madrid, 1992.
- Feyerabend, P. K., *Diálogos sobre el conocimiento*, Cátedra, Madrid, 1991.
- Feyerabend, P. K., *Adiós a la razón*, Tecnos, Madrid, 1987.
- Feyerabend, P. K., *La ciencia en una sociedad libre*, Siglo XXI, Madrid, 1982.
- Feyerabend, P. K., *On the Critique of Scientific Reason*, en Cohen, R. S. y Wartofsky, M. W. (eds.), *Essays in Memory of Imre Lakatos*, Reidel Publishing Company, Dordrecht, 1976.
- Feyerabend, P. K., “Consolations for the Specialist”, en Lakatos I. y Musgraves A. (eds.), *Criticisms and the Growth of Knowledge*, Cambridge University Press, 1970.
- Fernández Moreno, L., “¿Es la tesis de la inconmensurabilidad incoherente?”, en Solís, C. (comp.), *Alta tensión. Ensayos en memoria de Thomas Kuhn*, Paidós, Barcelona, 1998.
- Finkelstein, D. H., “Wittgenstein on Rules and Platonism”, en *The New Wittgenstein*, Routledge, Londres, 2000.
- Fragio, A., “Descubrir la emergencia, disolver la revolución: el cambio científico a través de sus metáforas”, *Revista de Filosofía*, Vol. XXXI, N° 1, 2007.
- Friedman, M., “Kuhn and logical empiricism”, en Nickles, T. (ed.), *Thomas Kuhn*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.
- Gádamer, H. G., *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1984.
- García Suárez, A., *Interpretaciones del pensamiento de Wittgenstein*, Universidad de Oviedo, 1991.
- García Suárez, A., *La lógica de la experiencia*, Tecnos, Madrid, 1976.
- Gentile, N., “El camino de Feyerabend: crítica, proliferación teórica y realismo”, *Filosofía Unisinos*, Vol. VIII, 2007.
- Gil, T., “La ciencia como forma cultural de acción”, *Thémata*, N° 16, 1996.
- Glock, H.J., *A Wittgenstein dictionary*, Blackwell, Oxford, 1999.
- Gómez Romero, I., “Concepto y método de la Historia de la Filosofía en la obra de Wilhelm Windelband”, *Anales del seminario de historia de la filosofía*, Vol I, 1980.
- González Castán, O. L., “El ser psíquico y el mundo de la vida: ¿Sócrates o Husserl?”, *Investigaciones fenomenológicas: Anuario de la Sociedad Española de Fenomenología*, N° 1, 1995.

- González Recio, J. L. y Rioja Nieto, A., *Galileo en el infierno, Un diálogo con Paul K. Feyerabend*, Trotta, Madrid, 2007.
- Gómez, R. J., “Lenguaje y elección de teorías: contra la historia oficial”, *Metatheoria*, Universidad nacional de tres de febrero, Argentina, Vol. I, N° I, 2010.
- Grayling, A. C., *Wittgenstein. A very short introduction*, Oxford University Press, 1996.
- Guerrero Pino, G., “Elección de teoría, juicios de valor y racionalidad en Kuhn”, *Endoxa*, N° 13, 2000.
- Gutting, G., “Rorty’s Critique of Epistemology”, en Guignon, D. (ed.), *Richard Rorty*, Cambridge University Press, 2003.
- Habermas, J., *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Paidós, Barcelona, 1991.
- Habermas, J., *Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid, 1989.
- Hacker, P. M. S., *Insight and Illusion*, Thoemmes Press, 1997.
- Hacker, P. M. S., “Wittgenstein and the Autonomy of Humanistic Understanding”, en Hacker, P. M. S., *Wittgenstein: Connections and Controversies*, Oxford University Press, 2001.
- Hahn, H., Neurath, O. y Carnap, R., 1929. Citado por “La concepción científica del mundo: el Círculo de Viena”, traducción de Pablo Lorenzano, *Redes*, Vol. IX, N° 18, 2002.
- Hartnack, J., *Wittgenstein y la filosofía contemporánea*, Ariel, Madrid, 1977.
- Hempel, C. G., “Problemas y cambios en el criterio empirista de significado”, en Ayer, A. J., (ed.), *El positivismo lógico*, Fondo de Cultura Económica, México, 1965.
- Hoyningen-Huene, P., “Paul Feyerabend and Thomas Kuhn”, en Munévar, G. (ed.), *The worst enemy of science? Essays in Memory of Paul Feyerabend*, Oxford University Press, New York, 2000.
- Hume, D., *Investigación sobre la moral*, Losada, Buenos Aires, 2003.
- Hume, D., *Investigación sobre el conocimiento humano*, Biblioteca nueva, Madrid, 2002.
- Husserl, E., *La crisis de las ciencias europeas*, Barcelona, Crítica, 1991.
- Husserl, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Fondo de Cultura Económica, 1949.
- Honderich, T (ed.), *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford University Press, 1995.

- Hookway, C., “Wittgenstein y la epistemología”, en Sanfélix Vidarte, V. *Acerca de Wittgenstein*, Departamento de metafísica y teoría del conocimiento de la Universidad de Valencia, Valencia, 1993.
- Jimenez, P. A., “Verificación y sintaxis lógica en Carnap”, *Légein*, N° 4, 2007.
- Kalpokas, D., *Richard Rorty y la superación pragmatista de la filosofía*, Signo, Buenos Aires, 2005.
- Kalpokas, D., “¿Superación de la epistemología o final de la filosofía? La crisis de la filosofía en Richard Rorty”, *Revista de Filosofía*, Vol. XI, N° 22, 1999.
- Kant, I., *Lecciones de ética*, Crítica, Barcelona, 1988.
- Kant, I., *Teoría y praxis*, Leviatán, Buenos Aires, 1984.
- Kenny, A., *Wittgenstein*, Alianza, Madrid, 1982.
- Kolenda K., *Rorty's Humanistic Pragmatism*, University of South Florida Press, 1990.
- Kraft, V., *El Círculo de Viena*, Taurus, Madrid, 1997.
- Kringe, H. (et al.), *Conceptos fundamentales de filosofía*, Herder, Barcelona, 1979.
- Kripke, S., *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Harvard University Press, Cambridge, 1982.
- Knaubenschuh de Porta, S., “Gramática como principio experiencial: el holismo vital de Wittgenstein”, en Padilla, J (coord.), *El laberinto del lenguaje*, Ediciones de la Universidad de Castilla la Mancha, Cuenca, 2007.
- Kuhn, T. “Afterwords”, en Horwich, P. (ed.), *World Changes. Thomas Kuhn and the Nature of Science*, MIT Press, Cambridge, 1993.
- Kuhn, T., “Dubbing and Redubbing: The Vulnerability of Rigid Designation”, En Savage, C. W. (ed.), *Scientific Theories*, Minnesota University Press, Minneapolis, 1990.
- Kuhn, T., “Possible Words in History of Science”, en Allen, S. (ed.), *Possible World in Humanities, Arts and Sciences*, De Gruyter, Berlín, 1989.
- Kuhn, T., “Racionalidad y elección de teorías”, en Kuhn, T., *¿Qué son las revoluciones científicas? y otros ensayos*, Paidós, Barcelona, 1989b.
- Kuhn, T., “Objetividad, juicios de valor y elección de teoría”, en Kuhn, T., *La tensión esencial*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1982.
- Kuhn, T., “Metaphor in Science”, en A. Ortony (ed.), *Metaphor and Thought*. Cambridge University Press, 1979.

- Kuhn, T., “Lógica del descubrimiento o psicología de la investigación”, en Lakatos y Musgrave (ed.), *La crítica y el desarrollo del conocimiento*, Grijalbo. Barcelona, 1975.
- Kuhn, T., “Consideración en torno a mis críticos”, en Lakatos y Musgrave (ed.), *La crítica y el desarrollo del conocimiento*, Grijalbo, Barcelona, 1975b.
- Kuhn, T., *Segundos pensamientos sobre paradigmas*, Tecnos, Madrid, 1978.
- Kuhn, T., *La estructura de las revoluciones científicas*, Fondo de cultura económica, México, 1971.
- LaMettrie, *El hombre máquina. El arte de gozar*, Valdemar, Madrid, 2000.
- Lamo de Espinosa (et al.), *La sociología del conocimiento y de la ciencia*, Alianza, Madrid, 1994.
- Leonardi, P., “Denotación y uso”, en Acero, J. J., Flores, L. (ed.), *Viejos y nuevos pensamientos. Ensayos sobre la filosofía de Wittgenstein*, Comares, Granada, 2003.
- López Losada, C., “Kuhn, Putnam y el agua”, *Teorema*, Vol. XIX, Nº 1, 2000.
- Lorenzano, C., “La noción de paradigma en Wittgenstein y en Kuhn”, *Epistemología e Historia de la Ciencia*, Vol. 6, Nº 6, 2000.
- Llosa, P. de la., *El espectro de Demócrito*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 2000.
- Lloyd, E. A., “The Anachronistic Anarchist”, *Philosophical Studies*, Nº 81, 1996.
- Malachowski, A. (ed.), *Reading Rorty. Critical Responses to Philosophy and the Mirror of Nature and Beyond*, Blackwell, Oxford, 1996.
- Malcolm, N., *Ludwig Wittgenstein*, Mondadori, Madrid, 1990.
- Malcolm, N., *Nothing is Hidden*, Basil Blackwell, Nueva York, 1986.
- Marrades Millet, J., “Gramática y naturaleza humana”, en Sanfélix Vidarte, V., *Acerca de Wittgenstein*, Departamento de metafísica y teoría del conocimiento de la Universidad de Valencia, Valencia, 1993.
- Mas de Sanfélix, A., “El positivismo de Ayer”, *Daimon*, Nº 22, 2001.
- Masternam, M., “La naturaleza de los paradigmas”, en Lakatos y Musgrave (ed.), *La crítica y el desarrollo del conocimiento*, Grijalbo. Barcelona, 1975.
- Mateu Alonso, J. D., “Los usos de la Antropología. Para una crítica del papel de las humanidades en la filosofía de Rorty”, en Colomina, J. J. y Raga, V. (eds.), *La filosofía de Richard Rorty*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2010.
- McGinn, C., *Wittgenstein on Meaning*, Basil Blackwell, Oxford, 1984.
- Miller, A., *Philosophy of Language*, Routledge, 2007.

- Mormann, T., “Carnap’s logical empiricism, values, and American pragmatist”, *Journal of General Philosophy of Science*, N° 38, 2007.
- Mormann, T., “El lenguaje en Neurath y Carnap”, en Cireira, R. Ibarra, A. (eds.), *El programa de Carnap*, Fundación Kutxa, San Sebastián, 1996.
- Moore, G. E., *Defensa del sentido común y otros ensayos*, Taurus, Madrid, 1972.
- Mosterín, J., *Diccionario de lógica y filosofía de la ciencia*, Alianza, Madrid, 2002.
- Moya, C. J., “Razones y acciones: Platón Vs. Hume, *Saga*, N° 20, 2009.
- Moya, C. J., “Mente, substancia y contexto”, en Sanfélix Vidarte, V., *Acerca de Wittgenstein*, Departamento de metafísica y teoría del conocimiento de la Universidad de Valencia, Valencia, 1993.
- Moya, E., “Filosofía, literatura y verdad. Aproximación crítica al textualismo de Rorty”, *Revista de Filosofía*, Vol. XXVII, N° 2, 2002.
- Moya, E., “Alan D. Sokal, Thomas S. Kuhn y la epistemología moderna”, *Revista de Filosofía*, 3ª época, Vol. XIII, N° 23, 2000.
- Moya, E., *La disputa del positivismo en la filosofía contemporánea*, Universidad de Murcia, 1997.
- Mounce, H. O., *Hume’s Naturalism*, Routledge, London, 1999.
- Munevar, G., *Conocimiento radical: una investigación filosófica de la naturaleza y límites de la ciencia*, Uninorte, Barranquilla, 2003.
- Munevar, G., *Beyond Reason: Essays on the Philosophy of Paul K. Feyerabend*, Kluwer Academic Publisher, Londres, 1991.
- Muñoz, J., *Diccionario Espasa de filosofía*, Espasa, Madrid, 2003.
- Muñoz, J. y Velarde J (ed.), *Compendio de epistemología*, Trotta, Madrid, 2000.
- Muñoz, J., “Ludwig Wittgenstein y la idea de una concepción científica del mundo”, *Revista de Filosofía*, Vol X, N° 18, 1997.
- Neurath, O., *Foundations of the Social Sciences*, The University of Chicago Press, Chicago, 1966.
- Neurath, O., “Proposiciones protocolares”, en Ayer, A. J. (ed.), *El positivismo lógico*, Fondo de Cultura Económica, México, 1965.
- Nickles, T. (ed.), *Thomas Kuhn*, Cambridge University Press, 2003.
- Nola, R. y Sankey, H. (eds.), *After Popper, Kuhn and Feyerabend. Recent Issues in Theories of Scientific Method*, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht, 2000.

- Oberheim, E. “On the Historical Origins of the Contemporary Notion of Incommensurability: Paul Feyerabend’s assault on conceptual conservatism”, *Studies in History and Philosophy of Science*, N° 36, 2005.
- O’hear, A., “Wittgenstein and the Transmission of Traditions”, en Phillips Griffiths, A. (ed), *Wittgenstein centenary essays*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.
- Olivé, L., “Normas y valores en la ciencia bajo un enfoque naturalizado”, *Revista de filosofía*, Vol. 29, N° 2, 2004.
- Otero, M., “Las críticas de Quine a la individualización atomista del significado”, *Revista de filosofía*, N° 26, 2001.
- Páez, A., “El lenguaje fisicalista en Carnap”, *Cuadrante*, N° 16, 2008.
- Pears, D., *Wittgenstein*, Grijalbo, México, 1973.
- Peters, M. (ed.), *Richard Rorty: Education, Philosophy and Politics*, Rowman and Littlefield, 2001.
- Peña, L., “Quine y el intento neopositivista de superación de la metafísica”, en *Reexamen del neopositivismo*, Sociedad castellano leonesa de filosofía, Salamanca, 1992.
- Pérez Ransanz, A. R., *Kuhn y el cambio científico*, Fondo de Cultura Económica, México, 1999.
- Pérez Ransanz, A., “El cambio de mundos y el realismo”, en Solís, C. (comp.), *Alta tensión. Ensayos en memoria de Thomas Kuhn*, Paidós, Barcelona, 1998.
- Pérez Ransanz, A., “Cambio científico e inconmensurabilidad”, en Velasco Gómez, A. (ed.), *Racionalidad y cambio científico*, Paidós, Barcelona, 1997.
- Piercey, R., *The uses of the Past from Heidegger to Rorty. Doing Philosophy Historically*, Cambridge University Press, 2009.
- Pinto de Oliveira, J. C., “Carnap, Kuhn, and revisionism: on the publication of Structure in Encyclopedia”, *Journal of General Philosophy of Science*, N° 38, 2007.
- Popper, K. R., *La lógica de la investigación científica*, Tecnos, Madrid, 2004.
- Popper, K. R., *Conjeturas y refutaciones*, Paidós, Barcelona, 1983.
- Popper, K. R., “La ciencia normal y sus peligros”, en Lakatos y Musgrave (ed.), *La crítica y el desarrollo del conocimiento*, Grijalbo, Barcelona, 1975.
- Preston, J., *Feyerabend: Philosophy, Science and Society*, Polity Press, Cambridge, 1997.

- Putnam, H., *Razón, verdad e historia*, Tecnos, Madrid, 1988.
- Quine, W. O., *Relatividad ontológica y otros ensayos*, Tecnos, Madrid, 1974.
- Quine, W. O., *Palabra y objeto*, Labor, Barcelona, 1968.
- Rada, E., “¿Kuhn filósofo de la ciencia?”, *Endoxa: series filosóficas*, N° 9, 1997.
- Rawls, J., *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*, Paidós, Barcelona, 2000.
- Reisch, G., “Did Kuhn kill logical empiricism?”, *Philosophy of science*, N° 58, 1991.
- Richardson, A., “‘That Sort of Everyday Image of Logical Positivism’: Thomas Kuhn and the Decline of Logical Empiricist Philosophy of Science”, en Richardson, A. y Uebel, T. (eds.), *The Cambridge Companion to Logical Empiricism*, Cambridge University Press, 2007.
- Rivadulla, A., “Inconmensurabilidad y relatividad. Una revisión de las tesis de Thomas Kuhn”, *Revista de Filosofía*, Vol. 28, N° 2, 2003.
- Rodríguez Donis, M., *El materialismo de Epicuro y Lucrecio*, Servicio de publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1989.
- Rodríguez Espinosa, G., “De la verdad a la solidaridad”, en Colomina, J. J. y Raga, V. (eds.), *La filosofía de Richard Rorty*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2010.
- Rodríguez Espinosa, G., *Consecuencias del neopragmatismo. El aspecto crítico de Richard Rorty*, Universidad de La Laguna, 2003.
- Rorty, R., *Sobre la verdad. ¿Validez universal o justificación?*, Amorrortu, Buenos Aires, 2007.
- Rorty, R., *Cuidar la libertad*, Trotta, Madrid, 2005.
- Rorty, R., *Against Bosses, against Oligarchies. A conversation with Richard Rorty*, Prickly Paradigm Press, Chicago, 2002.
- Rorty, R., *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, 2001.
- Rorty, R., “Universality and Truth”, en Brandom, R. (ed.), *Rorty and his critics*, Blackwell, Massachusetts, 2000.
- Rorty, R., “La emancipación de nuestra cultura”, en Niznik, J. y Sanders, T. (eds.), *Debate sobre la situación de la filosofía*, Cátedra, Madrid, 2000b.
- Rorty, R., *Pragmatismo y política*, Paidós, Barcelona, 1998.
- Rorty, R., *Truth and Progress*, Cambridge University Press, New York, 1998b.
- Rorty, R., *Achieving our Country*, Harvard University Press, 1998c.

- Rorty, R., *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*, Fondo de Cultura Económica, 1997.
- Rorty, R., *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona, 1996.
- Rorty, R., *Consecuencias del pragmatismo*, Tecnos. Madrid. 1996b.
- Rorty, R., “Sobre el etnocentrismo”, en Rorty R., *Objetividad, relativismo y verdad*, Paidós, Barcelona, 1996d.
- Rorty, R., *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, Paidós, Barcelona, 1993.
- Ruano de la Fuente, Y., “Wittgenstein: la filosofía como phármakon del encantamiento del lenguaje”, *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, Vol. XXXV, 2002.
- Russell, B., *My Philosophical Development*, George Allen and Unwin, London, 1965.
- Sánchez Meca, D., *Diccionario de filosofía*, Aldebarán, Madrid, 1996.
- Sanfélix, V., *Mente y conocimiento*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2003.
- Santibañez Yañez, C., “Ciencia, inconmensurabilidad y reglas: Crítica a Thomas Kuhn”, *Revista de Filosofía (Venezuela)*, N° 58, 2008.
- Schlick, M., *El futuro de la filosofía*, en Muguerza, J., *La concepción analítica de la filosofía*, Alianza Universidad, Madrid, 1986.
- Schlick, M., “El viraje de la filosofía”, en Ayer, A. J. (ed), *El positivismo lógico*, Fondo de Cultura Económica, México, 1965.
- Schulz, W., *Wittgenstein. La negación de la filosofía*, Del Toro, Madrid, 1970.
- Searle, J. R., *Speech acts*, Cambridge University Press, 1985.
- Shogenji, T., “The Problem of Criterion in Rule-Following”, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. LX, N° 3, 2000.
- Škof L., “Thinking between Cultures Pragmatism, Rorty and Intercultural Philosophy”, *Ideas y valores*, Vol. LVII, N° 138, 2008.
- Solís, C. (ed.), *Alta tensión. Historia, filosofía y sociología de la ciencia. Ensayos en memoria de Thomas Kuhn*, Paidós, Barcelona, 1998.
- Solís, C., *Razones e intereses. La historia de la ciencia después de Kuhn*, Paidós, Barcelona, 1994.
- Sokal, A. y Bricmont, J., *Imposturas intelectuales*, Paidós, Barcelona, 1998.
- Stevenson, C. L., “El significado emotivo de los términos éticos”, en Ayer, A. J. (ed), *El positivismo lógico*, Fondo de Cultura Económica, México, 1965.

- Strawson, P. F., *Skepticism and Naturalism*, Londres, 1985.
- Stroll, A., *Moore and Wittgenstein on Certainty*, Oxford University Press, 1994.
- Suárez, M., “Hacking Kuhn”, *Revista de Filosofía*, Vol. 28, Nº 2, 2003.
- Tejedor Palau, M. A., “La crítica de Wittgenstein al escepticismo”, *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, Nº 30, 1996.
- Tomasini, A., “Comprensión: Filosofía Tradicional versus Pensamiento Wittgensteiniano”, *Revista de Filosofía*, Nº 53, México, 2006.
- Torrini, M., “Platonismo y Revolución Científica”, en *Galileo y la gestación de la ciencia moderna*, Fundación Orotava, 2001.
- Turró, S., *Descartes. Del hermetismo a la nueva ciencia*, Anthropos, Barcelona, 1985.
- Uebel, T., “Logical empiricism”, en Psillos, S. & Curd, M. (eds.), *The Routledge Companion to Philosophy of Science*, Routledge, New York, 2008.
- Valdés, M. M., “Una interpretación no escéptica del argumento sobre seguir una regla”, en Fdez. Moreno, L. (ed.), *Para leer a Wittgenstein*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2008.
- Valor, J. A., “Valor y objetividad en la investigación científica”, *Revista de Filosofía*, Vol. XXXI, Nº 2, 2006.
- Vega Encabo, J. y Gil Martín, F. J., “Pragmatismo, objetividad normativa y pluralismo. El debate sobre normas y valores entre H. Putnam y J. Habermas”, en Putnam, H. y Habermas, H., *Normas y valores*. Trotta, Madrid, 2008.
- Vegas, S., *Rorty*, Ediciones del Orto, Madrid, 1998.
- Vesey, G., “Wittgenstein y los verbos psicológicos”, en Sanfélix Vidarte, V., *Acerca de Wittgenstein*, Departamento de metafísica y teoría del conocimiento de la Universidad de Valencia, Valencia. 1993.
- Villarmea, S., “Sentido y conocimiento: Un análisis epistemológico de diferentes tipos de proposición en Sobre la certeza y en el Tractatus”, en Fdez Moreno, L. (ed.), *Para leer a Wittgenstein*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2008.
- Villarmea, S., “La autonomía de la comprensión humanística según Wittgenstein”, en Álvarez, A. Pérez, B. Martínez, R. Trille, K. (eds.), *Paideia*, Santiago de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela, 2005.
- Villarmea, S. y González Castán, O. L., *Las direcciones de la mirada moral*, Universidad de Alcalá, 2003.

- Villarmea, S., *El problema del escepticismo en la epistemología analítica contemporánea*, Universidad Complutense de Madrid, 1998.
- Waismann, F., *Wittgenstein und der Wiener Kreis*, Suhrkamp, Frankfurt, 1996.
- Waismann, F., *Mi visión de la filosofía*, en Muguerza, J., *La concepción analítica de la filosofía*, Alianza Universidad, Madrid, 1986.
- Waismann, F., *The Principles of Linguistic Philosophy*, Macmillan, Londres, 1968.
- Watkins, J., “Contra la ciencia normal”, en Lakatos y Musgrave (ed.), *La crítica y el desarrollo del conocimiento*, Grijalbo, Barcelona, 1975.
- Williams, M., “Epistemology and the Mirror of Nature”, en Brandom, R. (ed.), *Rorty and his critics*, Blackwell, Massachusetts, 2000.
- Winch, P., *The idea of a Social Science and its Relation with Philosophy*. Routledge, Londres, 2008.
- Winch, P., “Certainty and Authority”, en Phillips Griffiths, A. (ed.), *Wittgenstein centenary essays*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.
- Wittgenstein, L., *Tractatus lógico-philosophicus*, Tecnos, Madrid, 2007.
- Wittgenstein, L., *Gramática filosófica*, Universidad Nacional Autónoma, México, 1992.
- Wittgenstein, L., *Investigaciones filosóficas*, Crítica. Barcelona, 1988.
- Wittgenstein, L., *Sobre la certeza*, Gedisa, Barcelona, 1988b.
- Wittgenstein, L., *Los cuadernos azul y marrón*, Tecnos, Madrid, 1968.
- Wright, C., “Rule-following without Reasons: Wittgenstein's Quietism and the Constitutive Question”, *Ratio*, Vol. XX, N° 4, 2007.
- Wright, C., *Rails to Infinity*, Harvard University Press, 2001.
- Wright, G. H., *Norma y acción. Una investigación lógica*, Tecnos, Madrid, 1970.

