

Ensayos
259

ALFONSO PÉREZ DE LABORDA

La razón y las razones

De la racionalidad científica
a la racionalidad creyente

Segunda edición corregida

Encuentro
ediciones E

© 2005
Alfonso Pérez de Laborda y Pérez de Rada
y
Ediciones Encuentro, S.A.

Diseño de la colección: E. Rebull

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los titulares de la propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y ss. del Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos vela por el respeto de los citados derechos.

Para cualquier información sobre las obras publicadas o en programa
y para propuestas de nuevas publicaciones, dirigirse a:
Redacción de Ediciones Encuentro
Cedaceros, 3-2º - 28014 Madrid - Tel. 91 532 26 07
www.ediciones-encuentro.es

ÍNDICE

Advertencia preliminar a la segunda edición	7
Prefacio: En donde está la racionalidad	9

PRIMERA PARTE

¿Deja algún lugar para Dios la «posición heredada/
posición adquirida» de la filosofía de la ciencia?

1. La concepción científica del mundo: el Círculo de Viena	17
2. Materialismo: materia y consciencia	36

SEGUNDA PARTE

De algunas cosas de las que habla hoy la filosofía
de la ciencia y de las posibles consecuencias de este
hablar para lo que nos traemos entre manos

3. El problema mente-cerebro para el materialismo eliminativo . .	53
4. El despertar de un sueño dulce: ¿«realismo científico» o «imagen de la ciencia»?	84

TERCERA PARTE

Ciencia y fe cristiana

5. ¿Qué decir de la concepción científica del mundo?	129
6. El acceso a la realidad	136

La razón y las razones

7. Interludio pascual	145
8. Sobre paradigmas y principios	155
9. <i>¿Todo es materia o algo fundante es más allá de la materia?</i> .	159
10. ¿Racionalismo siempre, irracionalismo a veces?	163
11. Y ahora aparecen las ‘pruebas’ de la existencia de Dios	172
12. La racionalidad en el discurso sobre la fe y la razón	176
13. Qué decir sobre la realidad, y cómo decirlo, desde el empastamiento: teodicea (un mero esbozo)	196
Postfacio a medias: En donde se cazan las liebres levantadas . . .	207
Bibliografía	217

ADVERTENCIA PRELIMINAR A LA SEGUNDA EDICIÓN

Esta edición retoma la primera con alteraciones de pura corrección, excepto en contadas ocasiones que añade algún párrafo¹; ni siquiera altera la manera de citar en el texto empleada en aquel entonces. Sí, en cambio, intenta rehacer la utilización de las comillas en sus tres maneras diferenciadas a la que me voy acostumbrando desde hace unos años²; precisamente comenzada con este libro, pero suprimida de un plumazo por el editor de entonces.

Se llama segunda edición porque en 1991 existió una primera, aunque yo mismo creo que nunca la llegué a ver en una librería ni anunciada siquiera en un catálogo. ¿Por qué?, nunca lo he sabido.

Como se dice en su prefacio, era el primer libro de una serie³. No me apresuré para llegar a él. Conforme seguía trabajando sin pausa, la continuación de la serie me la tomé con calma, sin nerviosismos

¹ Algún ligero añadido de ahora irá siempre entre corchetes.

² Véase la nota 1 de la página 14 de *Tiempo e historia*: en los libros publicados desde el año 2000, utilizo las comillas corrientes «...» para citar, las comillas ‘...’ para expresiones mías o de las que me siento cercano, las comillas “...” para expresiones que rechazo o de las que me encuentro lejano, excepto cuando son alusiones evidentes, no literales, a textos de la Escritura, o títulos de artículos, en que utilizo también estas últimas comillas.

³ El prólogo de la primera edición habla del cambio de título debido a la amistad piadosa de Juan Luis Ruiz de la Peña. El que yo había propuesto era: *Ciencia y fe cristiana*, volumen 1 —lo que implicaba una serie que con el tiempo se iría realizando, y efectivamente se fue realizando—; pero me dejé vencer por la amistad, tan razonable, y acepté el que él me proponía: *La razón y las razones*.

—a veces los imperativos de los azares de la vida se hacen calma—, no comenzando los otros volúmenes a ver la luz hasta el año 2000, fruto del trabajo de esos nueve años transcurridos y del que se añadió después.

A partir de ese momento, la serie apuntada se ha ido completando y, lo que es más importante, se ha visto cargada de nuevas aperturas, de nuevos riesgos, de puras creaciones impensables en aquel entonces. Aunque leyendo este libro o los anteriores a él haya presentimientos, regueras y huellas de lo por venirse al pensamiento, no puede adivinarse lo que resta hasta ese hacerse realidad. El quicio nuclear de lo que creo es la novedad y entrada en un pensamiento queda reflejado en la dinámica del entretrejerse empastado de tres tríadas cada una con sus componentes correspondientes: deseo, imaginación y razón; mundo, cuerpo de hombre y realidad; carne enmemoriada, carne maranatizada y carne hablante, para, en el proceso del mejoramiento, que en definitiva tiene que ver con la belleza, terminar desembocando en el ser en plenitud; plenitud que, en su descubrimiento de realidad, le viene donada por el ser en completud. El ir pensando del pausado rumiar del filósofo, por pequeño que sea, descubre caminos nuevos, si es necesario los crea, y plenifica el horizonte de sus pensamientos, siempre buscando realidad, recreándola, y llegando así a ver, mejor, a vislumbrar 'más-allá' lo que me gusta llamar el *punto Ω* .

Madrid, 18 de diciembre de 2004

PREFACIO EN DONDE ESTÁ LA RACIONALIDAD

Las páginas que ahora introduzco comenzaron por ser el resultado del curso que di a los estudiantes de tercero de teología en el Instituto San Dámaso de Madrid de febrero a mayo de 1989. Fui invitado para hacer una suplencia, y lograron con ello que pasara varios meses dando vueltas a estas cuestiones, abandonando —casi, sólo casi, por desgracia— otros menesteres. Agradezco su paciencia a quienes me soportaron. La escucha es provocadora. Me divertí mucho.

El título de las páginas contenidas en la primera parte lleva una interrogación meramente retórica, pues la respuesta, de todos conocida, es bien clara: no. Al decir «algún» lugar quiero indicar, supuesta la negación, que lo que se supone suena de esta manera: “no hay lugar para dios en la realidad”, “dentro de lo real no hay ningún dios”. Porque Dios, haberlo, no lo hay.

Mi intención es caracterizar dicha posición a través de dos textos. Cierto que esos textos hubieran podido ser otros, pero los elegidos, entre los que median cincuenta y cinco años, son paradigmáticos, en mi opinión. La punta punzante del primero, como todos sabemos y hemos de ver de nuevo aquí, pasó ya. El Círculo de Viena —el neopositivismo— es uno de nuestros importantes ancestros, sin más. Pero la influencia del movimiento que representa ha sido grande, determinante, en filosofía de la ciencia, en lo que llevamos desde finales de los años veinte del pasado siglo XX. En las circunstancias de los años ochenta que fueron las nuestras, el segundo texto ocupó, quizá, un lugar similar en no poco al que le cupo en su tiempo al primero, al

menos dentro de uno de los problemas más candentes que toca la filosofía de la ciencia de los años ochenta del mismo siglo XX, y que es sintomático de todo ese campo del filosofar.

En esa primera parte, pues, un texto de 1929 y otro de 1984 me van a servir de ocasión para presentar esa «posición heredada» que hubiera querido llegar hoy a ser «posición adquirida» de la filosofía de la ciencia. Habría varias maneras de lograr esa presentación, pero lo haré de especial guisa en lo referente —aunque, como se ha de ver, nunca de manera totalmente explícita— a su clara opinión sobre la no-existencia-de-Dios.

Presentaré ambos textos con la mayor objetividad. Añadiré breves apuntes por mi parte. Pequeñas notas que nos sugerirán los problemas que estos autores se plantearon, y comentarios-pinceladas míos que hagan resaltar los ‘desde dónde’ y los ‘supuestos implícitos o explícitos’ de las opiniones defendidas por ambos textos. El intercalado también llevará hilvanado algún esbozo de mis propias opiniones, como no podría ser menos, aunque el grueso de ellas queda para la tercera parte.

Una vez terminada la presentación de los dos textos, se concluye la primera parte, pues su intención es sólo la de presentar cómo se habría de dar por supuesto el “no-lugar” al que hace referencia su título. Y, presentando este pensamiento, quiero dejar bien patente que, de manera evidente en el texto de 1929 y, en mi opinión, también en el texto de 1984, las razones que se apuntan para negar aquel no-lugar terminan por no ser lo que dicen querer ser, por no aportar razones de esa negación, sino que se convierten en mero supuesto que se afirma sin más.

Esa influencia del Círculo de Viena —el neopositivismo— es la que nos ofrece la «posición heredada» en la filosofía de la ciencia hasta la gran crisis —la gran explosión— de los pasados años sesenta. Pero el tiempo pasa y la reflexión sigue su curso —un curso en parte comenzado ya antes, por supuesto—. De ahí esa segunda parte en la que se habla de algunas de las cosas de las que trata hoy la filosofía de la ciencia. En los años ochenta del siglo XX se han ido perfilando salidas de aquella crisis, entre las que, por un lado, acabo de decirlo, hay una línea de influencia que quiere convertirse en preponderante, o al menos que pugna con brío por serlo: es la misma del segundo de los textos de la primera parte. Esa línea nos pone ante las consecuencias

afiladas de la “punta punzante” en lo que toca al problema mente-cerebro tal como lo ve la postura del materialismo eliminativo de Patricia S. Churchland; es el capítulo tercero. Pero, por otro lado, el capítulo cuarto nos muestra que las cosas hoy —1990— no van por lo que aquella punta señalaba, incluso que podemos sospechar con fundamento que la línea que buscaba convertirse en preponderante ni lo ha conseguido todavía ni es fácil que lo consiga nunca. Eso, evidentemente, tiene consecuencias decisivas para lo que nos traemos entre manos. El capítulo cuarto al que me refiero contiene el reflejo de las aceradas discusiones que los filósofos de la ciencia se traen entre manos hoy —nada más lábil que un “hoy” que ya hoy es ayer porque acaba de pasar, pero, en todo caso, un hoy real con respecto al momento en que se escriben estos pensamientos—, discusiones sobre el cómo de la relación entre lo que dicen los conceptos y teorías científicas, lo que dice la ciencia, en una palabra, y lo que sea la realidad de la que habla —o parece que habla—.

Tengo la pretensión de pensar que en este capítulo cuarto se encuentran las bases para no sentir la necesidad imperiosa de convertirnos al materialismo eliminativo, sino, al revés, para pensar que hay sobradas razones para ver la no-racionalidad de esa postura. Y, si las cosas son así, nuestro problema es ya desde ahora un problema de coherencia que depende del empastamiento que uno busque y logre.

El capítulo tercero es nítido por sí mismo. El cuarto nos coloca en el panorama de la filosofía de la ciencia de hoy —un hoy siempre de 1990—, situándonos de manera ‘realística’ ante la ciencia y su empeño. Creo que desde ahí se vislumbra la importancia decisiva de lo que he llamado en el libro labor de *empastamiento*.

Este libro, que lleva por título *La razón y las razones*, tiene la ilusión de ser el primero de otros varios. No hay en este primer volumen, por tanto, incursión profunda en nada de lo que la propia ciencia pueda decir. Estamos en los prolegómenos: la racionalidad del decir, la racionalidad del decir de la ciencia. Precisamente tal es el ámbito de la filosofía de la ciencia y por eso ella es la interlocutora principal de este volumen. El diálogo establecido aquí es un diálogo sobre la racionalidad que se hace en los terrenos de la filosofía de la ciencia. Mi pretensión es, precisamente, que hay un instrumento para el diálogo: la racionalidad.

Lo que ahora diga de la tercera parte de este libro ha de ser muy corto, pues en ella se pueden leer con todas las letras, es decir, de manera más descarada, mis propias opiniones, una vez que en la primera se ha visto cómo plantea el problema del no-lugar de Dios la «posición heredada» en la filosofía de la ciencia —posición determinante de los ámbitos culturales de hoy entre nosotros, cualquiera puede verlo—, y en la segunda hemos visto algunos lugares particularmente discutidos hoy, que nos dan el tono desde donde hay que afirmar lo que se diga.

Como todo problema filosófico, este es difícil de asir e imposible de agotar; por eso, las páginas de esta parte son, en varias ocasiones, sugeridoras de posteriores desarrollos necesarios; no era mi intención agotar nada ni a nadie, y en ningún caso lo hubiera podido hacer aquí. Por dicha razón, estas páginas dejan abiertos los caminos del pensamiento y de las innumerables ramificaciones del tema tratado. ¿Será este proceder síntoma de la realidad abierta de nuestro pensamiento y del mundo, y signo de las bifurcaciones infinitas de los caminos que, por no llevar en apariencia a ninguna parte, conducen allá a donde queremos ir?

El capítulo doce está escrito en Lovaina y responde a la ampliación debida a lo aprendido en las tres semanas de mi primera estancia en la Facultad de Teología de la *Université Catholique de Louvain* en enero-febrero de 1990.

Las reflexiones sobre el *empastamiento* —palabra que la primera vez que me encontré pronunciándola, si la memoria no me falla, fue en Lugo— quieren sacar las consecuencias que pueda de ese hoy en el que se mueve la filosofía de la ciencia. Consecuencias sobre el qué decir acerca de la realidad y cómo decirlo. Consecuencias sobre la racionalidad de una apertura del mundo que nos señale con su dedo más allá de sí, puesto que nos deja en el umbral de un hablar sobre el Dios Creador.

Mi amigo Juan Luis Ruiz de la Peña leyó el manuscrito —una vez más se lo agradezco—, me hizo pequeñas sugerencias preciosas —¡que no siempre atendí del todo, porque escribe mejor que yo y eso debe notarse!— y me dice que el capítulo trece con sus apartados le deja perplejo. Con una perplejidad que se «agudiza al llegar al ‘En-mi-si-mis...’, etc.», y que se hace «resueltamente insoportable» cuando llega al final,

preguntándose qué tiene todo ello que ver con la teodicea y con el resto del libro. Me aconseja que prescinda de dicho capítulo. Tal como queda aquí, tiene quizá razón cuando me dice amigablemente que son divagaciones (pseudo-)literarias. Pero ¿cómo quitaré el número 13 cuando es el que más me apetece de todos, *aunque sea casi un mero esbozo*? De verdad que me gustaría dar razón de todo ello, pero no ahora.

Me dijo también que el título que yo había dado al libro era «absolutamente rechazable». Que él no lo aceptaría en el caso de ser el editor. Tenía razón. El título de un libro es su carta de presentación. No sólo tenía razón, sino que logró que acogiera como mío el que es suyo.

No deje de notarse que el título del prefacio que ahora termino no lleva acento en la palabra «donde». No hay, pues, en él una pregunta, como si no supiera en dónde está la racionalidad; pregunta que no sería retórica, sino que indicaría un no saber el lugar en que ella se encuentra. Hay en él, por el contrario, una afirmación neta de donde está la racionalidad. Esta afirmación neta del prefacio lleva de la mano a lo que es verdaderamente el final.

Espero que el lector —amable— esté de acuerdo conmigo al dejarse convencer por mis razones. Razones que ahora apuntan sólo a un aspecto de las relaciones entre ciencia y fe cristiana. Quedan otros. Como mínimo imagino dos: el de la consideración del mundo como creación y el de la teología como ciencia.

La bibliografía puesta al final no contiene todos los libros citados, sino sólo los que me interesa que estén ahí.

Agradezco a Luis Antonio Reyes que me haya ayudado en la ingrata tarea de corregir las pruebas de este libro. Mi agradecimiento también a Pilar Lagarma, de Editorial Tecnos, por su amabilidad y su inconfundible voz al teléfono.

[El libro tenía la siguiente dedicatoria: «a Miguel Gil Imirizaldu, Casiano Martínez, Rafael y Juan Ángel Belda, por lo que me ofrecieron»].

Salamanca, 17 de noviembre de 1990

La razón y las razones

PRIMERA PARTE

¿DEJA ALGÚN LUGAR PARA DIOS LA «POSICIÓN
HEREDADA/POSICIÓN ADQUIRIDA»
DE LA FILOSOFÍA DE LA CIENCIA?

La razón y las razones

1. LA CONCEPCIÓN CIENTÍFICA DEL MUNDO: EL CÍRCULO DE VIENA

Para caracterizar una cierta concepción científica del mundo que no deja ningún lugar —ni metodológico ni real, como veremos— al pensar sobre Dios, vamos a adentrarnos en el pensamiento de un grupo de hombres que han tenido luego una enorme influencia. Me refiero a los componentes del *Círculo de Viena*⁴. Sus integrantes serán en los años siguientes muy conocidos y de una copiosa producción filosófica, con incidencia muy especial en Estados Unidos a partir de la llegada de Hitler al poder y la ocupación de Austria, pues es a ese país al que se trasladó la mayor parte para escapar del nazismo. Por medio de uno que por un tiempo creyeron que estaba emparentado con ellos, Ludwig Wittgenstein, su influencia en Gran Bretaña será decisiva para la constitución de la escuela analítica de filosofía. La caracterización del complejo pensamiento de esta escuela filosófica la vamos a hacer a través de un manifiesto que varios de sus miembros escribieron en 1929.

Hay que explicar antes, aunque con parsimoniosa brevedad, el contexto en el que nace el Círculo. La ciudad de Viena está, desde comienzos de siglo, dominada por los socialdemócratas, mientras que la

⁴ Textos fundamentales de esta corriente en: A. J. Ayer (ed.), *El positivismo lógico*, Fondo de Cultura Económica, México, 1959, 412 p.; Javier Muguerza (ed.), *La concepción analítica de la filosofía*, 2 vols., Alianza, Madrid, 1974, 714 p.; Hubert Schleicher (ed.), *Logischer Empirismus. Der Wiener Kreis*, Wilhelm Fink, Munich, 1975; Antonia Soulez (ed.), *Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits. Carnap, Habn, Neurath, Schlick, Waismann, Wittgenstein*, PUF, París, 1985, 364 p.

Universidad de Viena es un bastión del conservadurismo, dependiente del Estado —con mayoría conservadora—, y no de la ciudad —con mayoría progresista—. Hay que tener en cuenta también el vivo interés que entre algunos grupos de socialdemócratas se da entonces por todo lo relacionado con la educación y con las escuelas populares, pues encuentran ahí, según piensan, en la educación y en el pensamiento, un «frente político» de importancia decisiva.

La cátedra de «filosofía inductiva» creada años antes, en 1895, para Ernst Mach⁵ (1838-1916), y que este ocupó hasta 1901, ha abierto dentro de la Universidad un espacio en el que se ve con interés creciente el empirismo. Los miembros del Círculo son científicos —físicos y matemáticos— interesados en la filosofía, o filósofos que han dedicado esfuerzos a la ciencia concreta. Todos ellos se reúnen en torno a Moritz Schlick (1882-1936), quien, desde 1922 y hasta su muerte a manos de un estudiante, es el sucesor de Mach en una cátedra que antes ha ocupado también el físico termodinámico Ludwig Boltzmann (1844-1906). El grupo que se reúne en Viena, al que luego se le añaden varios grupos más, especialmente el que se reúne en Berlín, ha sido tocado sobre todo por la construcción de la lógica moderna tal como aparece en los tres volúmenes de los *Principia Mathematica* de Alfred Whitehead (1861-1947) y Bertrand Russell (1872-1970), publicados en Cambridge de 1910 a 1913.

El «panfleto»⁶, cuyo título es el que lleva este capítulo, fue escrito por el matemático Hans Hahn (1879-1934), el sociólogo Otto Neurath (1882-1945) y el filósofo Rudolf Carnap⁷ (1891-1970); según parece, sobre

⁵ Entre sus libros de mayor influencia quiero destacar tres: *Desarrollo histórico crítico de la mecánica*, Espasa Calpe, Buenos Aires, 1949, 433 p.; *Análisis de las sensaciones*, Jarro, Madrid, 1925, 352 p. [también en alta Fulla, Barcelona, 1987, 352 p.]; *Conocimiento y error. Bosquejos para una psicología de la investigación*, Buenos Aires, 1948.

⁶ Es un folleto titulado *Wissenschaftliche Weltauffassung. Der Wiener Kreis*, Viena, 1929. En H. Schleichert, *Logischer Empirismus. Der Wiener Kreis*, el texto en pp. 201-222, con la paginación primitiva; traducción francesa en A. Soulez, *Manifeste*, pp. 108-129.

⁷ Publicó libros sobre la construcción lógica del mundo y sobre los problemas del sentido, además de sobre la probabilidad y sobre lógica. En español, *Fundamentación lógica de la física*, Sudamericana, Buenos Aires, 1969, 394 p. Véase el libro en colaboración dedicado a él, Paul A. Schilpp (ed.), *The Philosophy of Rudolf Carnap*, Open Court, La Salle, Illinois, 1963, 1088 p.

todo por el segundo. Lo escribieron, como ya he dicho, en 1929 con ocasión de que su maestro y amigo Schlick estaba por unos meses como profesor invitado en la Universidad de Stanford, en California, tras no haber aceptado una invitación para ocupar una cátedra en Bonn, pues prefirió, en vez de ello, seguir en el entorno de su círculo de amigos y discípulos de Viena⁸.

El escrito, en su primera parte, parece incomodarse porque el pensamiento metafísico y teológico vuelve a tomar auge por entonces. No se nos olvide que, por ejemplo, ese mismo año es cuando se publica *Ser y tiempo* de Martin Heidegger. Opuesto a ese auge, dicen, está el «espíritu de la Ilustración y de la investigación antimetafísica aplicada a los hechos». Hacen notar que todas las ramas de la ciencia de la experiencia están animadas por lo que denominan «el espíritu de esta concepción científica del mundo» (9/109)⁹. Así acontece en Inglaterra con las investigaciones a las que ya he hecho mención de Whitehead y Russell, en los Estados Unidos, que han tenido a William James (1842-1910), en «la nueva Rusia» (9/110), en Berlín, en donde encuentran investigadores emparentados, entre los que citan a Hans Reichenbach¹⁰ (1891-1953). Para los autores de nuestro escrito es Viena, sobre todo, un lugar propicio, por la vieja tradición empirista, utilitarista y librecambista que en ella existe desde antiguo. Además, continúan, el espíritu de la Ilustración tiene su cabeza de lanza, precisamente, en Viena, en eso que

⁸ El panfleto termina con una exhaustiva bibliografía —hasta la fecha en que se escribió, claro— de los «miembros del Círculo» (estos son los que cita: Gustav Bergmann, Rudolf Carnap, Herbert Feigl, Philipp Frank, Kurt Gödel, Hans Hahn, Viktor Kraft, Karl Menger, Marcel Natkin, Otto Neurath, Olga Hahn-Neurath, Moritz Schlick y Friedrich Waismann); de «autores próximos al Círculo» (Walter Dubislav, Josef Frank, Kurt Grelling, Hasso Härlen, E. Kaila, Heinrich Loewy, F. P. Ramsey, Hans Reichenbach, Kurt Reidemeister y Edgar Zilsel); por fin los «representantes principales de la Concepción Científica del Mundo» (Albert Einstein, Bertrand Russell y Ludwig Wittgenstein). Están ahí mencionados más de los que son, sin duda.

⁹ De los dos números, el primero indica la página del original alemán; el segundo, la página de la traducción francesa de Soulez.

¹⁰ Sus libros más importantes versan sobre la filosofía del espacio-tiempo y sobre la teoría de la probabilidad; además, *Moderna filosofía de la ciencia*, Tecnos, Madrid, 1965, 258 p. Véase también el libro en colaboración dedicado a él: Wesley C. Salmon (ed.), *Hans Reichenbach: Logical Empiricism*, Reidel, Dordrecht, 1979, 752 p.

dan en llamar entonces, como nos dicen, «educación popular científicamente orientada» (10/110). No olvidan tampoco el interés que en la propia Viena algunos, entre los que citan a Franz Brentano (1838-1917) —sacerdote católico, nos recuerdan—, han mostrado por la lógica, y otros muchos que allí sirvieron conscientemente al espíritu de la Ilustración. Sin olvidar la teoría marxista, que fue, dicen, muy estudiada en Viena¹¹.

Todo ello, sostienen, tuvo por efecto que un número creciente de personas discutieran los problemas más generales que tienen que ver con la ciencia empírica. De una manera especial «los problemas que plantean en física la teoría del conocimiento y la metodología» (12/112), tales como el convencionalismo de Henri Poincaré¹² (1854-1911) Y la teoría física de Pierre Duhem¹³ (1861-1916), además de las cuestiones planteadas por los fundamentos de las matemáticas, de los problemas de la axiomática y de la «logística», como por entonces llamaban a la lógica formal. Es aquí en donde los autores de nuestro «panfleto» citan a una pléyade de corrientes y autores que están entre sus ancestros, según ellos nos aseveran. Son estos:

1. Positivismo y empirismo: Hume, la Ilustración, Comte, Mill, Richard Avenarius, Mach.

2. Fundamentos, fines y método de la ciencia empírica (hipótesis en física, en geometría, etc.): Helmholtz, Riemann, Poincaré, Enriques, Duhem, Boltzmann, Einstein.

3. La logística y su aplicación a lo real: Leibniz, Peano, Frege, Schröder, Russell, Whitehead, Wittgenstein.

4. La axiomática: Pasch, Peano, Vailati, Pieri, Hilbert.

5. Eudaimonismo y sociología positiva: Epicuro, Hume, Bentham, Mill, Comte, Feuerbach, Marx, Spencer, Müller-Lyer, Popper-Lynkeus, Carl Menger (padre) (12-13/113).

¹¹ Es bueno recordar aquí los primeros capítulos de Allan Janik y Stephen Toulmin, *La Viena de Wittgenstein*, Tecnos, Madrid, 1974; el original es del año anterior.

¹² Importante matemático francés que publicó cuatro libros de extraordinaria repercusión: *La ciencia y la hipótesis* (1902), *El valor de la ciencia* (1905), *Ciencia y método* (1909) y *Últimos pensamientos* (1913), cuya traducción se encuentra en la [vieja] colección Austral de Espasa Calpe.

¹³ Físico francés —católico militante— con una obra de historia y filosofía de la ciencia importantísima. Destaco sólo lo que toca a la filosofía de la ciencia: Duhem, 1908, 1914, 1987; Jaki 1984.

Leemos ahí, como cualquiera puede ver, una larga y ufanosa lista en la que aparecen algunos nombres desconocidos hoy para nosotros junto a otros sumamente importantes, aunque habrá que decir enseguida que el pensamiento de muchos de ellos en poco o en nada se parece a la postre al que desarrolla el «panfleto». Pero nótese el interés que tienen sus autores por hacer ver que lo que ellos defienden es una gran tradición dentro de la filosofía y de la ciencia, quizá la más valiosa, la mejor de esas tradiciones.

Explican luego nuestros autores que, de aquellos que se reúnen en círculo en torno a Schlick, ninguno es un mero filósofo, «sino que todos han trabajado en un dominio particular de la ciencia». Entre ellos se ha ido afirmando «una uniformidad creciente debida a una actitud que es específicamente científica: ‘Lo que se deja decir, se deja decir claramente’ (Wittgenstein)» (13/113)¹⁴. Este supuesto, nótese bien, coincide con la certeza que tienen del decir exacto, valiéndose de la lógica formal. Desde ahí es posible un acuerdo, suponen, incluso en las cuestiones tocantes a la vida, las cuales, por otra parte, «presentan una afinidad mayor con la concepción científica del mundo de lo que podría parecer a primera vista cuando se las mira desde el punto de vista puramente teórico» (14/113-114). Hacen aquí nuestros autores de nuevo, pues, explícita afirmación *militante*, cuando explican que en la frase anterior se refieren a los esfuerzos por reorganizar las relaciones económicas y sociales, por unificar a la humanidad, por renovar la educación y la escuela, cosas todas ellas «íntimamente ligadas con la concepción científica del mundo»; cosas todas ellas también que los miembros del Círculo aprueban, simpatizando con ellas, e incluso alguno trabajando por ellas, según afirman los autores del «panfleto».

Así pues, el Círculo de Viena, continúan, se aúna con «los movimientos vivos del presente» —se adivina, aunque no se diga, en contraposición, que hay otros, al punto veremos cuáles, que han de ser,

¹⁴ Las relaciones de Wittgenstein con el Círculo son costosas de interpretar. Un libro recoge las notas tomadas por Waismann en las conversaciones que mantuvieron entre diciembre de 1929 y diciembre de 1931 Wittgenstein y Schlick, aunque en numerosas ocasiones estaban también presentes Rudolf Carnap y Herbert Feigl: Friedrich Waismann, *Wittgenstein y el Círculo de Viena*, Fondo de Cultura Económica, México, 1973, 239 p. Compartían el Principio de Verificación; Wittgenstein defendía un lenguaje fisicalista.

más bien, algo así como restos de posturas muertas del pasado—, en la medida en que estos presenten «disposiciones favorables a la concepción científica del mundo, lejos de la metafísica y de la teología». Su programa es este: la «Concepción Científica del Mundo». Ellos, dicen, han de hacer todo lo que esté en su mano para que se vea el alcance de la investigación exacta en las ciencias sociales y en las ciencias de la naturaleza. Nótese también que los autores afirman que «se deberán forjar las herramientas intelectuales del empirismo moderno, necesarias para dar forma a la vida pública y privada». Y todo ello tendrá, evidentemente, dado lo que van diciendo, una orientación fundamental: la ciencia liberada de la metafísica. La modernidad, adivinamos nosotros, por tanto, sería la claridad del empirismo, el futuro pasaría por él; la metafísica parecería ser, por el contrario, residuo gastado de un tiempo ya desaparecido en las brumas del pasado. Haciendo esto se responde, piensan, «a la llamada del presente» (14/114).

¿Y cuál es esa concepción científica del mundo? En la segunda parte del «panfleto» se detalla. No es un conjunto de tesis propias, sino «una actitud fundamental» que busca «la ciencia unificada»¹⁵. Es importante, me parece, que se note el énfasis de nuestros autores en esa *actitud fundante*, presupuesta, que supone *una* ciencia, la «ciencia unificada»¹⁶. Por ello, de acuerdo con el lugar fundante que se da a la lógica formal, buscan un sistema «neutro» para la formulación, un simbolismo «purificado de las escorias»; de ahí la «búsqueda de un sistema total de conceptos». Nótese, digo, que todo lo que se va a afirmar ahora estará puesto en el plano «del decir», del decir bien según la lógica formal; del lenguaje, de lo que se dice mediante proposiciones enunciadas en un lenguaje, el cual tiene que ser, como dicen los tres autores, neutro, sin escorias, capaz de sostener un sistema total de conceptos lógicamente bien enlazados. Continúo. Se busca, prosiguen, la «nitidez» y la «claridad»,

¹⁵ Al irse a los Estados Unidos, fundaron en 1939 una revista titulada *Journal of Unified Science*, que substituyó a su revista *Erkenntnis*. Pusieron en pie una colección con el nombre de «Encyclopedia of United Sciences». Precisamente en esa colección —ironías de la vida— es en donde se publicó en 1962 el libro de Thomas S. Kuhn al que me referiré luego. Hoy *Erkenntnis*, en su segunda época, es una muy prestigiosa revista.

¹⁶ Luego, al ser la ciencia una, al punto se habrá de investigar qué la hace una: el método científico. Ahí está un punto clave de los componentes del Círculo y de sus herederos.

mientras que se rechazan «las sombras lejanas y las profundidades insondables». Viene aquí una afirmación clara y nítida de las bases mismas del pensamiento que defienden: «en la ciencia no hay “profundidades”, *todo en ella es superficie*»¹⁷.

Es esta afirmación tan importante que bien está hacer un inciso. Fue Guillermo de Ockham¹⁸ quien se atrevió en el mundo medieval a sostener que tenemos intuición de esencia particular de cada cosa en su propia singularidad, por lo que podemos decir que en ellas todo está en su superficie, que nada hay en las profundidades que nos reste escondido¹⁹. Para él, esas profundidades serían las profundidades de los universales que nos arrastran a las oscuridades de la vieja metafísica. Todavía hoy, claro es, se juega aquí la filosofía de la ciencia²⁰. Es una cuestión capital a la que deberé volver alguna vez.

Todo en ella es superficie. ¿Por qué pueden hacer esta afirmación tan masiva? Porque sostienen que «la totalidad de lo experimentado forma una red complicada que no siempre se puede abarcar con la mirada, y de la que frecuentemente sólo se puede asir el detalle». Dicho esto, evidentemente, la frase siguiente expresa una certeza para lo que pueda darse por conocimiento de lo real en el futuro, junto a la justificación del punto de vista en el que están: «Todo es accesible al hombre, y el hombre es la medida de todas las cosas». No son nuestros autores, pues, contrarios a la complicación de lo real o de nuestro acceso a lo real; pero sí rechazan de manera neta y rotunda las misteriosas profundidades inalcanzables por la mirada de nuestro discurso,

¹⁷ La cursiva es mía. Aunque la corriente de su autor apenas cabría en la orientación de este trabajo, no me resisto a poner esta frase de Jean-Paul Sartre: «Maintenant, je savais: les choses sont tout entières ce qu'elles paraissent - et *derrière* elles... il n'y a rien», *La Nausée* (1938), en *Oeuvres romanesques* (La Pléiade), Gallimard, París, 1981, p. 114.

¹⁸ Véase Alféri, 1989. Es uno de los libros que he leído en los últimos años en los que he encontrado mayor placer e interés filosófico: apasionante.

¹⁹ Hago notar que el libro, escrito por uno de los alumnos más cercanos a su maestro, ya desde el título se refiere a esto de que nada hay escondido: Norman Malcolm, *Wittgenstein: nothing is hidden*, Blackwell, Oxford, 1986, 252 p.

²⁰ Cf. C. A. Hooker, “Surface Dazzle, Ghostly Depths: An Exposition and Critical Evaluation of van Fraassen’s Vindication of Empiricism against Realism”, en Churchland y Hooker, 1985, pp. 153-196. Este libro es la «gran discusión» de los realistas con el nuevo defensor del empirismo, van Fraassen, 1980.

construido según las reglas de la lógica formal; porque todo es accesible al hombre, porque nada hay que le sea inaccesible: lo inaccesible al discurso bien hecho del hombre no tiene existencia, pues todo es superficie, y seguramente no esa superficie que se pliega barrocamen- te en un infinito escondido plegamiento²¹. Sospecho que está aquí el punto clave de la postura que defienden los autores del «panfleto» pro- gramático del Círculo de Viena, es el “supuesto que se presupone”.

Defienden explícitamente ahora, claro es, su parentesco con los sofistas y los epicúreos, y con todos aquellos que abogan «por el ser terrestre y de aquí abajo». Amplían todavía más, incluso, su afirmación programática al decir que «la concepción científica del mundo no conoce enigmas insolubles». Los problemas deben ser clarificados, lo que conlleva el desenmascaramiento de aquellos que son sólo «pseudoproblemas, simulacros o apariencias de problemas».

Desde esos supuestos, la tarea de la filosofía ha de ser la de «clarifi- car problemas y enunciados» (15/115), pero no la de plantear enuncia- dos supuestamente «filosóficos». El método que se ha de utilizar para realizarlo es el del análisis lógico, que, como asevera Russell, dicen los tres autores, es el que se ha ido introduciendo bajo la influencia del exa- men crítico de las matemáticas. Es este método el que distingue al «nuevo empirismo» y al «nuevo positivismo» —se sobreentiende que los distingue del «viejo empirismo» y del «viejo positivismo»—, en el que ellos se insertan.

Si alguien, dicen nuestros autores, hace afirmaciones como estas: «hay Dios», «el Inconsciente es el fundamento originario del mundo» o «hay una entealequia como principio director de lo viviente», ellos, ase- veran, no van a contraponer a esas afirmaciones otra que diga: «lo que dices es falso», sino que harán, simplemente, una pregunta: «¿qué quie- res decir con tus enunciados?»²². Haciéndolo así aparece, opinan ellos,

²¹ Cf. Pérez de Laborda, 1989.

²² Meten así a la filosofía de hoz y coz en la espinosa cuestión sintáctica del significado, que será la más pesada carga de los miembros del Círculo y de la que la filosofía de la ciencia tardará en desembarazarse muchos años y con no pocos desmayos. En esta cuestión tuvieron los miembros del Círculo que plegar velas una y otra vez; el más significativo en este replegamiento incesante —y sincero en extremo— fue Rudolf Carnap.

una neta *demarcación* entre dos especies de enunciados²³. De un lado, enunciados con afirmaciones como las de la ciencia empírica, cuyo sentido puede ser constatado por el análisis lógico, mejor aún, por el retorno a enunciados más simples cuyo objeto son los datos empíricos²⁴. Por otro lado, enunciados con afirmaciones desnudas de significación, que, ciertamente, pueden ser reinterpretados como enunciados empíricos, pero que al hacerlo pierden su «contenido emocional», es decir, pierden aquello que es esencial para el metafísico: «El metafísico y el teólogo se engañan a sí mismos creyendo decir algo en sus enunciados, presentar un estado de cosas». Nótese, digo yo, que esos enunciados cuidadosamente demarcados teniendo, como dicen, «contenido emocional», no tienen contenido real, pues son enunciados sin sentido. El criterio del sentido queda en manos de ese uso lógico del lenguaje que ellos avanzan, con él establecen la demarcación que buscan.

El análisis, por el contrario, afirman nuestros autores, «muestra que esos enunciados no dicen nada, sino que son mera expresión del sentimiento de la vida»; tarea importante de la vida, es cierto, pero para la cual el «medio de expresión adecuado es el arte» (16/116). Si el metafísico y el teólogo siguen emperrándose en tomar su lenguaje por un hábito, dicen, sepan «que no se trata de una descripción, sino de una expresión, no de una teoría, que comunica un conocimiento, sino de poesía y de mito». Nadie puede contradecir a un místico cuando este dice tener experiencias que pone más allá de todo concepto; pero no puede «decir» algo, «puesto que hablar significa captar algo en conceptos, reducirlo a hechos susceptibles de ser integrados en la ciencia» (17/116). Y esto, digo yo, el místico, evidentemente, no lo puede hacer.

Quede claro, pues, que, para nuestros autores, la filosofía metafísica es rechazada por la concepción científica del mundo. Algún día, prosiguen, habrá que explicar esas equivocaciones desde la psicología (las investigaciones del psicoanálisis freudiano algo de esto han comenzado ya, dicen), la sociología (recuérdese, añaden, la teoría de

²³ La teoría de la demarcación es otro de los problemas que echa el Círculo al mundo contemporáneo. Es más extensiva que el problema del significado en filosofía de la ciencia. Karl Popper, por ejemplo, cree en la demarcación, pero esta no se ejercita en su pensamiento por medio del significado. El demarcacionismo es típico del empirismo lógico y su herencia más persistente, quizá.

²⁴ Es esto lo que deviene cada vez menos pensable.

la «superestructura ideológica», es decir, del «marxismo científico», digo yo) o la lógica. Esto último, aseveran nuestros autores, se encuentra en los trabajos de Russell y de Wittgenstein. Los sostenedores de la filosofía metafísica cometen «dos errores lógicos fundamentales». Dependen demasiado estrechamente de la forma de las lenguas tradicionales²⁵, con una evidente falta de claridad con respecto a los logros lógicos del pensamiento; hipostasían, substancializan, sostienen una concepción «reificante» de conceptos funcionales. Su segundo error fundamental, suponen, «reside en la idea de que el pensamiento, por sí mismo y sin utilizar ningún material empírico, alcanza conocimientos» (17/117). Ahí está, me parece, el punto clave de su empirismo asumido como «supuesto básico».

La investigación lógica, por el contrario, se congratulan, llega al resultado de que «todo pensamiento, toda inferencia, sólo consiste en una transición de unos enunciados a otros enunciados, los cuales no contienen nada que no estuviera ya en los primeros (transformación tautológica)» (18/117). Así pues, piensan que el análisis lógico tiene ganada la batalla a todos esos sistemas metafísicos, como son la escolástica, los idealismos alemanes, los apriorismos kantiano y moderno. La concepción científica del mundo, suponen, no tiene su fuente en el «pensamiento puro» ni en los «juicios sintéticos *a priori*», sino que rechaza la posibilidad de un conocimiento sintético *a priori*, pues «sólo conoce enunciados de experiencia sobre objetos de todo tipo y los enunciados analíticos de la lógica y de las matemáticas»²⁶.

Rechazan la metafísica, prosiguen nuestros autores, sea explícita o esté escondida. Defienden también la tesis de que los enunciados, sostenidos por el realismo crítico y el idealismo, sobre la realidad o la no-realidad del mundo exterior, del yo o de los otros, tienen igualmente carácter metafísico, puesto que, al igual que las afirmaciones de la antigua metafísica, esos enunciados «están desprovistos de sentido, puesto que no son verificables, no son factuales. *«Es “real” todo lo que puede ser integrado en el conjunto del edificio de la experiencia»* (18/118)²⁷.

²⁵ No podrán compartir, pues, el giro del que dirán Wittgenstein I al que considerarán Wittgenstein II.

²⁶ Se descubre ahí uno de los temas cardinales de la filosofía analítica inglesa, muy marcada por el pensamiento del Círculo de Viena.

²⁷ La cursiva es de los autores.

¿Y la intuición? Sí vale, pero siempre que se busque y se logre una justificación racional de cualquier conocimiento intuitivo. Nótese bien la «definición» de real que sostienen, muy constrictiva en mi opinión, pues lo «superficial» se ha hecho ahora, sin más, definitorio de lo real. Al punto, digo, se podrá decir, o al menos quedará como obvio para todo el que quiera pensar bien, que “nada hay” que no pueda ser integrado en el edificio de la “experiencia”, que es obviamente “experiencia científica”.

Dos características tiene, pues, prosiguen, la concepción científica del mundo. Es empirista y positivista: «Sólo existe el conocimiento venido de la experiencia, que se basa en lo inmediatamente dado». Ahí está la frontera que delimita «el contenido de cualquier ciencia legítima». Aplica un cierto método, el del análisis lógico: «El fin del esfuerzo científico, *la ciencia unitaria*, debe ser alcanzado por la aplicación de este análisis lógico a los materiales empíricos» (19/118)²⁸. Cada enunciado científico «se establece por reducción a un enunciado sobre lo dado»²⁹; debe poderse indicar también el sentido de cada concepto. Realizado así el análisis para todos los conceptos, se integrarán estos en «un sistema reductivo, un ‘sistema constitutivo’». La precisión de la lógica moderna es la única que llega hasta ahí. No deje de notarse al pasar, conmigo, en su “apuesta reduccionista”, quizá simplemente “profecía reduccionista”.

Las investigaciones de la teoría de la constitución de la que ellos quieren hablar muestran ya, dicen nuestros autores, que los estratos inferiores del sistema constitutivo «contienen los conceptos de experiencias psíquicas propias y sus cualidades y, en último término, los objetos de las ciencias sociales» (19/119). La generalidad está, por tanto, digo yo, conseguida desde ahora. Nótese bien que estamos ante otra “apuesta” o “profecía” masiva, constituidora, al parecer, del futuro.

En la descripción científica del mundo, defienden nuestros autores, no entra, por tanto, la «esencia» sino «sólo la estructura (la forma de

²⁸ La cursiva es mía.

²⁹ Esfuerzo que resultará baldío, hasta punto tal que dará pie a hablar de la «incommensurabilidad o irreductibilidad de las teorías»: no sólo no hay «datos», sino que el «electrón» de Millikan y el «electrón» de Bohr no son ni mucho menos un mismo «dato-electrón». Así Kuhn y Feyerabend. No cabe duda de que exagerando todo lo que pueden. No veo que hoy defienda nadie esas posturas.

orden) de los objetos». Terminan esta segunda parte diciendo que lo que une a los hombres en el lenguaje son «esas fórmulas estructurales»; ellas son las que «representan el contenido del conocimiento común de los hombres» (20/119).

¿Y cuáles serán los problemas que tratan de manera especial nuestros autores? Ellos mismos los señalan en la tercera parte de su «panfleto». Los fundamentos de la aritmética, en primer lugar, nos dicen, que han adquirido un lugar importante gracias al desarrollo de la «nueva lógica». Los autores que nombran, claro es, son una vez más Whitehead y Russell, quienes de su sistema lógico derivaron los conceptos de la aritmética y del análisis matemático, para darles un fundamento seguro. Subsisten dificultades, por supuesto, entre las que están las tendencias que, señalan los autores del escrito, oponen a los «logicistas», es decir, los mismos Whitehead y Russell, los «formalistas» de David Hilbert (1862-1943) y los «intuicionistas» de L. E. J. Brouwer (1881-1966). «Algunos piensan» que estas tres tendencias están llamadas a «converger», acabarán por reunirse «en la solución definitiva, probablemente explotando las grandes ideas de Wittgenstein» (22/121). No deje de notarse, otra vez, la larga «utilización» que hacen del filósofo vienés. El futuro, sin embargo, tomó aquí otros derroteros.

El segundo problema es el de los fundamentos de la física. Nuestros autores reconocen que en el origen los miembros del Círculo de Viena «se interesaban sobre todo en los problemas metodológicos de la ciencia de lo real», siguiendo las ideas de Mach, Poincaré y Duhem, quienes les pusieron en el camino de dominar lo real mediante sistemas de hipótesis y de axiomas. Un sistema de este tipo, totalmente separado de cualquier aplicación empírica, puede considerarse como un sistema de definiciones implícitas, pues los conceptos que figuran en los axiomas se fijan no por su contenido, sino por sus relaciones mutuas. De ahí que, para que un sistema tal adquiera «significación para lo real» deban añadirse otras definiciones, que llaman «definiciones de coordinación», las cuales «indican qué objetos de lo real deben ser considerados como eslabones de un sistema de axiomas» (22/122). Este va a ser, como sabemos, uno de los temas clásicos de los seguidores del Círculo.

La ciencia empírica, continúan nuestros autores, busca reproducir lo real con una red de conceptos y juicios lo más simple y unitaria posible. Pero la historia muestra que tal cosa puede hacerse por dos

camino, pues las nuevas experiencias pueden lograr que se hagan modificaciones, sea en los axiomas, sea en las definiciones de coordinación a las que en el párrafo anterior se han referido ya.

El análisis que la teoría del conocimiento hace de los principales conceptos de la ciencia de la naturaleza, prosiguen, les «ha liberado de adherencias metafísicas» (23/122). Así lo han hecho, dicen, H. Helmholtz (1821-1894), Mach y Einstein con los conceptos de espacio, tiempo, substancia, causalidad, probabilidad. Noto, entre lo que dicen a continuación, la afirmación de que «la causalidad ha sido despojada de su carácter antropomórfico de “influencia” o de “conexión necesaria” y reducida a una relación condicional o correspondencia funcional». Las leyes estadísticas han permitido «aplicar el concepto de una legalidad estrictamente causal a los fenómenos que se producen en regiones muy pequeñas del espacio-tiempo» (23/123). Se utiliza, aseguran, un concepto empíricamente constatable de probabilidad, el de frecuencia relativa. No cabe duda alguna, en todo caso, digo, que tuvieron la rara habilidad de echar a rodar los temas clave de la filosofía de la ciencia: el de la probabilidad es uno de ellos, como sabemos³⁰.

Hacen, también, una nueva afirmación: el conocimiento del mundo es posible no porque nuestra razón imprima su forma en la materia, como dicen algunos, «sino porque la materia está ordenada de una cierta manera». Hago ver, al pasar, la afirmación de alcanzar alguna realidad —empírica y científicista, claro— que hacen nuestros autores. Pero, prosigamos. Avanzando paso a paso en la investigación mediante la ciencia empírica, continúan, aprenderemos «hasta qué grado el mundo obedece a leyes». Se plantean aquí la validez de la inducción, que nos presentan como «inferencia del ayer en el hoy»³¹. Sólo es aceptable si en ella hay legalidad, no apoyándose sobre un presupuesto *a priori* de esa legalidad, sino como fruto de una verificación empírica. Nunca, digo, fuera de lo empírico, véase bien. ¿Que se trata de medios insatisfactorios, poco clarificados desde la lógica, insuficientemente fundados?, se preguntan. Aunque así fuere, continúan, puede ser aplicada la inducción por todas partes, con resultados fecundos, si es que

³⁰ Cf. Pérez de Laborda, 1983, 109-177 y 340-379.

³¹ Remito también a una caracterización de lo que sobre ello piensan Reichenbach y Popper en Pérez de Laborda, 1985, 37-49.

«puede ser verificada empíricamente». La concepción científica del mundo no rechazará resultados por causa de medios insatisfactorios o por insuficiencias empíricas o lógicas, con tal que «se esfuerce siempre en obtener y hacer progresar la verificación³² por medios enteramente clarificados, es decir, por la reducción directa o indirecta a lo experimentado» (24/123). La meta, al menos, está muy clara, como se ve.

Paso, sin detenerme en ella, la página que dedican nuestros autores a los fundamentos de la geometría, para ir en directo a los problemas de los fundamentos de la biología y de la psicología. Para ellos, el enemigo aquí es el vitalismo, por supuesto, ya que la tesis que defiende «equivale a afirmar que algunos dominios de lo real no estarían sometidos al poder de una legalidad uniforme y completa» (26/125). Sin duda, reconocen, hay carencias y dificultades en el lenguaje de la psicología, en donde casi todo lo tocante a la teoría del conocimiento queda por hacer, pero ahí están, dicen, las «tentativas de la psicología conductista» para comprender lo psíquico en términos de «comportamientos de cuerpos, en niveles accesibles a la percepción» (26/126)³³. Esas tentativas se acercan en su actitud fundamental a la concepción científica del mundo. Por fin, algo dicen, también, del fundamento de las ciencias sociales, en las que es necesario reexaminar sus fundamentos, por medio «de un análisis lógico de sus conceptos» (27/126)³⁴, aunque aquí, suponen, la labor que busca deshacerse de las adherencias metafísicas es quizá

³² Aquí está enunciado el para el empirismo lógico tan esencial «verificacionismo»: debe verificarse siempre por la experiencia empírica que una teoría es verdadera; de ahí que sólo sea verdadero, a la postre, lo que es verificable. Este es otro punto de discrepancia con Popper, partidario de lo que ha dado en llamarse en castellano «falsacionismo»: la verificación es imposible pues no se puede llegar a saber si las teorías científicas son verdaderas; sí puede saberse, en cambio, cuándo ellas no son corroboradas al no cumplirse sus predicciones, por lo que, para mantener la teoría a toda costa, habrá que inventarse teorías *ad hoc* que completen aquella teoría (falsada). De maneras diversas, pues, pero en la base de ambas está el empirismo.

³³ Vaya notando el lector que defienden nuestros circunistas todos los temas que han pasado de moda hoy. No nos vayamos a engañar, sin embargo, como veremos en la segunda parte de estas páginas, al hablar del texto al que me voy a referir en ellas.

³⁴ Típica del Círculo de Viena y de sus herederos es esa búsqueda del «análisis lógico» de los conceptos fundantes de una ciencia.

menos urgente que en otros campos, porque las incursiones metafísicas en estos terrenos han sido menores³⁵.

En la cuarta parte del «panfleto» encontramos unas pocas páginas en las que sus autores hacen la retrospectiva y señalan las perspectivas. Me voy a fijar sólo en algo que subrayan ellos mismos al decir que ya se puede «distinguir la *esencia de la nueva concepción científica del mundo* en su oposición a la filosofía tradicional»³⁶. Algunos de los miembros del Círculo de Viena, nos dicen, rechazan aplicar la vieja palabra «filosofía» a los nuevos pensamientos; importa poco, pues lo decisivo es esto: «*no existe una filosofía como ciencia fundamental y universal, al lado o por encima de los diferentes dominios de la única ciencia de la experiencia*; no existe ningún camino que lleve al conocimiento de un contenido fuera del camino de la experiencia»³⁷. No hay, por tanto, señalan, un «reino de las Ideas por encima o más allá de la experiencia» (28/127). Se ve aquí, no deje de notarse con cuidado, por qué razón insistían tanto los miembros del Círculo en la «ciencia unificada»: la ciencia es una porque es «la única ciencia de la experiencia».

Los representantes de la concepción científica del mundo —ellos mismos, pues— están con los pies en el suelo de «la simple experiencia humana». Los demás —los que no son ellos, por tanto—, es obvio, andarían, por el contrario, perdidos en las nubes. Por eso se lanzan a la saludable eliminación de «las escorias metafísicas y teológicas acumuladas desde hace milenios»; al parecer, tales escorias, pienso, son los componentes de esas nubes en las que muchos se pierden, por lo que sería preferible andarse por los suelos. Ahí están a la vista de todos, dicen, «las tendencias metafísicas y teologizantes» que quieren imponerse en libros y revistas, conferencias y cursos universitarios. Hay aquí un combate importante³⁸.

³⁵ Esta frase, leída en 1989, se hace especialmente difícil de entender, al menos por los que vivieron el althusserianismo de finales de los sesenta y principios de los setenta [del pasado siglo].

³⁶ La cursiva es del original.

³⁷ La cursiva es del original.

³⁸ Estamos en 1929. No comparto, como el lector habrá adivinado, esa, digamos, intrínseca maldad de las tendencias metafísicas y teologizantes. Menos aún esa intrínseca bondad de la Concepción Científica del Mundo. Sin embargo, y por eso recuerdo la fecha en que todo esto se escribió, el fascismo de Mussolini está en el poder desde 1922 y faltan sólo cuatro años para que el nazismo de Hitler llegue a él. ¿Tendremos que recordar aquí la ambigua postura de

Antes era el «materialismo» el que entre las masas representaba un punto de vista parecido al suyo, pero ahora, dicen, «el empirismo moderno se ha desarrollado desapegándose de sus esbozos insuficientes, y ha encontrado en la *concepción científica del mundo* su verdadero entronque» (29/128)³⁹. Esta concepción, pues, digo, substituye al viejo materialismo, como afirmación más certera de lo que el «materialismo» quiere decir. De esta manera su concepción se encuentra cercana a «la vida de nuestro tiempo» (30/128-129). Esta convicción es, no deje de verse, de mucho fuste, y por ello, para terminar, léase el triunfal último párrafo del escrito, paradigmático de todos aquellos que son cercanos al pensamiento del Círculo: «Somos testigos de que el Espíritu de la concepción científica del mundo no cesa de penetrar cada vez más en las formas de la vida privada y pública, de la educación, la enseñanza, la arquitectura, y contribuye a organizar la vida económica y social según los principios racionales»⁴⁰. «*La concepción científica del mundo sirve a la Vida y la Vida la acepta*» (30/129)⁴¹. ¡Todo un programa electoral para ganar el futuro!

* * *

Mucho es lo que ha cambiado en el panorama de la filosofía de la ciencia desde 1929. El texto que acabamos de leer, en su simple belleza, representa una expresión del germen nítido del «empirismo lógico», y lo hace, en lo tocante a Dios, con una acuidad —casi desparpajo— que, luego, otros textos más serios, menos programáticos, menos ocasionales, no tendrán. Ahí es en donde está su interés excepcional para el propósito de estas páginas.

Pero en las décadas siguientes ha acontecido algo importante: el desinflamiento progresivo del conjunto articulado de las tesis del empirismo lógico, hasta el punto de que hoy en día es poco razonable empe-

Heidegger ante el nazismo, como mínimo los primeros años, tras su subida al poder? La postura democrática de los miembros del Círculo fue clara. Digo esto para que se distingan con cuidado 'tendencias' de tendencias y para que, a la vez, no se deje ir lo importe ocultado por lo nimio.

³⁹ La cursiva es del original.

⁴⁰ Tienen conciencia, como se ve, de estar en el cogollo mismo de la modernidad, ¡y no digo, ni mucho menos, que no lo estuvieran!

⁴¹ La cursiva es del original.

ñarse en seguir defendiéndolo. Se ha dado su desaparición del panorama de la filosofía de la ciencia, arrollado por la propia sinrazón de sus razones, por la llegada del desaliento, pues sus esfuerzos no llevaron, finalmente, más que al desierto de las aguas perdidas. Era el suyo, ciertamente, un programa excitante. Pero terminó por no ser sostenible. Veremos ahora brevemente en qué y por qué aconteció esto.

Reichenbach, en 1938, señaló que el empirismo lógico había recibido tres herencias⁴². La primera era el trabajo matemático y lógico de Hilbert, Peano, Frege y Russell: lo que estos hicieron en la fundamentación de las matemáticas ofrecía el modelo y los métodos para el estudio de la ciencia. La segunda era la herencia del empirismo clásico de Hume transmitido desde John Stuart Mill a Russell y Mach: en ella se encontraba la suposición de que la experiencia, la observación —los observables, como tantas veces se ha de repetir en esta tradición empirista⁴³—, proporciona los fundamentos de todo conocimiento científico. El mismo nombre de «empirismo lógico» reúne estas dos herencias. La tercera herencia es la que tiene que ver con el interés supremo por la teoría de la relatividad de Einstein y la mecánica cuántica, a las que una y otra vez se han de referir, de continuo, casi con exceso, y en donde obtendrán sus frutos más maduros⁴⁴.

Nótese, por tanto, que el empirismo lógico tomaba en herencia una conexión no sólo con corrientes filosóficas más o menos aceptables, sino con los movimientos más preñados de contenido de la lógica, de la matemática y de la física de la primera mitad del siglo. Pero luego con el paso del tiempo se vio que se habían producido malentendidos graves, pues esa herencia había sido más una fabricación de los herederos que una verdadera donación del testador; que esos movimientos científicos se negaban a dejarse arrollar por la interpretación del positivismo lógico; que esa “herencia” no dejaba asentadas sus propias opciones filosóficas: ni la lógica, ni la matemática, ni la física, por supuesto, han desaparecido con el empirismo lógico, subsumidas en la mera lógica.

⁴² Lo tomo de Giere, 1988, 22-23.

⁴³ La discusión filosófica que se centra en la mecánica cuántica está todo el tiempo dando vueltas a los observables.

⁴⁴ Giere señala los libros sobre el espacio-tiempo de H. Reichenbach, el magno libro de A. Grünbaum y el reciente de M. Friedmann.

La herencia fundamentacionista quedó al final en poco, por no decir en nada. La aritmética no se “reduce” a lógica, tampoco la geometría; los programas para encontrar la fundamentación lógica de la física o de la biología o de la psicología o de la sociología quedaron convertidos en cenizas. Russell⁴⁵ había querido señalar las pautas para aplicar ese método reduccionista a la epistemología, y Carnap fracasó en su empeño de llevar ese reduccionismo de la física a lógica hasta el final⁴⁶. Al menos a toro pasado, su sorpresa fue enorme, pues, como afirma Giere, los empiristas lógicos «nunca dudaron de que la ciencia *necesitara* fundamentaciones filosóficas o de que ellos poseyeran métodos adecuados para la tarea»⁴⁷. Pero, al parecer, la ciencia no necesita fundamentaciones y, en todo caso, ellos no poseían los métodos adecuados para esa tarea. La ‘ciencia real’ —en el pasado la ciencia en la historia y en el presente la ciencia en el laboratorio—, y no las reconstrucciones que ellos forzaban, afanándose en prescribir a la ciencia lo que esta tiene que ser, en dónde está el núcleo de su propia cientificidad, sea en lo que consideraban central de las mismas teorías científicas y lo que consideraban secundario, sea en los métodos que ellos se esforzaban por darle; la ciencia real, en una palabra, se les echó encima. Quisieron justificar y legitimar a la ciencia, pero ella no quiso hacer caso de sus justificaciones ni de sus legitimaciones —quizá porque las encontró poco “filosóficas”—; no se conformaron con explicarla o describirla, pues justificada y legitimada estaba en el corazón mismo de lo que ellos consideraban su perspectiva. Como Reichenbach decía, buscaban de la ciencia siempre el contexto de justificación y no el contexto de descubrimiento. Como Popper aceptaba, se trata de hacer una “lógica”, por cuanto sea para él una lógica del descubrimiento científico⁴⁸.

Pero la ciencia real se negó a dejarse señalar sus caminos. El célebre libro de Thomas S. Kuhn⁴⁹ mostró lo que era evidente para

⁴⁵ Bertrand Russell, *Nuestro conocimiento del mundo exterior como campo para el método científico en filosofía* (1914), en *Obras completas*, tomo II, *Ciencia y filosofía 1897-1919*, Aguilar, Madrid, 1973, pp. 1147-1262.

⁴⁶ La referencia de este libro está en la nota 7, en la que di cuenta de las obras más importantes de Carnap.

⁴⁷ Giere, 1988, 23.

⁴⁸ Tal es el título del celebrado libro de Karl R. Popper, *La lógica de la investigación científica*, Tecnos, Madrid, 1962, 451 p.

⁴⁹ Kuhn, 1962, 320 de la edición española.

quienes habían sabido ver. Todas —casi todas, veremos— las ideas del empirismo lógico, por hermosas que parecieran, han quedado fuera de lugar filosófico, reducidas a un estrepitoso fracaso⁵⁰. Aunque, ya lo sabemos, todo fracaso filosófico, si el empeño ha sido grande —y en ellos lo fue asombroso—, es sólo un olvido temporal.

Así, lo que era obvio y evidente como un supuesto ha quedado con la crisis del conjunto estructurado de sus tesis des-evidenciado y fuera de cualquier obviedad. Si la negación del “lugar” de Dios en esa estructuración global del pensamiento era coherente con el todo, al quedar reducida esta a polvo, queda fuera de evidencia. No digo que quede negada la negación, sino que queda en mera afirmación, sin llevar adjuntas sus razones. Así pues, queda reducida a un puro grito: el fideísmo del ateo, si vale decirlo así. Está bien, pero es poco; de ahí que la deconstrucción negadora de la realidad de Dios haya debido recomenzar.

⁵⁰ Sobre esos años de crisis de la filosofía de las ciencias, cf. Pérez de Laborda, 1983, 204-267.

2. MATERIALISMO: MATERIA Y CONSCIENCIA

Estamos hoy en la filosofía de la ciencia, a los sesenta años del «panfleto» de 1929, en una postura no ya «heredada» o «recibida», sino, en una parte importante, en una «postura asumida» —en sus planteamientos más fundantes, sólo— por un amplio sector de los que se dedican a esta manera de la filosofía, seguramente de entre los más pujantes en este momento. Es una postura que tiene mucho que ver con el materialismo, y mucho que decir en su defensa⁵¹. Voy a caracterizarla a través del pequeño libro de uno de los jefes de fila de dicha corriente, Paul M. Churchland. En esa misma corriente está su mujer, filósofa igualmente, Patricia S. Churchland⁵².

Habrà de notarse todo lo que se cambia desde la postura heredada a la postura recibida *para que lo más esencial de la postura supuesta se mantenga*. Incluso a diferencia de lo que allá se pensaba, ahora se sabe muy bien —a veces— que se está en un *supuesto*, el cual es asumido como tal, sabiendo bien que se está así en una metafísica. Lo expresaba perfectamente Patricia S. Churchland en la primera página de su

⁵¹ Antes ese materialismo tenía los visos del fisicalismo, que, sin embargo, no siempre exigía el materialismo, pues, quizá, había ámbitos de los que no se puede hablar, por lo cual mejor es callarse, es decir, no buscar lo que es radicalmente imposible: hablar de ellos con lenguaje fisicalista. Veremos que no ahora. Ahora el materialismo vuelve a ser más “metafísico”: se parte del supuesto, descaradamente obvio, de que “todo es materia”.

⁵² Churchland, 1986. La idea de la «ciencia unificada» se mantiene en pie. Sobre este libro véase el capítulo tercero.

libro: «Y como yo soy materialista, y por lo tanto creo que la mente es cerebro...»⁵³.

Se han quitado muchos tabúes, comienza diciendo Paul M. Churchland en el librito que quiero glosar ahora. Ya no hay miedo a reconocer que la naturaleza de la inteligencia consciente es un misterio, mejor aún, «un misterio central que permanece en gran parte un misterio» (Churchland, 1984, 1). Esto no era posible sostenerlo, en cambio, digo, en los momentos en que se defendía la teoría de la identidad mente-cerebro⁵⁴. Ahora bien, continúa Churchland, si la naturaleza de la inteligencia fuera todavía un problema «totalmente misterioso», no merecería la pena, para él, tratarlo. Ha habido progresos⁵⁵ en ese campo, nadie lo puede negar. Por eso escribe el librito introductorio, y nos dice que contiene muchos elementos «del debate filosófico-científico en marcha», lo que es una evidencia, señalo. Las «ciencias empíricas», prosigue, han añadido «un sostenido flujo de evidencias relevantes», para que se hagan «elecciones racionales» en este campo. Aunque reconoce que las evidencias «son todavía ambiguas». Nótese cómo quedan relacionadas de manera férrea ya desde ahora actuaciones racionales con evidencias que nos proporcionan las ciencias empíricas.

Todo lo que vamos a decir aquí con Churchland estará, pues, teñido de uno de los problemas más importantes de la filosofía de la ciencia de hoy: el problema mente-cerebro. Nuestro autor se pregunta, desde ahí, por la naturaleza real de los estados y procesos mentales. Surgen al punto varios problemas.

Un *problema ontológico*, en primer lugar, es decir, sobre «lo que realmente existe». Una solución —su supuesto— es la que él defiende, la materialista: «Lo que llamamos estados y procesos mentales son meramente sofisticados estados y procesos de un complejo sistema físico»; otra solución la constituyen los diversos dualismos: los estados y procesos

⁵³ En Churchland, 1986, IX.

⁵⁴ Unas páginas muy lúcidas sobre esta teoría en Ruiz de la Peña, 1983, 138-155.

⁵⁵ Aunque haya que tener un cuidado extremo con lo que se quiera decir con la palabra «progreso». Sólo en quien es estrictamente realista y piensa que el realismo, para serlo en verdad, debe ser realismo científico y piensa también que las teorías científicas representan en verdad lo que es la realidad. Sólo en este caso —extremo— «progreso» significa algo que viene a cuento con autoridad en este contexto.

mentales constituyen «un género distinto de fenómenos de la naturaleza que son esencialmente no-físicos» (Churchland, 1984, 2).

Un *problema semántico*, en segundo lugar, señala Churchland, que se pregunta por el significado de los términos de sentido común utilizados para los estados mentales. Por ejemplo, el término dolor: «El rasgo esencial del dolor es el de ser una red *causal de relaciones* que conecta cualquier dolor con una variedad u otra de cosas, especialmente con cosas observables públicamente»⁵⁶. Es esta manera de comprender el sentido la que «los materialistas de cualquier estilo prefieren, en parte porque dejan holgadamente abierta la posibilidad de que los estados mentales sean realmente estados físicos»⁵⁷ (Churchland, 1984, 3). Y, dice, no hay problema para considerar que un puro estado físico tenga el género apropiado de conexiones causales esenciales para ser un dolor.

Un *problema epistemológico*, en tercer lugar, añade. Tiene este dos vertientes. ¿Cómo sabemos que hay «otras mentes»? Si asumimos, apunta este autor, que «el comportamiento de los otros está causalmente conectado con estados internos del mismo género que aquellos con los que está conectado nuestro propio comportamiento» (Churchland, 1984, 4). ¿Qué pasa con la introspección, fuente, al parecer, de conocimiento propio? Dice que «es un desafío atemorizador para cualquier materialista que aspire a explicarla», pero él no dejará de ofrecer una «aproximación materialista a la introspección».

Su punto de vista es que «la naturaleza de la mente no es una pura cuestión filosófica, sino también una profunda cuestión científica». Se pregunta por «la aproximación o metodología propia para la construcción de una “ciencia de la mente”» (Churchland, 1984, 5). El punto de apoyo de sus reflexiones ha de ser el de «cómo las investigaciones empíricas⁵⁸ atañen a los resultados filosóficos» (Churchland, 1984, 6).

¿Cómo llegaremos a saber, prosigue, cuál es la mejor de las teorías sobre la naturaleza real de los estados y procesos mentales? Cuando

⁵⁶ Debe notarse que aparecen aquí los observables, pero creo que el acento debe ponerse, más bien, en lo de «públicamente». Lo que se rechaza es la internalidad: todo es externalidad.

⁵⁷ Sin que esto sea, sin más, como veremos, un mero fisicalismo.

⁵⁸ Estas son, pues, las bases fundantes, aunque, recuérdese, Churchland no es empirista. Véanse sus razones en “The Ontological Status of Observables: In Praise of the Superempirical Virtues”, en Churchland y Hooker, 1985, 35-47.

estemos ante una teoría de la mente que «pruebe ser la teoría más razonable en cuanto a la evidencia, la más capaz de explicar y de predecir con la mayor coherencia y simplicidad» (Churchland, 1984, 7)⁵⁹. He ahí, pues, las notas que habremos de buscar, digo, en toda teoría, y por eso en una teoría de la mente. Tomemos, dice, el «dualismo substancialista», del que parece sacarse la consecuencia de la supervivencia tras la muerte. Debe ser evitado, sin embargo, continúa, pues esa promesa de supervivencia «puede ser una razón para *desear* que el dualismo sea verdad, pero no constituye una razón para *creer* que es verdad». ¿Por qué es así? «Porque necesitamos evidencias empíricas de que las mentes en verdad sobreviven a la permanente muerte del cuerpo» (Churchland, 1984, 10). No estamos, dice, en posesión de esta evidencia. Evidencias antes; evidencias empíricas ahora. Las evidencias se supone que sólo pueden ser evidencias empíricas y, lo hemos visto antes, también públicas. Desde estos supuestos, digo, la cuestión del «lugar» ya está dictaminada.

Para algunos se trataría de un «dualismo emergentista», es decir, la suposición de que de la materia emergería la mente. Pero nuestro autor piensa que un materialista —claro— no puede estar de acuerdo con dicha teoría. Lo que los dualistas deben hacer ver es «que los estados y propiedades mentales son *irreductibles*⁶⁰, en el sentido de que no son exactamente rasgos de carácter de la materia física», sino más bien, como dicen los emergentistas, «nuevas propiedades más allá de la predicción o explicación por medio de la ciencia física». Mantener simultáneamente «la emergencia evolucionista y la irreductibilidad física» (Churchland, 1984, 12) es un galimatías⁶¹.

⁵⁹ Cualquiera entiende que esta frase, quizá capital, está cargada de infinitos problemas y de no menos tomas de postura supuestas.

⁶⁰ Sea, pero también él debe mostrar de igual manera esa reductibilidad. Podría pensarse si no que él se pone en una evidencia supuesta: esa reducción se da, porque en el futuro se dará, ya que «las cosas son así». Tal actitud sería, sin más, mera prepotencia fuera de cualquier racionalidad. Las cosas serán como él dice, no lo puedo poner en duda, pero ¿cómo lo sabe nuestro autor? Lo supone, sí; apuesta por ello, bien está; todo se lo monta para investigar esa posibilidad, me parece muy bien. Pero ¿cómo lo sabe ahora?, porque supongo que su saber es un saber de ahora, aunque sea resultado de una compleja coherencia y de una «apuesta». Al menos el mío —aunque poco y malo, quizá— sí lo es.

⁶¹ Es lo mismo que le achaca Gustavo Bueno a Mario Bunge. Véase Ruiz de la Peña, 1983, 156-173.

¿Y cuáles son los argumentos a favor del dualismo?⁶² El argumento de la religión⁶³. Pero «decidir las cuestiones científicas apelando a ortodoxias religiosas es poner a las fuerzas sociales en el lugar de la evidencia empírica» (Churchland, 1984, 5). Véase bien que, de esta manera, todo sociologismo queda radicalmente rechazado. Otro argumento es el de la introspección, si es que esta logra ser algo muy diferente de otras formas de observación (lo que no será el caso, como se aseverará, y vamos a verlo, a lo largo del libro). Más serio le parece el argumento de la irreductibilidad de los fenómenos mentales a explicaciones puramente físicas. Durante tiempo se pensó que los razonamientos matemáticos lo ponían en evidencia. Hoy, por cuatro perras, cualquiera puede comprar aparatos maravillosos, dice el autor, con grandes capacidades de razonar matemáticamente. Pero hay que hacerse esta pregunta: ¿se llegará a predecir o explicar las cualidades intrínsecas de nuestras sensaciones en términos puramente físicos? «Es este un desafío mayor para el materialismo»⁶⁴, pero hay que decir que «activos programas de investigación están ya en la pista de ambos problemas y positivas sugerencias están siendo exploradas. De hecho no es imposible imaginar cómo podrán ser tales explicaciones, por lo que el materialista no puede pretender haber ya resuelto ambos problemas» (Churchland, 1984, 16). Humildemente reconoce el autor que «el problema explicatorio es un desafío mayor para todos, no únicamente para el materialista» (Churchland, 1984, 17). Es mucho lo que se juega ahí, le comprendemos bien.

Veamos los argumentos que avanza contra el dualismo. La «navaja de Ockham» estaría a favor de los materialistas, pues su punto de vista es más sencillo, aunque esto no es decisivo, sino el que se expliquen todos

⁶² De nuevo envío a Ruiz de la Peña, 1983, 174-199; remito también a las pp. 208-218 sobre el problema del alma. Todo lo suyo es siempre lúcido.

⁶³ Queda supuesto, pues, que la religión no puede ser una respuesta a 'lo que hay', porque "no lo hay". Siendo así, queda reducida a una mera fuerza social, cuyos contenidos fundantes no se mueven, por supuesto, en la evidencia empírica.

⁶⁴ He ahí la apuesta. Hay que preguntarse por la coherencia global de la apuesta con todo lo que sabemos. En cuanto se ha *reducido* lo que sabemos, la cosa queda expedita. Pero ¿es razonable en la globalidad esa reducción de lo que es saber?

los fenómenos que deban ser explicados. Sin embargo, «la objeción debe tener alguna fuerza, especialmente porque no hay duda de que toda la materia física existe, mientras que la materia espiritual permanece como una tenue hipótesis». Entre esos argumentos está, según Churchland, «la *relativa impotencia* explicatoria del dualismo en comparación con el materialismo» (Churchland, 1984, 18). Los neurocientíficos, dice, nos lo muestran con su saber sobre el cerebro, en comparación «con lo que el dualista puede decirnos acerca de la substancia espiritual, y lo que puede hacer con sus asertos»⁶⁵. Se complace ahora en una serie de preguntas que pondrán en dificultad sin duda, piensa, a los dualistas: la pregunta por la constitución interna del tejido de la mente, por las conexiones estructurales que conectan a la mente con el cuerpo, por el estudio de las capacidades y patologías de la mente, etc. El dualista nada tiene que hacer aquí porque no ha formulado jamás una teoría del tejido mental. «Comparado con los ricos recursos y los éxitos explicativos del materialismo en boga, el dualismo es menos una teoría de la mente que un espacio vacío en espera de una genuina teoría de la mente que se ponga sobre él» (Churchland, 1984, 9). Por tanto, hago notar, toda una manera de comprender lo que es la filosofía está implicada en estas palabras.

Pero hay más argumentos contra el dualismo. La dependencia neuronal⁶⁶ de todos los fenómenos mentales conocidos. La historia de la evolución⁶⁷, que nos muestra el conjunto entero de los resultados físicos como fruto de meros procesos físicos, apreciación que le lleva a aseverar que los hombres «somos notables sólo en que nuestro sistema nervioso es más complejo y poderoso que el de todas las criaturas nuestras compañeras. Nuestra naturaleza interna difiere de las criaturas más simples en el grado, no en el género»⁶⁸. En el estudio correcto de nuestros orígenes, no hay necesidad ni lugar «para ninguna substancia o

⁶⁵ Nótese que acaba de tomar para su bando a todos los neurocientíficos, por el mero hecho de serlo, y a todo lo que estos dicen, por el mero hecho de que salga de su boca.

⁶⁶ Neural supongo que significa “tiene la neurona”. La neurona de Ramón y Cajal parece que deberá gestar lo neuronal.

⁶⁷ La teoría de la evolución desempeña en la filosofía de la ciencia un papel capital, sin fallas, suposicional. Mayor, si cabe, que en una teoría global de la biología.

⁶⁸ Churchland está bien lejos de cualquier dialéctica hegeliana o marxiana-engelsiana.

propiedad no física en el informe teórico sobre nosotros mismos. Somos criaturas de materia. Y debemos aprender a vivir bajo este hecho» (Churchland, 1984, 21). Y ya está dicho todo. Argumentos como los que acaba de dar, nos sugiere, han convencido a muchos, aunque no a todos, para abrazar el materialismo.

No será, lo que hay que reconocerle con evidencia a nuestro autor como un dato positivo para él, el «conductismo» filosófico —tan pasado de razones y de moda— lo que se ha de oponer al dualismo, sino otras suertes de materialismo.

El «materialismo reductivo» de la teoría de la identidad decía que los estados mentales son estados físicos con identidad numérica tomados uno a uno. Su labor ha sido muy importante en la crítica a las objeciones antimaterialistas, pero es criticado a su vez hoy desde el propio materialismo, críticas que comparte Churchland por entero.

El «funcionalismo»⁶⁹ lo defienden aquellos para los que lo esencial o el rasgo definitorio de cualquier tipo de estado mental es el conjunto de relaciones causales que produce los efectos —o funciones— del entorno sobre el cuerpo; los otros tipos de estados mentales y los comportamientos del cuerpo. Son, en opinión de nuestro autor, los herederos del conductismo, pero con una diferencia fundamental: aquí «la caracterización de casi cualquier estado mental envuelve una referencia ineliminable a una variedad de otros estados mentales con los que está conectado causalmente» (Churchland, 1984, 36), sin la «entrada» del entorno y la «salida» del comportamiento de los conductistas. Hay también una diferencia entre el funcionalismo y la teoría de la identidad. Lo importante no es la materia con la que las criaturas están hechas, «sino

⁶⁹ La postura de Hilary Putnam se encuentra en varios artículos; entre los que se pueden leer en traducción están: “Mentes y máquinas” (1960), en A. M. Turing, H. Putnam y D. Davidson, *Mentes y máquinas*, Tecnos, Madrid, 1985, pp. 63-101; “Dreaming and ‘Depth Grammar’ ” (1962); “Cerebro y conducta” (1963), traducido en *Cuadernos de Crítica*, n. 23, UNAM, México, 1983; esos artículos están recogidos en el original en *Mind, Language, and Reality*, vol. 2 de sus *Philosophical Papers*, Cambridge University Press, Cambridge, 1975. También Jerry A. Fodor, sobre todo en su libro *The Modularity of Mind*, MIT, Cambridge, Mass., 1983, 145 p. En los años ochenta Hilary Putnam ha renunciado a sus antiguas maneras de ver el funcionalismo y el realismo: *Razón, verdad e historia*, Tecnos, Madrid, 1988, 220 p., y *Representation and Reality*, MIT, Cambridge, Mass., 1988, 136 p.

la estructura de las actividades internas que esa materia sustenta». Pero, aunque rechazan esa teoría de la identidad entre el carácter mental y el carácter físico, mantienen la teoría de la identidad de la señal mental con la señal física, de manera que «mantienen todavía que cada instancia de un carácter dado de estado mental es numéricamente idéntica con algún estado físico específico en uno u otro sistema físico» (Churchland, 1984, 37). De esta manera, para ellos, la psicología es metodológicamente autónoma de las diversas ciencias físicas, es decir, nos advierte Churchland, la física, la biología y la neurofisiología.

Lo que no es aceptable del funcionalismo, para nuestro autor, es que «ignore lo “interno” o naturaleza cualitativa de nuestro estado mental» (Churchland, 1984, 38). Les achaca, pues, a los funcionalistas la ausencia para ellos del «problema de los *qualia*» (¿cuál es el *quale* de la experiencia de dolor?), es decir, de todo lo que tiene que ver con la realidad de la experiencia subjetiva de dolor, de las sensaciones de color, de temperatura, de tono, etc. Admitir esa realidad de los *qualia* les causa problema, dice Churchland, a no ser que identifiquen propiedades físicas con estados mentales. Por eso, piensa, los funcionalistas no están nada lejos, en el fondo, de la teoría de la identidad.

Lo que Paul M. Churchland y sus amigos defienden es el «materialismo eliminativo»⁷⁰. Todo lo que se base en las estructuras o urdimbres de la psicología del sentido común «es una concepción falsa y radicalmente confundida de las causas del comportamiento humano y de la naturaleza de la actividad cognitiva». No es, pues, que la psicología

⁷⁰ Como apoyo cita a Paul K. Feyerabend, Richard Rorty y Daniel Dennett. «La tesis de Feyerabend sobre este problema (Mente-Cerebro) es la “idea de que alguna vez... los llamados estados mentales se traducirán llanamente a estados cerebrales... y ciertamente es posible desarrollar una teoría materialista del ser humano”. (...) La posición global que defiende Feyerabend no es el materialismo reduccionista de la famosa Teoría de la Identidad (Smart, Feigl..., etc., etc.). Después de lo que ha dicho en el presente ensayo sobre (contra) la reducción e incommensurabilidad, no podía adherirse a semejante solución. Puesto que el lenguaje mentalista es incommensurable con el lenguaje científico-materialista-fisicalista, no cabe reducir en sentido estricto el primero al segundo, sino *sustituir* el lenguaje mentalista por el científico-materialista que es cognitivamente mejor, *eliminando* en consecuencia el primero. Es lo que se conoce como materialismo eliminativo», Diego Ribes en la introducción a Paul K. Feyerabend, *Límites de la ciencia. Explicación, reducción y empirismo* (1962), Paidós/ICE de la UAB, Barcelona, 1989, p. 30.

popular sea una representación incompleta de nuestras naturalezas internas, sino que «es sin duda una desrepresentación de nuestros estados y actividades internas». Construir sobre sus categorías es, por tanto, confundirse. De acuerdo con esta opinión, «esperamos que la vieja urdimbre sea simplemente eliminada, mejor que reducida, por una madura neurociencia» (Churchland, 1984, 43).

¿No ha avanzado la ciencia así siempre?, se pregunta. ¿No está ahí la física con su evolución histórica para enseñárnoslo? Pues igual acontecerá ahora en la psicología, arguye. Los conceptos de la psicología popular, tales como «creencia», «deseo», «miedo», «sensación», «dolor», «alegría», etc., están llamados por el destino a desaparecer, para Churchland, cuando la neurociencia haya madurado y establezca («sabemos que será así»; nuestro autor se adentra, pues, en el terreno lúbil de la profecía) una nueva urdimbre para «reconcebir» nuestros estados y actividades internas de manera adecuada:

«La magnitud de esta revolución conceptual sugerida aquí no puede ser minimizada: será enorme. Y los beneficios para la humanidad serán igualmente grandes. Si cada uno de nosotros poseyéramos un entendimiento neurocientífico preciso de (lo que ahora concebimos de manera confusa) las variedades y causas de las enfermedades mentales, los factores que envuelven el aprendizaje, las bases neuronales de las emociones, de la inteligencia y de la socialización, entonces la suma total de la humana miseria podría ser reducida mucho. El simple incremento en la comprensión mutua que la nueva urdimbre hace posible podría contribuir substancialmente a una sociedad pacífica y humana. Por supuesto que habría peligros: un incremento de conocimiento significa poder, y el poder siempre puede ser mal utilizado» (Churchland, 1984, 45).

¿Será falso el materialismo eliminativo porque la introspección revela directamente la existencia del dolor? La respuesta de Churchland nos dice que en la Edad Media era obvia la forma esférica de los cielos o la existencia de brujas: «El hecho es que toda observación acontece en un sistema de conceptos, y nuestros juicios de observación son tan buenos como la estructura conceptual en la que se expresan» (Churchland, 1984, 47). La cuestión, para él, está en

«reconcebir» (Churchland, 1984, 48) la naturaleza de algunos dominios observacionales que nos son familiares.

Churchland se sitúa en la «teoría del significado como red»⁷¹. Así, por ejemplo, «nuestros términos de sentido común para los estados mentales son los términos teóricos de una estructura teórica (la psicología popular) embebida en nuestra comprensión de sentido común, y el sentido de esos términos está fijado por el mismo camino en el que están los sentidos de los términos teóricos en general. Específicamente, su sentido está fijado por el conjunto leyes-principios-generalizaciones en el que figura» (Churchland, 1984,56). La teoría electromagnética, viendo otro ejemplo, postula la existencia de cargas eléctricas, campos eléctricos de fuerza y campos magnéticos de fuerza; las leyes de la teoría electromagnética nos dicen cómo esas cosas se relacionan con los fenómenos observables; ahí, en toda esa urdimbre estructurada, caben los términos teóricos, implícitamente definidos en la red de principios en donde están embebidos. Sólo, pues, dentro de esa compleja red puede hablarse de «electrón», opina Churchland; sólo ahí caben explicaciones y predicciones.

Esta teoría del significado como red, reconoce Churchland, como no podía menos, es consistente con los materialismos corrientes y también con el dualismo. Si la estructura de sentido común de los estados psicológicos es en verdad la de una teoría, «entonces la cuestión de la relación de los estados mentales con los estados cerebrales deviene una cuestión de cómo una vieja teoría (la psicología popular) deberá ser referida con una nueva teoría (la madura neurociencia) que amenaza con desplazarla». Las diferentes posturas respecto al problema mente-cerebro muestran diferentes «anticipaciones» de cómo se resolverá el conflicto teórico. De nuevo estamos, digo, en el terreno del profeta. Para los partidarios de la teoría de la identidad, dice, habrá una completa reducción de la vieja teoría en la nueva. Para los dualistas, la vieja teoría no quedará reducida en la nueva, pues suponen que el comportamiento humano tiene fuentes no físicas. Los funcionalistas esperan,

⁷¹ Entre los que cita aquí en apoyo o sugerencia de otras lecturas, está el maestro respetado de sus estudios en la Universidad de Pittsburgh, Wilfrid Sellars, «El empirismo y la filosofía de lo mental» (1956), recogido en *Ciencia, percepción y realidad*, Tecnos, Madrid, 1971, pp. 139-209. Sellars es maestro admirado por muchos de los filósofos de la ciencia de hoy.

también, que la vieja teoría no sea reducida a la nueva, pues suponen, irónicamente, que varios géneros de sistemas físicos pueden producir la organización causal especificada por la vieja teoría. Por fin, el materialismo eliminativo que él sostiene espera que fracase la reducción de la vieja teoría, pues nada de ella sobrevivirá en la reducción interteorética. He ahí cuatro destinos que han de ser aclarados básicamente por «los *resultados empíricos*, que *serán* establecidos decisivamente sólo por la continuada investigación en neurociencia, psicología cognitiva e inteligencia artificial» (Churchland, 1984, 61)⁷². El ámbito de lo profético, digo, quedará evidenciado empíricamente, por tanto, en el futuro.

Pero cuando nuestro autor se pone luego a estudiar los conceptos y las leyes de la psicología popular encuentra, sin embargo, notables semejanzas entre su estructura y la estructura «de las teorías físicas paradigmáticas» (Churchland, 1984, 64), lo que le lleva a considerar que «la psicología popular es literalmente una teoría» (Churchland, 1984, 66).

La propia consciencia, continúa, que «tiene un gran componente de aprendizaje» (Churchland, 1984, 73), en su vertiente introspectiva es muy similar a la consciencia perceptiva del mundo externo. Desde esta manera de ver, la propia consciencia «es, sin más, una especie de percepción: la autopercepción» (Churchland, 1984, 74). Así pues, la autopercepción no tendría para él más misterio que el que tenga la percepción en general, que se dirige por igual hacia afuera y hacia adentro. La concepción tradicional de la «introspección» no le parece defendible. Cuando se dice que por ella conocemos mejor y más primariamente lo interno, es evidente que no es así, «que conocen (los cerebros) primero y mejor no lo que son ellos mismos, sino el entorno en el que tienen que sobrevivir» (Churchland, 1984, 76). Las investigaciones recientes, nos informa Churchland, nos hacen ver que muchos de los que pasan por ser informes introspectivos «son en realidad la expresión de una teorización espontánea acerca de unas razones, motivos y percepciones, en donde las hipótesis producidas están basadas en la misma evidencia externa disponible para el público en general» (Churchland, 1984, 79).

¿Qué ocurre aquí, en opinión de nuestro autor? Que todos los juicios de percepción no es que sean introspectivos, sino que están «cargados de teoría», «puesto que toda percepción envuelve interpretación

⁷² El énfasis de las cursivas es mío.

especulativa» (Churchland 1984, 79). Esta es la versión, nos recuerda, del empirismo más reciente⁷³. La idea básica tras esta pretensión puede ser expresada con el breve, pero muy general, argumento siguiente: «el argumento de la red», que se resume así: 1) cualquier juicio de percepción envuelve la aplicación de conceptos; 2) cualquier concepto es un nudo de una red de conceptos contrastados y su significado queda fijado por su lugar peculiar en la red; 3) cualquier red de conceptos es una asunción de conceptos o teoría; 4) todo juicio perceptual presupone una teoría. De acuerdo con esto, prosigue Churchland, el mundo perceptual del recién nacido es una ininteligible confusión, pero enseguida «su mente/cerebro» formula una urdimbre conceptual estructurada con la que aprehender, explicar, anticipar el mundo. «De ahí se sigue una secuencia conceptual de invenciones, modificaciones y revoluciones que al final producen algo que se aproxima a nuestra concepción de sentido común del mundo» (Churchland, 1984, 80).

La urdimbre conceptual de la psicología popular, defiende ahora nuestro autor, «da una manera no trivial de entender» —hasta que llegue el futuro, digo— «muchos aspectos de la mentalidad humana» (Churchland, 1984, 83). Pero son muchos todavía los aspectos de la inteligencia consciente que restan en la obscuridad; así, el aprendizaje, la memoria, el uso del lenguaje, las diferentes inteligencias, el sueño, la coordinación motora, la percepción, la demencia, etc. Queda ahí una gran labor para la ciencia, admite nuestro autor.

¿Cuál es el pensamiento de Churchland en estos quehaceres? Lo que denomina «realismo científico»⁷⁴. Como él dice, «una mirada filosófica que subyace bajo la mayor parte de *nuestras* investigaciones psicológicas y neurocientíficas en curso»⁷⁵. Este punto de vista se expresa así: «A través de la investigación científica, la mente puede hacer *progresos*⁷⁶ conceptuales, con el objetivo de reconcebir el mundo material y la mente

⁷³ Se refiere de nuevo a Feyerabend, R. Rorty y Dennett, entre otros.

⁷⁴ Una caracterización acabada del [ese] realismo científico se lee en otro libro anterior: Churchland, 1979, 1-6. Uno de sus amigos ha escrito un libro grueso sobre el realismo: C. A. Hooker, *A Realistic Theory of Science*, State University of New York, Albany, NY, 1987, 479 p. Más arriba me referí al libro en discusión con van Fraassen.

⁷⁵ La cursiva es mía. ¿No hará suyas demasiadas cosas?, ¿no hacía suyas, también, demasiadas herencias el Círculo de Viena?

⁷⁶ La cursiva es suya. Vuélvase a leer lo que dije sobre el “progreso” en la nota 55.

en términos conceptuales, que deben corresponder en última instancia a la verdadera naturaleza de las cosas mismas» (Churchland, 1984, 85).

La última frase es importante. «Deben corresponder»: es ahí en donde se juega todo el programa de los materialistas eliminativos. Confieso, sin embargo, que no me gusta que se califique a la naturaleza (si es que hay que hablar de ella, pues no sé si estoy del todo seguro de que sea así) de “verdadera naturaleza”. Si hay «naturaleza», que ella nos dé de sí lo que tenga. Pero me temo que cuando hay que añadirle «verdadera» es que quien lo hace tiene escondidos en su manga no pocos supuestos que presupone: en este caso el materialismo. ¿No será que, como se trata de la naturaleza, pero acceso a la verdadera naturaleza sólo se tiene a través de la ciencia, todo lo que no nos venga por la manera en que tengamos de considerar a esta se trata de una “falsa naturaleza”? Pero comprendo que esto, quizá, no sea otra cosa que una mera aprensión filosófica por mi parte —fruto de otros supuestos, que esta vez serían los míos—.

Debe ser criticado, continúa Churchland, el punto de vista positivista de que «cualquier término teórico con significado deba admitir una definición operacional en términos de observables»⁷⁷; más bien hay que aceptar el reverso de ese punto de vista positivista: «El significado de cualquier término, incluyendo los términos de observación, viene fijado por su lugar en la red de creencias en la que figura» (Churchland, 1984, 90). Un punto clave, pues, del empirismo lógico del Círculo de Viena ha quedado quebrado y bien quebrado. Desde aquí, opina, ya no es científicamente razonable el negar o incluso ignorar los fenómenos internos, lo que pasa es que la aproximación a estos y a los demás fenómenos debe hacerse por medio de la «psicología cognitiva» y de la «inteligencia artificial». Pero, digo, el esfuerzo fundante queda en pie todavía para Churchland. Estas críticas han hecho que muchos hayan olvidado, sin más, el «behaviorismo», pero es, opina, una reacción inapropiada: elementos importantes del behaviorismo sobreviven. «El programa de investigación behaviorista permanece como opción viva» (Churchland, 1984, 91).

Ahora puede ya proponernos Paul M. Churchland el «materialismo metodológico»⁷⁸ que sustenta. Hasta aquí se ha hablado de la llamada

⁷⁷ Sin embargo, no se olvide lo que al principio decía sobre ello.

⁷⁸ Es curioso, más aún, seguramente sintomático de su tendencia a la apropiación apoyadora de su propia teoría, sin más, de lo que dicen los científicos, lo que sigue: como lecturas sugeridas se remite al capítulo séptimo, titulado

«aproximación desde arriba hacia abajo»; llegó el momento de hablar de la «aproximación desde lo inferior hacia lo superior», «cuya idea básica es que las actividades cognitivas son, en último término, exactamente actividades del sistema nervioso, y si uno quiere entender las actividades del sistema nervioso, entonces la mejor manera para lograr el entendimiento es la de examinar el sistema nervioso mismo, para descubrir la estructura y comportamiento de sus más menudos elementos, sus interconexiones e interactividad, sus desarrollos en el tiempo y su control colectivo del comportamiento» (Churchland, 1984, 96). Así es, asevera nuestro autor, la metodología que guía las disciplinas que se ponen bajo el término *neurociencia*⁷⁹. Léase ahora esta declaración de intenciones sobre lo que él sustenta, con lo que me parece una convicción que debe (¿o deberá?) configurar el futuro:

«La convicción del materialismo metodológico es que si nos ponemos a entender el comportamiento físico, químico, eléctrico de las neuronas, y especialmente de los sistemas de neuronas, y los caminos por los que ejercen el control unas sobre otras y sobre el comportamiento, entonces estaremos sobre el camino que nos conduzca hacia el entendimiento de todo lo que es cognoscible sobre nuestra inteligencia natural» (Churchland 1984, 97).

¿Parece que esta manera de acercarse degrada o devalúa la verdadera naturaleza de la inteligencia consciente? La respuesta materialista de Churchland es picante: «Tal reacción degrada y minusvalora seriamente el poder y virtuosidad del *cerebro* humano, como continúa revelándose a sí mismo a través de la investigación de la neurociencia» (Churchland, 1984, 97-98). ¿No es esta aseveración algo así como «el que no está conmigo está contra mí»?

En las últimas páginas de su librito, nuestro autor «expande sus perspectivas» hacia... la ciencia ficción de la evolución de la inteligencia. Ahí no le seguiremos: cada uno expande sus ilusiones como bien le parece.

Para terminar, es de notar la portada del librito, diseñada por Irene Elios, no por Paul M. Churchland. Representa muy bien, sin embargo,

«Neurociencia», y lo citado en ese capítulo son todos libros técnicos, excepción hecha de Richard Dawkins, *El gen egoísta*, Labor, Barcelona, 1979, 301 p.

⁷⁹ Nótese, de nuevo, cómo lleva a su molino el conjunto entero de las ciencias neuronales.

lo que es el contenido del libro; supongo que por eso está puesta ahí. Es una cara con figura humana: ojos soñadores, facciones serenas, esbozo de sonrisa, una mano que se coge la barbilla en gesto pensante; mas todo ello no es otra cosa que una máscara —una «persona», al decir de los clásicos griegos— que oculta levemente a un cerebro. Aunque no, porque esta es una interpretación benévola de la portada. Se trata, más bien, de un enorme cerebro desnudo al que se aplica una máscara, una mera configuración humana, demasiado pequeña, que lo esconde muy a medias (¿que una mano pone?). De ahí la extraña fealdad del ambiguo diseño.

Pero, cabe preguntar, ¿quién hace esa “aplicación”? En el diseño de la portada es una pena que no se pueda saber, pues se trata de una foto fija. Sería interesante ponerla en movimiento. Al ser su descripción meramente estática, caben demasiadas interpretaciones de los movimientos anteriores y posteriores. Interpretaciones que pueden ser incluso divergentes; todas las que la imaginación eche a volar, con tal de que tenga en cuenta los observables: el cerebro, la máscara y la mano. Es aquí en donde está el problema decisivo, y no termino de ver cómo resuelve esta cuestión la línea filosófica de Churchland.

Tras estas lecturas quedan todavía —para otra vez— dos puntos clave en el hablar mediante razones de si hay o no “lugar” para Dios en lo que estudia la filosofía de la ciencia; de si su ámbito recoge por completo y de una vez por todas aquello que es lo real. Se trata de estos dos puntos o problemas: qué y cómo son las explicaciones de la teología en comparación con las explicaciones de las ciencias; porque puede considerarse que no son tantas las diferencias que entre una y otra se dan, o al menos hay mucho más en común de lo que hubiera podido pensarse y que, de hecho, demasiados han pensado. ¿Qué sentido tiene el que la teología haya sido considerada en toda la Edad Media, y sea aún considerada por algunos teólogos, una ‘ciencia’?, ¿no hay aquí mucho más que decir de lo que normalmente se dice entre nosotros, herederos cercanos del Círculo de Viena? El segundo, sobre todo, es de enorme importancia aquí: qué es y cómo funciona la racionalidad⁸⁰.

⁸⁰ Habrá que ver, para el problema primero: Clayton, 1989; todavía caliente del horno, Michael C. Banner, *The Justification of Science and the Rationality of Religious Belief*, Oxford University Press, Oxford, 1990, 240 p. Recuerdo un libro famoso: Pannenberg, 1981, que se mueve en una tradición muy distinta de la de este libro. Respecto al segundo problema, habrá de verse: Rescher, 1988.

SEGUNDA PARTE

DE ALGUNAS COSAS DE LAS QUE HABLA HOY
LA FILOSOFÍA DE LA CIENCIA
Y DE LAS POSIBLES CONSECUENCIAS DE ESTE
HABLAR PARA LO QUE NOS TRAEMOS
ENTRE MANOS

La razón y las razones

3. EL PROBLEMA MENTE-CEREBRO PARA EL MATERIALISMO ELIMINATIVO

I

Patricia Smith Churchland y su marido, Paul M. Churchland, forman parte de un grupo de pensadores notables, en alza, ligados a la llamada «escuela australiana», muy afines también a Clifford Alan Hooker, todos ellos de la generación de los cuarenta del siglo XX. Son gentes que no necesitan aprender ahora que una manera de hacer filosofía, y sobre todo filosofía de la ciencia, ha muerto, quizá para siempre; me refiero a la manera de los Rudolf Carnap y compañeros. Por los años sesenta del pasado siglo vivieron con entusiasmo todo lo que significó Paul Karl Feyerabend, y en lo esencial son fieles a aquello. Están informados y les gusta pensar, no tienen miedo de nada —han llegado ya a la posesión de sí mismos, es decir, de su pensamiento y del reconocimiento académico— y no se muerden la lengua. Están, sin duda alguna, entre los pensadores con futuro.

Pues bien, Patricia S. Churchland acaba de publicar un grueso libro titulado *Neurofilosofía. Hacia una ciencia unificada de la mente/cerebro*, y lo ha hecho en una colección de prestigio, de máxima difusión e influencia (Churchland, 1986).

En el título mismo no deja de notarse que aparece una expresión famosa: «ciencia unificada». En la primera página del prefacio, además, la autora se siente en la obligación de decirnos que es materialista, por lo que cree que la mente es el cerebro⁸¹. Ambas cosas, obviamente, se han de notar en el grueso libro.

⁸¹ Se encontró, dice, una nueva y sofisticada forma de dualismo que hacía irrelevante la neurociencia para la psicología y la filosofía. «Mas como yo soy

Todos recordamos que la filosofía de la ciencia nacida a la sombra del Círculo de Viena creía en la «ciencia unificada». Todos sabemos que esta creencia tembló, se resquebrajó, se hundió en sus bases. Ahora, pues, es necesario construirla (si es que uno se empeña en hacerlo) asentada en nuevos y mejores fundamentos. Por otro lado, queda claro desde las primeras líneas del libro algo que, ahora, hay que decir como parte del propio programa de pensamiento de la autora: se cree en una postura materialista, de la que han de sacarse todas las consecuencias que vengan al caso; es algo que ahora, por supuesto, ya no se da por supuesto, sino que hay que construirse como fundamento del pensamiento. Es así una labor de reconstrucción con orígenes y metas parecidos a los de la filosofía de la ciencia «clásica», pero que discurrirá por caminos muy distintos, pues son muchas las cosas que se han ido aprendiendo durante los años transcurridos.

Desde el mismo prefacio también nos dice la autora que los trabajos de esos filósofos que no se han tomado la molestia de enterarse de qué es lo que los neurólogos dicen sobre el cerebro para pensar desde ahí, no le sirven para nada en su búsqueda⁸². Tal es el caso de los que dan vueltas al lenguaje ordinario y los que se ocupan del análisis lingüístico.

Ella sí que se ha tomado la molestia de hacerlo y ha dedicado esfuerzos ímprobos a la ciencia del cerebro y a la filosofía de la ciencia, como en su día hicieron Popper y Eccles⁸³, a quienes creo que tiene en la mente en esta primera página, pues no me cabe duda de que este libro es respuesta a aquel desde otras bases racionales de pensamiento, o al menos así lo tomo. En el espeso libro al que me estoy refiriendo nos presenta la autora el amplio resultado de dichos esfuerzos.

materialista y por tanto creo que la mente es el cerebro, me pareció obvio que una amplia comprensión de la neurociencia no dejaría de ser útil si se buscaba conocer cómo vemos, cómo pensamos, razonamos y decidimos» (Churchland, 1986, IX).

⁸² Es de notar, hay que decirlo enseguida, que en la bibliografía de 724 títulos no cita el libro de Mario Bunge *El problema mente-cerebro. Un enfoque psico-biológico*, Tecnos, Madrid, 1985 (original inglés de 1980). ¡Más círculos cerrados!

⁸³ Karl R. Popper y John C. Eccles, *El yo y su cerebro*, Labor, Barcelona, 1980, 667 p. (el original inglés es de 1977).

Las preguntas con las que Churchland inició su larga investigación, comenzada «a mediados de los setenta» del pasado siglo, son dos, nos dice también en la primera página del prefacio: si es posible construir una teoría unificada de la mente-cerebro y si una estrategia reduccionista es razonable o no lo es. Nos ponemos así en la pista de lo que quiere la autora y de las opciones en las que fundamenta su búsqueda. Su enemigo constante va a ser el dualismo, puesto que de ser verdadero no cabría, como ella busca y cree encontrar, una teoría unificada o, mejor aún, una ciencia unificada. La estrategia con la que llegar a sus resultados, ya está apuntado, ha de ser el reduccionismo. Precisamente el estado al que ella considera que ha llegado la filosofía de la ciencia es el lugar en donde encuentra la razonabilidad de esta estrategia reduccionista, no sólo como ‘una’ estrategia razonable, sino como “la” estrategia razonable, es decir, la que priva de razonabilidad a las otras estrategias posibles.

En su largo estudio, la autora nos dice haber encontrado considerables desacuerdos entre científicos y neurólogos, «y al comienzo asumí tácitamente que debe haber alguno que *realmente* conoce lo que es la cosa y que puede fijarme lo que es la Verdad. Al final he sabido que debo construirme mi propio pensamiento»; hacer lo que le parecía *más razonable* en conclusión. «Una vaga decisión para proceder, pero la única que conozco» (Churchland, 1986, X). Por eso este libro aparece puramente, y con razón, como una labor que sólo se puede hacer desde la filosofía, profesión a la que sirven nuestra autora y su círculo.

He querido subrayar la expresión «más razonable», pues es lo que hace más atractivo al empeño de la autora: parte de la salida sin ventaja (dice), sin otras armas que aquellas que cualquiera que se empeñe en lo mismo que ella tiene a su disposición. Desde este punto de vista, su labor es transparente. No hay en su texto otra cosa (al parecer) que búsqueda incesante de aquello que sea lo más razonable, dentro de la (infinita, digo yo) complejidad de la materia tratada, es decir, del problema mente-cerebro. Argumentos de razón que deberán poner sus bases racionales y que podrán ser criticados con razones, es decir, también desde bases racionales. En estas páginas me gustaría aclararme algo en nuestro problema criticando con razones asumidas desde una base racional (la que creo que es la mía) el trabajo de Patricia S. Churchland.

II

Lo que nos encontramos son «células excitables» y organismos que disponen de ellas de modo que coordinan representaciones del mundo con movimientos en el mundo. Nuestros cerebros, masivas asociaciones de esas células, en primer lugar, «contienen una rica representación del mundo exterior», a la vez que hacen capaces a los músculos de realizar ciertas tareas complicadas; pero, además, «contienen información acerca de sí mismos y acerca de otros cerebros» (Churchland, 1986, 1).

Es ahora, en este contexto, en donde surgen intrigantes problemas: «¿Son los estados mentales idénticos a los estados cerebrales? ¿Son los estados mentales reductibles a los estados cerebrales? ¿Qué es eso de la reducción? ¿Qué son las propiedades emergentes y si hay alguna que lo sea? ¿Qué hay de especial, si es que lo hay, en el punto de vista subjetivo? ¿Son las experiencias conscientes fisiológicamente entendibles? ¿Qué son las representaciones y cómo puede un cerebro representar el mundo que está fuera de él?». Tales son las clásicas preguntas del «problema mente-cerebro», como todos sabemos. Enseguida vemos el *lugar racional* en el que la autora se pone, pues nos asegura que tales cuestiones «no tienen una naturaleza enteramente diferente de los problemas sinópticos caracterizados tradicionalmente como *empíricos*⁸⁴ (Churchland, 1986, 2). La cuestión a dilucidar es si este es el único lugar racional posible o si es el mejor de esos lugares racionales.

En lo que ella no quiere verse enredada —y hace muy bien— es en lo que llama «distinciones administrativas». Existen, claro, divisiones en la labor, pero «hay que sostener que tales divisiones no implican y no justifican diferencias radicales en la metodología». Por los años sesenta del siglo XX, nos asegura Churchland, Quine y Sellars nos enseñaron que la filosofía forma un «continuo» con las ciencias empíricas, y que en los problemas y soluciones hay diferencia de grado, pero no de género. Se encuentran a más o menos distancia de las observaciones, pero siempre pueden ser accesibles —tocarse— con ellas, aunque a veces, como acontece en la física teórica, el camino sea difícil, «pero, finalmente, puede encontrarse una ruta» (Churchland, 1986, 3)⁸⁵.

⁸⁴ La cursiva es mía.

⁸⁵ Se refiere a W. v. O. Quine, *Palabra y objeto*, Labor, Barcelona, 1968 (original inglés de 1960); W. Sellars, *Ciencia, percepción y realidad*, Tecnos, Madrid, 1971 (original inglés de 1963).

Hay una convicción de base que sostiene el libro, nos confiesa su autora: «Que las estrategias descendentes (características de la filosofía, de la psicología cognitiva y de la investigación sobre la inteligencia artificial) y las estrategias ascendentes (características de la neurociencia) para resolver los misterios de la función mente-cerebro no deben seguirse en frío aislamiento una de otra. Lo que se concibe, por el contrario, es una rica animación mutua entre las dos, con lo que se puede esperar que se provoque una co-evolución fructuosa de las teorías, modelos y métodos, de manera que cada uno informe, corrija e inspire al otro» (Churchland, 1986, 3). El hacer las cosas de esta manera es bueno para neurocientíficos y para filósofos. Debo confesar, en acuerdo con Churchland, que hay algo muy fructífero para la filosofía en esta convicción. Algo, ciertamente; todo, no.

Nos hemos de adentrar, evidentemente, en la ciencia de los neurocientíficos, y se va a hacer tal cosa en un momento —el nuestro— en el que estos, para responder a dichas preguntas, «tienden a volverse a las viejas y desacreditadas ideas positivistas acerca de lo que es la ciencia y acerca de la naturaleza de las teorías, del significado y de la explicación». Y todos sabemos que, desde entonces, mucho se ha andado en filosofía de la ciencia. Por eso, Churchland querrá hacer un gran esfuerzo de puesta al día de lo que sea la ciencia, además del que ha de realizar sobre lo que la neurología dice acerca del cerebro. Todo ello con un objetivo: buscar «una teoría unificada de cómo trabaja la mente-cerebro» (Churchland, 1986, 4). Lo que se busca es, pues, esa teoría; si es razonable. Para conseguirlo se utiliza una estrategia bien delimitada: «introducir a la filosofía y a la neurociencia la una en la otra» (Churchland 1986, 5). Habrá que ver con cuidado si esa «introducción» es violentadora o consentida.

De ahí la división del libro. La primera parte presenta los rudimentos de la neurociencia. La segunda, algunos desarrollos recientes de la filosofía de la ciencia. En esta segunda parte, punto clave va a ser la reducción interteórica, como hemos de ver. En la tercera parte se apunta brevemente una perspectiva neurofilosófica que algún día habrá que ampliar. Esta tercera parte nos mostrará las cosas, afirma la autora, en estado nascente.

Termina la introducción general haciendo partícipe a los lectores de algo excitante para ella, no sólo por el hecho de que aquello de lo que

se habla es ciencia, sino porque hace referencia a nosotros mismos: «En un sentido pregnante, estamos descubriendo lo que somos y cómo establecer el sentido de nosotros mismos» (Churchland, 1986, 10).

Tenemos ya el cuadro en el que se inscribirá el pensamiento pormenorizado luego en el grueso del libro. Hay que añadir, sin embargo, algo que explícitamente afirma la autora: que entre los filósofos la deuda más importante es la que tiene con su marido, Paul M. Churchland, «compañero en la aventura (del pensar) desde los mismos comienzos. Fue él quien en especial me convenció de la importancia de tomar juntas la ciencia y la filosofía de la ciencia para hacer frente a las cuestiones de la filosofía de la mente, y esto establece todas las diferencias en el pensar acerca de la conciencia, el conocimiento y la experiencia subjetiva, y acerca del armazón general necesario para una ciencia unificada de la mente-cerebro» (Churchland, 1986, X-XI). Un par de años antes, su marido Paul M. Churchland acababa de publicar, en la misma prestigiosa colección que el suyo, un libro programático sobre las mismas cuestiones, bajo el título de *Materia y conciencia* (Churchland, 1984).

III

La primera parte, muy bien construida, como lo está todo el libro, contiene cinco capítulos. En el primero se escribe una pequeña historia del sistema nervioso. En el segundo, una exposición de la moderna teoría de las neuronas. En el tercero, de la neuroanatomía funcional. En el cuarto se nos describen los primeros trabajos de las funciones más elevadas. En el quinto, por fin, se nos habla de esas funciones más elevadas que son la neuropsicología y la neurología.

Es una parte clara, en la que podemos aprender los filósofos multitud de cosas que no sabíamos, y si, por algún raro acaso las conocíamos, podemos saber con exactitud lo último a que se ha llegado en la neurociencia (siempre expuesto de manera primorosamente «elemental», claro es, como el mismo título de esta primera parte nos lo advierte).

Me voy a fijar sólo en algunos puntos de esta parte que me parecen de especial significación. Hablando de los receptores del sistema nervioso, nos dice que son particularmente importantes, pues son ellos

los que nos limitan los géneros de cosas que sentimos del mundo, lo que ya vio Kant; nuestro acceso al mundo «es siempre un acceso *mediado*, un acceso a través del sistema nervioso», y para que quede bien clarificada esta mediación, continúa así: «El sistema nervioso humano, después de todo, es una cosa física, con límites físicos y con modos físicos de operación» (Churchland, 1986, 46). Hay que notar aquí que de la primera no se sigue la segunda afirmación, como no sea que se dé por supuesta, dada la postura que acepta la autora desde la misma primera página. Si bien es verdad que se toma esta segunda afirmación como una mera corroboración de una postura materialista radical; de otra manera, decir que el sistema nervioso es una cosa física, es una obviedad.

Hablando nuestra autora de la integración neuronal, al exponer las investigaciones neuroquímicas importantes para determinar cómo se hace la transmisión de señales en las sinapsis de las células neuronales, nos hace ver la importancia que esto tiene también desde otro punto de vista, puesto que muestra cómo la química del nivel celular puede tener grandes efectos en los asuntos del cerebro tal como nos lo describe el nivel psicológico. Lo cual está cargado de significación tanto para los que se oponen a la ciencia unificada de la mente-cerebro por la que Churchland apuesta, como para los que sostienen que lo mental es una substancia distinta, pues creen en sus propiedades emergentes, o para los que creen que la teoría psicológica es irreductible a la teoría neurobiológica. «No es que la neurofarmacología pueda ahora proporcionar algo así como una decisiva demostración de la falsedad de esas maneras de ver, pero puede socavar ciertas tesis que favorecen lo muy diferentes que son los estados cerebrales y los estados mentales. Palmo a palmo ayuda a erosionar la convicción metafísica de que un *yo* está por medio, aparte de los montículos de material biológico ocultos bajo el cráneo. Puede ayudar a derivar el peso de la prueba hacia aquellos que niegan que pueda darse una ciencia de la mente» (Churchland, 1986, 69). No hay, pues, «decisiva demostración de falsedad» de las tesis opuestas; hay, simplemente, un «socavar». Simplemente nos tendremos que poner de acuerdo en si hay «socavamiento» o no lo hay. Pues pudiera darse el caso de que lo hubiera para quien “quiere” que lo haya, es decir, que se trataría de un ir palmo a palmo logrando un “socavamiento con voluntad hermenéutica”.

Las membranas de todas las células tienen habilidades con respecto a la polarización, pero entre ellas las neuronas las tienen muy especiales, ya que están configuradas de manera «coordinada y sistemática, y porque están ligadas a manera de red. El resultado es que las neuronas pueden representar rasgos del mundo y pueden coordinar los lances de esos rasgos con el movimiento muscular». El principio fundamental de ello es sencillo a la vez que muy versátil. La complejidad creciente es esencialmente asunto de adición de componentes de un mismo tipo básico: «Las neuronas en una lombriz y en el cerebro humano trabajan con los mismos *principios fundamentales*». Lo cual no significa que haya, sin más, un conglomerado de mayor densidad, puesto que «lo maravilloso de los circuitos eléctricos es que la adición de componentes no es meramente un asunto de aumento del sistema, sino que a veces significa cambiar las capacidades del sistema para ir por nuevos y notables caminos. En particular, el escalón evolucionista que interpone neuronas entre las neuronas sensoriales y las neuronas motoras es revolucionario: permite la construcción de una representación básica del mundo y puede proporcionar el incremento de datos figurativos de la representación del mundo a través del aprendizaje. Cuanto más proliferan las asociaciones interneuronales bajo la presión evolutiva en el sentido de una mayor coordinación sensoriomotora, tanto más se perfecciona la innata representación del mundo y se ramifican las dimensiones de la plasticidad» (Churchland, 1986, 76-77). Parece, por tanto, haber unos «principios fundamentales» de extraordinaria plasticidad, y el resto se diría que queda a cargo de la evolución: las cosas (puesto que son) pueden ser, por lo cual (ya se ha explicado que) son.

En otro de los momentos del discurso, la autora se ve abocada a consideraciones morales, de la manera que sigue. En la enfermedad de Alzheimer lo más efectivo se cree que es el trasplante de células extraídas de un feto; de un feto humano, para trasplantes sobre personas humanas. Pero «¿es aceptable obtener tejidos neuronales extraídos de fetos humanos abortados? Aceptada, para la discusión, la moralidad del aborto, ¿pueden utilizarse células tomadas de ahí para aliviar los destrozos de la cruel enfermedad de Alzheimer?» No será aceptable tal cosa para los que crean que el alma humana es infundida en el momento de la concepción, puesto que supondrán que esos tejidos cultivados están «almados». «Naturalmente, los neurocientíficos serán prudentes al

emprender cualquier investigación que pueda provocar un embrollo, sin que extravíe su motivación. Así, hay aquí además una decisión sociológica y política sobre cómo educar al público para que pueda hacerse un juicio racional y no supersticioso». Remite a las discusiones más circunstanciadas sobre el materialismo y el dualismo de los capítulos 7 y 8 de su libro. En todo caso quiere plantear la cuestión, por su intrínseco interés y porque la decisión del uso de fetos humanos llegará a la legislación en un futuro cercano. En ella será esencial la cooperación entre filósofos y neurocientíficos: «No creo que haya ninguna respuesta *a priori*, y la información más empírica disponible en la consideración de la cuestión, el más informado, delinearán las conclusiones» (Churchland, 1986, 86-88). Estas son palabras (muy) mayores. Parecería que hubiera que dejar todo lo que tiene que ver con la filosofía moral en las (inexpertas) manos de los “expertos”; ellos serían los detentadores de los (arcanos) criterios. Ciertamente a esto yo no estoy dispuesto.

Con respecto a la distinción entre estructura y función —«a grandes rasgos, un concepto es funcional (psicológico) si especifica la descripción del asunto; es estructural (anatómico) si especifica qué unidades de la máquina ejecutan el asunto»—, asegura Churchland que la distinción es relativa, pero pudiéndose emplear ambos conceptos en niveles bajos y altos de organización.

Advierte, sin embargo, que esta relatividad «ciertamente no significa que la distinción entre estructura y función sea inútil, sino que no puede esperarse de ella que cargue sobre sus hombros con el peso metafísico» (Churchland, 1986, 100)⁸⁶. Quede así constancia absoluta del absoluto repudio de la metafísica, a la que nada ni nadie podrá arrimar el hombro con su insoportable pesadez.

En las páginas en las que habla de los mapas topográficos existentes en el sistema nervioso, afirma lo que sigue: «El descubrimiento de múltiples mapas retinotópicos en el córtex de los primates es de una enorme importancia, y la investigación que continúa puede hacer patentes todavía otros mapas, menos obvios que esos encontrados hasta ahora. No obstante, la cuestión de su utilidad funcional sigue siendo acuciante. ¿Para qué tiene el cerebro esos mapas? ¿Qué hace con ellos?

⁸⁶ Para una discusión más detallada de la última afirmación remite al capítulo 10, es decir, a la tercera parte de su libro.

Como ha notado (en conversación con ella) Francis Crick, debemos tener cuidado a la hora de aplicar nuestra propia lógica en el uso de los mapas, no sea que los malinterpretemos. Después de todo, no hay nadie *en* el cerebro para que mire en los mapas. Los mapas, pues, no son seguidos y leídos por nadie, y si tienen su lógica, es *su* lógica» (Churchland, 1986, 125). Ninguno de nosotros lee, pues, esos mapas. Los mapas «se» nos leen. Pudiera ocurrir también, quizá, que estuviéramos ante una maravillosa máquina, un instrumento de increíble complejidad y eficacia puesto a 'nuestro' servicio, como la mano o el aparato digestivo. Hasta ahora confieso no ver por qué no podría ser así.

Tratando del desarrollo neuronal, se hace lenguas de la admirable organización del cerebro de un organismo adulto, «pero quizás lo que es más sorprendente acerca de dicha organización es que ninguna inteligencia maestra guía esa construcción, sino que crece naturalmente partiendo de unas pocas células inducidas de las células epiteliales al comienzo de la biografía del desarrollo del embrión. Estudios en el desarrollo neurobiológico han comenzado a revelar de qué manera tan estricta está modelada la génesis del sistema nervioso, y con qué cuidado se enmarañan en verdad los principios que gobiernan su desarrollo» (Churchland, 1986, 137-138). Se acepta, sin más, como algo que cae por su peso, una interpretación reductora y materialista de la (teoría de la) evolución.

Es interesante detenerse en las conclusiones del capítulo tercero. «Cualquiera que tenga proclividades teoréticas encontrará en todo esto no sólo apremios que toda teoría de la función del cerebro debe cumplir, sino también el verdadero fuego que inflame la imaginación teorética». El volumen de las investigaciones en este campo de la neuroanatomía funcional es enorme. La ordenación de todo ello es, evidentemente, función de técnicas apropiadas. Pero «en parte es también una función de las armazones teoréticas disponibles que caracterizan la función cerebral y pueden guiar y motivar las investigaciones experimentales. La dimensión de esta ordenación puede encontrarse sólo con una teoría, de gran éxito en una serie de casos, de los que se deduce que debe ser ella» (Churchland, 1986, 145-146). Esto es lo que se explorará, vuelve a anunciar Churchland, en el capítulo décimo. No otra cosa puedo hacer aquí, puesto que tengo también «proclividades teoréticas», sino expresar mi total acuerdo (teórico) con la autora.

En el capítulo cuarto deberemos detenernos más. Ya desde el principio nos dice la autora que, ahora, en el estudio de las funciones altas, «es necesario referirse a la necesidad de métodos que revientan la moderación de otros escrúpulos», y se adentra uno en lo contencioso. Los problemas ahora son atterradoramente complicados, más aún porque «muchos métodos están en su infancia». Desgraciadamente, dice, «la ideología de la investigación» más extendida supone que la teoría psicológica debe cooperar con las hipótesis de los mapas neuronales para fijar las áreas que participan en funciones particulares, con objeto de que «estos resultados puedan entonces ser utilizados por los neurofisiólogos para representar *cómo* el cerebro hace lo que hace». Ciertamente, no conocemos lo que el cerebro hace realmente, ni cuáles son sus capacidades cognitivas ni subcognitivas, pero «tenemos que hacer por encontrarlo en el mismo camino en el que hacemos por encontrar cualquier otra cosa de la naturaleza del mundo empírico». Estos han de ser, nos anuncia, los temas de la segunda parte del trabajo. «Pero ¿cuál es la *teoría* psicológica que proporciona la armazón categorial y guía la búsqueda de los substratos neuronales?». Está todavía en *statu nascendi* (Churchland, 1986, 147-149). Nótese bien que quiere adentrarnos por «el mismo camino» por el que vamos para encontrar cualquier otra cosa de la naturaleza; sin embargo, no estoy nada seguro de que ese camino exista y, si existe, de que sea el único camino disponible para conocer «la naturaleza».

Por ahora no hay otra psicología que la «psicología popular». Lo mismo que aconteció en otros tiempos, en los que antes de la física moderna sólo había la «física popular». Esto la detendrá en el capítulo sexto y séptimo, por ver qué podemos aprender de ahí. La psicología popular no puede tomarse por verdadera, pero ella será la que nos ofrezca las categorías básicas que sirvan para redibujarlo todo. No habrá desprecio, pues, por ella, sino un esfuerzo por reconducir lo que en ella hay de intuición justa.

Lo decisivo en esta discusión va a ser, lo hemos más que sospechado ya y ahora nos lo dice Churchland con extrema claridad, lo que toca al concepto de empírico, pues su postura clave es una modalidad de empirismo. Se ha de buscar que lo que se diga y las distinciones que se hagan estén «*justificadas empíricamente*» (Churchland, 1986, 152; la cursiva es mía), aunque todavía hoy en nuestras construcciones estemos

lejos de una suficiente justificación; aunque esta esté aún por descubrir. Los problemas teóricos que emergen del estudio de la memoria, del aprendizaje y de otras funciones de alto rango pasan por esto: si la taxonomía psicológica está mal definida, también lo estará todo lo que sobre ella se construya acerca de los substratos neuronales. Pero todavía está por descubrir cómo interpretar los datos en los términos de una teoría de las capacidades neurobiológicas. La psicología popular «unifica estas funciones no por su naturaleza, sino por convenciones sociales», y el hacer las cosas así impide nuestras indagaciones. Surgen dificultades, pues podemos, por miedo, no tener ninguna teoría hasta que tengamos alguna. Es notoria para todos, además, la dificultad de poner algo nuevo en marcha. Cuando menos, podemos contar con una sólida y substancial teoría de las funciones psicológicas y de cómo se interrelacionan. «Pero este dilema es el camino normal de la ciencia», y toda ciencia hasta ahora ha sabido caminar con grandes pasos. El ser muy consciente de la situación preteórica de la neurobiología cognitiva no arredra ni espanta a nuestra autora; por el contrario, «es quizás la prospección de una teoría emergente la que da a la neurobiología cognitiva y a la psicología una especial emoción» (Churchland, 1986, 153). Precisamente (interpreto), es ahí en donde se juega el juego de la racionalidad, el cual, para Churchland, pone el acento en la importancia de las técnicas y de los métodos.

Las fascinantes investigaciones realizadas en torno a la epilepsia profunda, que estudian las diferencias en la especialización funcional de los dos hemisferios cerebrales, y los tratamientos que ahí establecen de sección quirúrgica de las comisuras que conectan ambos hemisferios, son ocasión para que la autora nos diga que «los pacientes que han sufrido este tratamiento son una inestimable fuente de información acerca de la organización del cerebro, y la sutil desunión detectada en sus vidas cognitivas motiva también cuestiones filosóficas acerca de la unidad de la conciencia, y sobre la naturaleza de la distinción entre comportamiento voluntario e involuntario» (Churchland, 1986, 173-174).

En torno a los estudios sobre el cerebro dividido, es decir, situaciones clínicas que afectan a la gran comisura cerebral que es el cuerpo caloso y por medio de las que se pone de manifiesto la lateralización de las funciones hemisféricas del cerebro, encontramos páginas de mucho interés. «Uno está acostumbrado a pensar del sí mismo como un

yo único, coherente y unificado. La posibilidad de que, sirviendo de base a esta concepción acostumbrada, haya algo diverso y divisible, algo cuya coherencia pueda ser trastornada por entradas o salidas⁸⁷ o por desconexiones anatómicas, más que por una “intrínseca coherencia del yo mismo”, es la posibilidad sugerida por los estudios del cerebro dividido. A primera vista es una aterradora posibilidad» (Churchland, 1986, 178). ¿Qué ocurriría, pues, si mi cerebro fuera biseccionado? Es distinto que si me quitaran un riñón, por ejemplo; la cuestión aquí es si hay dos o uno solo: «Pero ¿dos *qué*? ¿Dos mentes, quizás, o dos almas, o dos yos, o dos personas, dos centros de conciencia, dos centros de conocimiento, dos centros de control, dos voluntades, o qué? ¿Cómo cada una de esas categorías se relaciona con la otra? Por ejemplo, si hay más de un centro de conocimiento, ¿significa esto que hay más de un centro de control, o más de un centro de conciencia? ¿O más de una mente? ¿Cómo sabemos *cuál* es de entre estas dos cosas: un cerebro intacto que tenga un sujeto o un cerebro dividido que tenga más de uno?» (Churchland, 1986, 179-180). Lo que en todo caso es evidente, añade la autora, es que no tenemos una armazón teórica suficiente para responder a estas preguntas.

Volverá sobre ello en los capítulos 8 y 9 de su libro. Las preguntas son sencillas; la dificultad está en las respuestas, evidentemente, pues dependen de esas «razones teóricas» que todavía hay que discutir desde bases racionales.

Una respuesta es la que dan los dualistas, para los que el yo, o la mente o lo que sea que fuere, tiene una intrínseca unidad. Pero Patricia S. Churchland sostiene que el dualismo es inadecuado. Hay que preguntarse por las condiciones que debe satisfacer un organismo para ser considerado consciente, o para pensar que tiene más de un centro de conciencia. ¿Cuál es la conexión e integración que se requieren para la unidad del yo? ¿Son los sujetos con cerebro dividido muy diversos de los seres humanos con personalidad dividida? ¿Cuáles son las bases desde las que se postulan centros o módulos? «Estas son cuestiones *empíricas* para las que necesitamos *respuestas empíricas*, opuestas a respuestas *a priori*». Poco después añade que «las nociones de centro de

⁸⁷ Se refiere a diversos experimentos en los que se juega con la información visual que se recibe por cada uno de los ojos.

conciencia, o de centro de control, no digamos “mente”, “yo”, “persona» y “alma”, están tan mal definidas teóricamente que estamos perdidos para conocer cómo estimar tales cosas. Hasta que no sepamos *qué*⁸⁸ estamos estimando, no podemos comenzar a estimar». Continúa diciendo que «lo que encuentro especialmente importante en los resultados del cerebro dividido es la sugerencia de que nuestras concepciones familiares, tales como “centro de conciencia” y “yo” no tienen la integridad empírica que frecuentemente se dice que tienen» (Churchland, 1986, 182). Habrá que calibrar con cuidado, pues, las razones del empirismo de la autora. Habrá que estimar también el «qué» se está estimando, y esto hacerlo también con razones de coherencia, no con vagas o vanas promesas.

Sólo nos queda ya una breve cuestión, casi al fin de la primera parte, de la que todavía no nos hemos apartado. En este pasaje vuelve a insistir en que diferentes cosas que aparecen incluso en el estudio elemental de la neurociencia, tal como ella nos ha presentado en las largas páginas que ahora está a punto de terminar, nos llevan, dice, «a apartarnos de las concepciones de sentido común que conciernen a la conciencia y sugieren que hay mucho que aprender acerca de las condiciones y de las dimensiones de la conciencia por el estudio del cerebro»⁸⁹. Se está refiriendo al síndrome de Anton, en el cual a veces, como secuela de una ceguera cortical de aparición súbita, el paciente cree seguir viendo, cuando clínicamente no puede ver: esos pacientes ya no ven, pero no se han enterado todavía de que están ciegos. «No obstante, me ha sido sugerido por varios filósofos que este caso debe estar mal descrito, debido a que, se dice, lo que sigue es una característica necesaria de la conciencia: en tanto en cuanto uno sea consciente, y en tanto en cuanto uno pueda hacer juicios de todo, *entonces*, si uno no tiene experiencias visuales, debe darse por enterado de que no tiene experiencias visuales, y viceversa. En una palabra, no puede ocurrir que uno no se entere de que está ciego. Debo conceder, por supuesto, que el caso *puede* haber sido malinterpretado, comoquiera

⁸⁸ Esta cursiva es de la autora; las otras, dentro de la misma cita, son mías.

⁸⁹ Remite, de nuevo, al capítulo 8 y también a un trabajo que ha citado varias veces: P. S. Churchland, “Consciousness: The transmutation of a concept”, *Pacific Philosophical Quarterly*, 64 (1983), 80-95.

que no hayamos *entendido la situación empírica*⁹⁰ suficientemente bien para estar ciertos de cuál sea la descripción correcta. Sin embargo, no puedo aceptar que podamos saber *a priori* que ella *debe* haber sido malinterpretada. A mi modo de ver, lo que se reclama como un rasgo necesario del concepto de conciencia es una *asunción empírica*⁹¹ de que el fenómeno del repudio de la ceguera viene tomado en consideración. Y sólo *los hechos empíricos*⁹² determinan si lo asumido se sostiene o cae» (Churchland, 1986, 229-230).

De nuevo está aquí actuando una cierta concepción de lo empírico y de cómo debe ser nuestro conocimiento para serlo, es decir, que debe asentarse en aquella concepción.

IV

Hemos terminado en el apartado anterior la lectura de una serie de textos, tomados al pasar, de la primera parte del libro de P. S. Churchland, significativos, en mi opinión, de lo que es el núcleo desde donde se construye su pensamiento.

He insistido en varios momentos en que han sido encontrados al pasar, es decir, que son opiniones manifestadas por la autora casi sin darse cuenta del todo, como si se tratara de cuestiones obvias. Pero la verdad es que sólo pueden ser obvias para quien, como ella, asume lo que ya ha dicho en el prefacio y en la introducción general, pero que no tratará largamente de dejar sentado en las más de ciento cincuenta páginas de la segunda parte del libro, donde nos desarrolla su visión de la filosofía de la ciencia que pone las bases de su pensamiento sobre el problema mente-cerebro. Ahora bien, lo que en el prefacio y en la introducción general, dando por supuesto que son un *postscriptum* al libro entero, puede aceptarse, ya no es tan seguro que lo sea en afirmaciones dichas al pasar en torno a cuestiones decisivas tratadas en la primera parte, en donde la autora quería mirar con mirada «objetiva» dónde está hoy la neurociencia.

⁹⁰ La cursiva es mía.

⁹¹ La cursiva es mía.

⁹² La cursiva es mía.

Ya sé que no hay «mirada objetiva», y en absoluto me escandaliza que tampoco lo sea la de Churchland en su primera parte. También ella lo sabe muy bien, evidentemente; incluso nos lo ha dicho ya «al pasar». Simplemente, quiero que quede claro «todo lo que ya ha dicho»; pues ya lo ha dicho todo.

Uno de los nudos de nuestra discusión va a ser el de qué sea eso de «lo empírico» a lo que tantas veces ha hecho referencia Churchland en la primera parte de su trabajo. Mencionó ya estar en seguimiento de los libros clásicos de Quine y Sellars en los que se muestra que filosofía y ciencias empíricas forman un continuo, de manera que en sus problemas y en sus soluciones hay diferencias, pero estas son de grado, no de género, y siempre puede «encontrarse una ruta» dentro de ese continuo. Si no la hubiera, digo, habría que suponer que esos problemas o esas soluciones filosóficas deben ser abandonadas. Quizá sea desde ahí, desde esta convicción, desde donde «lo empírico» se hace omnipresente en Churchland⁹³.

V

¿Apariencia o realidad? Desde los griegos nos fascinan las diferencias entre ellas. ¿No podrá ser también muy diferente la realidad de la naturaleza de la mente de su apariencia? ¿Cómo habremos de decir nada «sin una teoría empírica basada en cómo los cerebros adquieren conocimiento» (Churchland, 1986, 214)?

Con Peirce se asume que «la única realidad es la realidad que descubre la ciencia» (Churchland, 1986, 249). No hay otra verdad ni otra realidad que las que ahí se encuentran. Tal es el *realismo científico* que se asume. Después de aceptar esto, sin embargo, la dificultad subsiste entera todavía, afirma, pues son un número indefinido de hipótesis las

⁹³ También Churchland, 1984, 15: «Decidir las cuestiones científicas apelando a ortodoxias religiosas sería en consecuencia poner a las fuerzas sociales en el lugar de la *evidencia empírica*» (la cursiva es mía); cf. pp. 49, 61, 68 y 79. Nótese la palabra «evidencia», que aparece además en pp. 1, 6, 7 y 10. Lo es igualmente para C. A. Hooker, *A Realistic Theory of Science*, State University of New York Press, Nueva York, 1987, 479 p.

que deben ensayarse, ¿y cuál es la «hipótesis relevante»? Las interpretaciones son, por tanto, necesarias, pero sólo deben ser tomadas como buenas aquellas que vienen soportadas «por la evidencia empírica» (Churchland, 1986, 251).

Hay un desmarque claro, neto y rotundo del empirismo lógico por parte de Churchland y del concepto de reducción con el que opera: la reducción es primariamente una relación entre teorías y, sólo como derivado de ello, una relación entre fenómenos⁹⁴. Enseguida veremos en qué consiste este desmarque. Nuestra autora es dura con esa manera de pensar: «¡Puesto que muchas objeciones contemporáneas a la idea de una ciencia de la mente y al reduccionismo están basadas en una concepción de la ciencia *tal como la describe el empirismo lógico*, es importante saber que las concepciones centrales del empirismo lógico ceden su cubil a una nueva raza de filosofía» (Churchland, 1986, 259). Popper, Quine y el viejo Pierre Duhem, supone nuestra autora, han tenido no poco que decir en esto. La tesis de Quine-Duhem, como han dado en llamarla los anglosajones, muestra que no hay experimento crucial que descabalgue a una hipótesis y la haga falsa.

Pero esto plantea con extremada seriedad qué sea eso de la metodología en la ciencia, «cómo distinguir revisiones justificadas e injustificadas, cómo proveer principios de conducta racional en la indagación científica». La respuesta no hay que buscarla en el análisis lingüístico, sino en la relevancia de la investigación empírica. En segundo lugar, encontramos, según la autora, otra consecuencia importante de la tesis de Quine-Duhem, que un «fenómeno recalcitrante», inesperado según lo que son nuestras creencias, hace revisar «no sólo lo que convencionalmente llamamos ciencia, sino también nuestras creencias de sentido común. Nuestro conocimiento es un todo ricamente interconectado, y resiste un principio de división epistémica entre creencias científicas y creencias no científicas» (Churchland, 1986, 264). No hay filosofía «primera», como afirmó Quine —lo que Churchland pone como exordio del capítulo 6, que abre esta segunda parte—, es decir, no hay un *corpus* de doctrina filosófica que sea la Verdad, a la que todas las ciencias

⁹⁴ Da la referencia, claro es, de Ernest Nagel, *La estructura de la ciencia. Problemas de la lógica de la explicación científica*, Paidós, Barcelona, 1981, 556 p. (original inglés de 1961).

deban conformarse. Llegamos, para Churchland, todavía más allá con la tesis Quine-Duhem, pues ya no hay consecuencias empíricas que «lleguen» a sentencias lingüísticas individuales —lo que era afirmado por la verificación como teoría del sentido—; ahora las consecuencias lo son para el conjunto de toda una red teórica. Estamos así ante los gérmenes «de la *teoría de red* del sentido» (Churchland, 1986, 267)⁹⁵.

¿Qué pasa, se pregunta, con los fundamentos empíricos? Feyerabend, Hanson y Mary Hesse por los años sesenta del pasado siglo han clarificado, dice, la cuestión de las sentencias de observación. Los predicados de observación son aprehendidos por asociación directa con las propiedades del mundo; de ahí que los predicados teóricos puedan ser utilizados directamente por quien tenga larga práctica de aplicarlos al mundo. Pero, a la vez y conjuntamente, su significado no es independiente de las leyes que contemplan tales propiedades. Esa asociación directa de los predicados con tipos de situaciones empíricas da buenos resultados; pero las situaciones son complejas y variadas, y muchas veces los paradigmas de aprendizaje están mal escogidos. A la vez y conjuntamente, cualquier predicado está enmarañado con generalizaciones y leyes que ligan ese rasgo de ocurrencia real con la ocurrencia de otros rasgos distintos de él⁹⁶. Hay, pues, grandes dificultades en la aplicación espontánea de la experiencia subjetiva; es lo que últimamente se estudia en la «atractiva doctrina de los *qualia*» (Churchland, 1986, 269; cita Churchland, 1979).

«Los fundamentos empíricos de la ciencia y del conocimiento generalmente no están fijados de manera absoluta y para siempre», son más bien fundamentos que están rodeados por una red, afirma Churchland. «Lo que se estima como la base observable puede desarrollarse y cambiar tanto cuanto se desarrolle y cambie la teoría. Cualquier sentencia de observación puede ser vista como falsa bajo la presión del desarrollo de la teoría». De aquí que sea considerada la tradición empirista por muchos filósofos como una mala interpretación. Ciertamente que el empirismo lógico, con sus teorías de la confirmación, de la justificación, del sentido, que lo hacían tan admirable por su claridad y rigor (¡se nota, al leer estas afirmaciones, una pizca de melancolía!), «se asume generalmente ahora

⁹⁵ Remite a los capítulos 8 y 9.

⁹⁶ Sintetiza así el pensar de Hesse; cf. Churchland, 1986, 268-269.

que ha sufrido un colapso», como reconoce la autora. Herencia de ese colapso es el cuestionamiento del papel de la lógica en la unificación de todos los aspectos del cuadro que ofrece el empirismo lógico. Se ha conjeturado que «la belleza y sistematicidad de la moderna lógica matemática *nos*⁹⁷ habían descarriado, y el error fundamental es el de suponer que podemos entender el conocimiento según el modelo del conjunto de sentencias que se sostienen en relación lógica unas con otras; y los procesos mentales según el modelo de las transformaciones lógicas. Quizás, después de todo, el conocimiento no pueda ser entendido como un asunto fundamentalmente lógico-proposicional»; por ello, termina la autora, quizás filósofos y neurocientíficos estén en el mismo barco (Churchland, 1986, 270-271).

Todo lo que llevamos dicho ha tenido implicaciones en la teoría de la mente. Feyerabend es seguido aquí⁹⁸. Cuando se procura la verdad acerca de los cerebros, vuelve a afirmarnos Patricia S. Churchland, lo importante no es contar los recuerdos de las experiencias de los usos normales de andar por la calle, sino «si, dados los hechos empíricos, es una hipótesis razonable que el cerebro recuerde». Usos que pueden tener interés antropológico, «pero pueden no determinar la naturaleza de la realidad» (Churchland, 1986, 274).

Nuestra autora concluye con Feyerabend que la red de conceptos que usamos para comprendernos y explicarnos debe ser «revisada radicalmente», incluyendo lo que toca al lenguaje de observación de lo que acontece en nuestro interior. Con él, y con Kant, debe aceptarse que la aprehensión de nuestra interioridad no es más básica ni más privilegiada o más inmediata que nuestra aprehensión del mundo externo. A diferencia de Kant, hay que pensar con Feyerabend⁹⁹ que «el conjunto de la fábrica de los conceptos mentales puede ser sistemáticamente

⁹⁷ La cursiva es mía. Nuevos granos de esa pizca de melancolía de la autora a la que me he referido antes.

⁹⁸ Dos artículos de Feyerabend escritos en 1963: “Cómo ser un buen empirista”, *Cuadernos Teorema*, Valencia, 1976, 62 p., y “Materialism and the mind-body problem”, en *Philosophical Papers*, Cambridge University Press, Cambridge, vol. 1, pp. 166-175.

⁹⁹ Cita también a Richard Rorty, “Mind-body identity, privacy, and categories”, *Review of Metaphysics*, 19 (1965), 24-54; cita Churchland, 1979 y, también de su marido, “Eliminative materialism and the propositional attitudes”, *Journal of Philosophy*, 78/2 (1981), 67-90.

mejorable y revisable»; por lo cual, «si nuestras sentencias de observación que describen los estados y procesos mentales están fundamentados, *en relación con teorías existentes*, no forman parte de una fundamentación absoluta». El punto cardinal de lo que termina de decir la autora está en que «para descubrir nuestra naturaleza debemos vernos como un organismo en la Naturaleza¹⁰⁰, que debe ser entendido por métodos y maneras científicas» (Churchland, 1986, 275).

El capítulo 7 es, en mi opinión y en la de la autora, crucial. Trata en él de la *reducción* y de lo que esta tenga que ver con el problema mente-cerebro: «Esto es central para mi programa, pues, obviamente, si el reduccionismo es una causa imposible, entonces se debe ser inepto para buscar una explicación de los estados mentales en términos de estados y procesos del cerebro» (Churchland, 1986, 277). Es aquí en donde se debe «demostrar» la racionalidad de la búsqueda de una teoría unificada de la mente-cerebro. Todo, no quiero olvidarlo, caería por su base si esta reducción que postula nuestra autora no pudiera ser admitida, o si quedara, simplemente, como ‘una opción posible’ en un conjunto de opciones posibles, siendo las demás tan razonables como ella. En este caso habría que mirar, quizá, si en ella hay ‘más’ razonabilidad que en otras, con lo que el esfuerzo gigante de Patricia S. Churchland habría quedado en parte (importantísima) frustrado, dadas las *certezas* de que arranca desde la primera página.

Sabe la autora que la palabra «reducción» se ha convertido, junto a otras, incluso en un insulto, pero sigue pensando que es la palabra buena, la que debe emplearse. «Reducción es primera y principalmente una relación entre teorías», y se dice que «un fenómeno se reduce a otro en virtud de la reducción de las teorías relevantes» (Churchland, 1986, 278-279). Cuando decimos que un estado mental es reducible a un estado cerebral, dicha cuestión plantea, primero, si alguna teoría concerniente a la naturaleza de los estados mentales es reducible a una teoría que describa cómo trabaja el conjunto neuronal y, segundo, si por ese camino se deduce que tal estado mental puede ser identificado con cual estado neuronal. Para la autora, esta clarificación inicial elimina no pocas cuestiones turbias concernientes a la reducción.

¹⁰⁰ Nótese el énfasis en esta palabra. No es la primera vez.

¿Quién no diría que la reducción interteórica, caso de darse, es cosa buena como unificación explicatoria? Ni la autora ni yo lo diríamos. Otra cosa es esa llamada por ella «consecuencia» de la reducción interteórica: «la simplificación ontológica», la cual se nos ofrece siempre que se dé no una reducción de una teoría a otra, sino, más bien, «la eliminación de una teoría por otra» (Churchland, 1986, 280). Como dice Churchland, ciertamente que hay aquí mucho que poner en claro. Pero su procedimiento, que deviene ya habitual, es darlo por sentado, como algo que está, sin más, en la «cosa» cuando, quizá, esté sólo en la propia «coherencia» de su pensamiento, ciertamente buscada, todavía no sé si encontrada con razonabilidad suficiente.

No es cuestión —al menos para mí— de que se suponga correcta la asunción de la manera de entender los estados mentales por el sentido común. Los problemas —también para mí— son ciertamente de otra clase. Dice la autora que debe reconocerse que la reducción completa de una teoría a otra fracasa a veces por la insuficiencia de la matemática disponible; así ocurre, según la autora, con la mecánica cuántica, que explica únicamente las macropropiedades de lo más simple de los átomos. Generalmente se acepta como una reducción la asunción de la mecánica clásica de Newton por la teoría especial de la relatividad de Einstein (Churchland, 1986, 286-288). Otro ejemplo es el paso de una «física popular» o «física intuitiva», la aristotélica, a nuestra física¹⁰¹ (Churchland, 1986, 288-291). Estos ejemplos le llevan a afirmar algunos puntos: que una teoría pueda desplazar y falsar a otra; que a veces la desplazada y falsada es la «teoría popular»; que, a pesar de la autoevidencia de la teoría popular, demuestra ser una mala concepción; que otra teoría llega a hacerse familiar, usándose de manera tan rutinaria y casual como la vieja teoría popular. Esto ha acontecido, nos recuerda, multitud de veces. En seguimiento de que «la nueva teoría desplaza substancialmente a la antigua, se da una reconfiguración *de lo que necesita ser explicado*» (Churchland, 1986, 292)¹⁰².

¹⁰¹ Hace referencia a pequeñísimos artículos de M. MacCloskey en *Science* (1980) y en *Scientific American* (1983), y de J. Clement en *Journal of Physics* (1982).

¹⁰² Para mayor precisión y descargo de conciencia nos confiesa que adopta una forma modificada del modelo nomológico-deductivo del empirismo lógico, que lo apoya con nueva cita de Nagel. Introduce ella dos modificaciones: lo que

Vamos ahora a ver qué pasa con los estados mentales y la «psicología popular» para Churchland. Se pregunta primero cuál es la teoría candidata para lograr la reducción: «Es el cuerpo integrado de generalizaciones que describe los estados y procesos de alto nivel y sus interconexiones causales que sirven de base al comportamiento». Todavía no existe ese cuerpo de generalizaciones, añade, por lo que (tiene que reconocer que) «es evidente que la candidata para la reducción a la teoría neurobiológica es alguna *teoría futura*» (Churchland, 1986, 295). No es tendencioso, sin embargo, para nuestra autora, aun teniendo en cuenta el estatuto no finalizado de la psicología científica, suponer que se logrará una reducción de las generalizaciones neurobiológicas. Habla de «la posibilidad», de que «se espera». Y vuelve a la reducción: «Una teoría es reducida a otra, si ella (o un análogo corregido de ella) es *explicada* por la otra» (Churchland, 1986, 296). Lo cual no conlleva que la teoría reducida deje de existir, o que los fenómenos que describe dejen de existir; al contrario, obtienen un lugar precioso en el más amplio esquema de la teoría biológica.

Subraya la autora que esta reducción interteórica implica una «estrategia composicional», es decir, primero deben conocerse todas las micropropiedades —las partes—, antes de dirigirse a las macropropiedades —el todo—. Las capacidades de niveles altos deben ser explicadas en términos de las capacidades y estructuras de los niveles bajos, pero el orden del descubrimiento no es el mismo que el orden de la explicación. Idea interesante, pero no novedosa: ¡ya nos lo dijo Karl Marx en la introducción a *El Capital*!

Para Churchland los argumentos contra el reduccionismo o se confunden sobre lo que es la reducción interteórica o piensan que algunos aspectos de nuestro entramado de sentido común es correcto e irreductible. La postura de nuestra autora va a ser aquí sinuosa. Hablará de la «*correctibilidad*» (Churchland, 1986, 299), de la manera de entender estados y procesos mentales por el sentido común, y no abandonará la «reducción completa», porque, si no, se daría al traste con todo lo que busca.

se explica no es un acontecimiento singular, sino una ley o conjunto de leyes; no todas las leyes son generalizaciones universales, algunas son generalizaciones estadísticas. Termina así: «Adopto esta teoría como primera aproximación que nos permite discutir sin escamotear importantes aspectos de la reducción interteórica» (p. 294).

Para lograr lo que busca tenemos que volver a la psicología popular, es decir, la psicología del sentido común, cuyas explicaciones del comportamiento incluyen conceptos como «creencia» y «deseo». Hay que forzar las generalizaciones que aparecen en la teoría del comportamiento humano del sentido común, para que se nos abran las asunciones implícitas y sobreentendidas en que se basan. Debemos a Sellars y a Feyerabend, nos dice, la aclaración de que nuestros conceptos psicológicos son señales de una teoría que está por debajo y de que nuestras explicaciones de la acción humana proceden de la estructura de esa teoría (Churchland, 1986, 301)¹⁰³. Es importante en la psicología popular, como en la física popular, no tanto que se trata de construcciones que se originan en la autoconciencia, «sino que su papel explicatorio y predictivo *funciona como una teoría*» (Churchland, 1986, 303).

La explicación del comportamiento humano procede mostrando cómo el comportamiento es racional a la luz de las creencias y deseos del sujeto. El punto importante es que hay entre los contenidos del estado mental y el contenido de las decisiones una relación «a-la-luz-de-lo-racional» (*rational-in-the-light-of*): «La observación de que en las explicaciones del comportamiento humano una relación racional conecta aseveraciones acerca de creencias y deseos con aseveraciones sobre el comportamiento humano es enteramente correcta» (Churchland, 1986, 303-304). El error y la falsedad está en inferir que creencias y deseos no causan comportamientos; que la existencia de una relación racional entre aseveraciones que caracterizan eventos está en desacuerdo con una relación causal entre los eventos. Ocurre en la psicología popular lo que en otras teorías en ciencias¹⁰⁴, que las leyes contienen «actitudes» entre las que se pueden establecer relaciones lógicas y numéricas. Al decir esto, Churchland quiere subrayar que «nada hay especialmente mentalístico, místico o no causal en las generalizaciones que exploran las relaciones abstractas entre objetos abstractos» (Churchland, 1986, 305). En esta concepción, continúa, la mente es un

¹⁰³ Cita el libro de Sellars al que ya me he referido. De Feyerabend, los dos artículos de antes y también este otro: “Mental events and the brain”, *Journal of Philosophy*, 60 (1963) 295-296.

¹⁰⁴ Remite a Churchland, 1979; al artículo sobre el materialismo eliminativo de 1981 y, además, “The logical character of action explanation”, *Philosophical Review*, 79 (1970) 214-236.

ingenio computacional, en el que entran sentencias de los transductores sensoriales, realiza operaciones lógicas con ellas y saca fuera otras sentencias.

En la psicología popular lo que pasa, según la autora, es que se da una atribución a nosotros mismos de lo que parece ser directamente observacional, sin mediaciones de una armazón de categorías y conceptos. Parte de una impresión de inmediatez. El conocimiento del mundo externo termina por creerse tan inmediato como el conocimiento de los estados internos. Es obvio que esta impresión de inmediatez en el conocimiento del mundo externo no es correcta, pues se dan «complejos procesos de información, pautas de reconocimiento y conceptualizaciones» que ciertamente están por debajo de los juicios de percepción «simples» y «directos». Todos los términos de observación «son nudos de una armazón conceptual y están interligados con otros términos de observación y con términos teóricos»; algo de su significación deriva de las generalizaciones en las que esos términos de observación se embeben. Son generalizaciones de la psicología popular por las «que las categorías embebidas son implícitamente definidas» (Churchland, 1986, 307).

La introspección cartesiana, pues, nos confunde, en opinión de Churchland. No se percata de la identidad neurobiológica, es decir, que lo que ahí acontece es producto de procesos y actividad cerebrales; en esos procesos figuran categorías cognitivas, y hay que saber que percatarse envuelve el uso cognitivo del concepto de percatarse; si el cerebro entra en un estado con el contenido «me percato», es siempre cierto que uno se percata, pero esto «es sólo resultado de un hecho contingente acerca de los caminos por los que trabaja el cerebro, no un hecho necesario de una filosofía *a priori*». Alternativamente, según todo lo que por el momento sabemos, opina la autora, puede acontecer que alguna vez se dé un estado cerebral con el contenido «me percato», cuando es falso que uno se percate; tal puede ser la respuesta almacenada por el cerebro para algunos traumas particularmente fuertes. Reconoce nuestra autora que hay aquí poco más que una intuición, una cierta manera de ver que se nos presenta como una hipótesis que se «abre a una evidencia sobre el mundo, no como una escondida e inexpugnable verdad de razón» (Churchland, 1986, 309). Entiendo muy bien los escrúpulos de la autora.

La teoría popular del «percatarse» debe ser desplazada por una teoría superior. Habrá alguna *teoría futura* que lo haga, y esta recibe un imperioso mandato de nuestra autora: «La naturaleza de este procedimiento, los grados de plasticidad que debe tener, y la naturaleza de las representaciones y de sus *roles* en este proceso, de cierto que deben ser empíricamente descubiertos por la neurobiología cognitiva» (Churchland, 1986, 310). Esto es, evidentemente, como cualquiera puede ver, un *mandato-promesa para el futuro*. No estoy del todo seguro de que «la naturaleza» se apreste a cumplido. La autora es consciente de que algo raro pasa aquí (creo) cuando manda buscar la «teoría» de la teoría de nuestra manera de entender según el sentido común la vida mental. Sí, aun en medio de estos mandatos y promesas, deberemos reconocer con ella que no entendemos bien todavía qué sea teorizar para un cerebro; no parece que hayamos llegado aún a algo suficientemente definitivo.

No deberemos seguir la ligazón existente entre la psicología popular y la mente no-física. Incluso si la mente fuera no-física, el acceso a sus estados y procesos se haría mediante una teoría; puede haber cantidad de razonamientos y procesos mentales no conscientes. Por eso puede darse —en la hipótesis de la mente no-física— malcomprensiones y falsas teorías; entre ellas puede estar, precisamente (nos guía la autora), la que habla de sus propios estados y de cómo interaccionan. La no-fisicalidad «nada dice acerca de accesos inmediatos, directos y privilegiados. La cuestión ontológica acerca de la suerte de substancia que es la mente debe ser distinguida de la cuestión epistemológica concerniente a cómo la mente se conoce a sí misma» (Churchland, 1986, 310).

Pero no voy a seguir ya a nuestra autora en su ataque pertinaz a los que defienden que los estados mentales no son reductibles a estados neurobiológicos y a los funcionalistas (Churchland, 1986, 315-347 y 349-400). Sus enemigos principales son aquí Karl Popper y Hilary Putnam, sucesivamente, por citar a los filósofos.

En su crítica mete en el mismo saco (lo que no es nada necio, como ya muchos han dicho) a los que defienden que los estados mentales no son estados físicos, o porque son estados de una substancia no-física, o porque son estados no-físicos emergentes del cerebro, pero que no pueden ser explicados en términos de estados y procesos neuronales. El punto clave está en sus argumentos antirreduccionistas, «cuya motivación

de base deriva de la común convicción acerca de la irreductibilidad de la intencionalidad» (Churchland, 1986, 347); intentará romperlo en el capítulo 9, nos asegura.

Reconoce desde el comienzo del capítulo 9 que en el funcionalismo se encuentran «los más sofisticados argumentos contra el programa reduccionista» (Churchland, 1986, 349). Está aquí la «metáfora del ordenador». Aunque es interesante ver las razones que demuestran el rechazo de esta metáfora, ya no tenemos tiempo para detenernos en ello, ni el autor de estas páginas ni su lector (además, el editor puede comenzar a poner mala cara, puesto que estas páginas se hacen ya demasiado largas). Queda eso, quizá, para otra ocasión¹⁰⁵.

Faltaría todavía que nos detuviéramos en la tercera y última parte de su libro. Tampoco vamos a hacerlo, aunque ciertamente es ahí en donde está la propuesta de su «programa (metafísico) de investigación» original. El interés de esta lectura detenida del libro de Churchland ha estado, no tanto en sus resultados como en sus articulaciones y en sus planteamientos de racionalidad. Por eso creo que, sin traicionar la punta que buscan estas páginas mías, podemos quedarnos aquí. Sin olvidar, además, que la autora misma reconoce que su tercera parte expone «únicamente una muestra del *tipo de cosas* que considero es una teoría en neurociencia de cómo los macrofenómenos son producidos por los fenómenos neuronales» (Churchland, 1986, 478).

El capítulo 11 del libro, el segundo de los que constituyen la tercera parte, ocupa únicamente dos páginas. Nos presenta en él sus observaciones conclusivas (Churchland, 1986, 481-482). Vuelve a comunicarnos su extraordinaria emoción por estar en esta labor en un período en el que comienzan a emerger teorías que marcan «nuestro camino verdadero para pensar acerca de nosotros mismos». Nuevas teorías y nuevos descubrimientos que «constituyen una revolución en el entender. Con su poder de dar la vuelta a las “verdades eternas” del conocimiento popular (*folk knowledge*), esta revolución puede por lo menos igualarse a las revoluciones copernicana y darwiniana». Se hace evidente,

¹⁰⁵ Véase “Un debate sobre inteligencia artificial”, *Investigación y Ciencia*, marzo 1990. El debate es entre John R. Searle —que prepara un libro sobre la cuestión— y los dos Churchland, Paul y Patricia. No puede dejar de verse Roger Penrose, *The Emperor's New Mind. Concerning Computers, Minds, and the Laws of Physics*, Oxford University Press, Oxford, 1989, 466 p.

por tanto, que conceptos de la psicología popular como los de memoria, aprendizaje y conciencia, se deberán reemplazar por «categorías más adecuadas». No significa esto, prosigue, que sea ello algo irreparable de nuestra humanidad: «Si hay una pérdida, no es de algo necesario para nuestra humanidad, sino de algo meramente familiar y muy usado», que para nosotros ha llegado a ser como una segunda naturaleza. Ni más ni menos, digo.

Nótese que no vamos mucho más allá, probablemente, de los piadosos deseos o de las «órdenes al futuro», pues no estoy del todo seguro de que esa labor haya sido *hecha* por nuestra autora.

Alguien hablaba del «materialismo prometedor». Habrá quizá que hablar también del «empirismo científico prometedor» e, igualmente, del «reduccionismo prometedor».

La ganancia que se obtiene con ello, prosigue nuestra autora, es un enorme crecer «en la manera de entendernos a nosotros mismos, lo que, en el sentido más profundo, puede contribuir a aumentar, no a disminuir, nuestra humanidad. La pérdida, sin embargo, puede incluir algunas presunciones populares y mitos que, desde el punto de vista de la imparcialidad y de la decencia, empezamos a ver como inhumanos». Ciertamente, reconoce, cuando menos, que hay abusos del conocimiento científico que llevan a desastres; los puede haber también en el conocimiento neurocientífico. Ni más ni menos, vuelvo a decir.

Nótese también, junto a lo que antes hemos visto ya, la postura de rompe y rasga que toma aquí la autora. No sé si estoy de acuerdo con ella en todo lo que ella quiere romper y rasgar, y no acabo de creerme las razones que me ofrece, pues no me parecen suficientes, si es que me parecen razones, que no siempre es el caso, como he ido apostillando aquí y allá.

Ya hay «conocimiento popular», dice, que (supongo) deberá ser desbancado por un «conocimiento científico». Ya hay, dice, por tanto (supongo también), una «ciencia unificada», y unificada, precisamente, por la filosofía («una» filosofía, mejor dicho). Así pues, estamos en la estela de aquellos hombres de la «vieja filosofía de la ciencia». Hubiera parecido que en aguas distintas, pero me temo que no, que prácticamente siguen siendo todavía las mismas. Pareció amagar, pero no dio. Pareció saber lo que dije en los primeros párrafos de estas páginas, pero no supo de verdad. Ciertamente, por ejemplo, nos salió en la historia Feyerabend, pero parece que es un Feyerabend que se quedó por los

comienzos de los años sesenta, cuando todos sabemos la cantidad de agua que desde entonces ha pasado bajo su puente; cuando todos sabemos que la filosofía de la ciencia de hoy discurre por lugares bien distintos de estos, sin duda. Hubiera parecido que se apostaba por la racionalidad, pero me parece que a lo más que llega es a una “racionalidad sesgada”, hasta el punto de que termina por no atenerse a razones, como creo que se habrá podido apreciar en estas páginas (pues en ellas mi intención no ha sido otra que hacerlo patente).

VI

He seguido muy de cerca el pensamiento de Patricia S. Churchland. Ha llegado el momento de establecer un balance.

Comparto con ella el racionalismo. Me explico. El interés de pensar con razones, de no dejarse arrastrar por los cantos de las sirenas de la irracionalidad. Se quiere construir pensamiento contando con el único instrumento que sirve para ello, la razón. Lo cual, evidentemente, no significa, sin más, que todo lo que de ella sale sea incontaminado. Por eso, me parece, hay que hacer hincapié decidido en que ‘la-razón-piensa-con-razones’. Hay, pues, un juego de la racionalidad: un juego muy sutil. Pero en él no cabe lo irracional. Lo hay, por supuesto, pero el juego de la racionalidad es, precisamente, desvelarlo.

Es aquí, y sólo aquí, en donde marco distancias con Churchland. Para ella se diría que, de principio, no hay límites en ese desvelamiento, es decir, como apuntó ya hace muchos años John Toland, *no hay misterio*. Para mí, sí que lo hay. La aproximación a él es variada y múltiple (lo que no admite nuestra autora). Entre esas aproximaciones, la filosófica es la que ‘busca-con-razones-las-razones’ de las cosas y de los aconteceres. Es nuestra labor *ahora*.

He mostrado ya mis reticencias por lo que he llamado su “racionalidad sesgada”. Es sesgada en cuanto que todo en ella *busca* desde un supuesto, el que no hay límites en aquel desvelamiento. Y esto está por ver. ¿Por qué dar por supuesto ese supuesto? ¿Porque ella es materialista y esta es, quizá, la postura aceptada entre los suyos como algo obvio? Lo siento, pero aquí la obviedad no es criterio.

Debo decir, en segundo lugar, que está muy bien que se haga una propuesta de trabajo para futuros investigadores. Desde este punto de vista nada hay que objetar. Las propuestas de trabajo son siempre bienvenidas, si es que llevan interés en sí, y esta, sin duda alguna, la tiene por muchos conceptos. El reduccionismo al que nuestra autora se acoge es de interés, sin duda alguna, en cuanto que propone maneras de trabajar, establece metas a las que sería bueno llegar, si es que se puede llegar a ellas. Qué duda cabe de que sería facilitar las cosas del «espíritu» el que a ellas se llegara por los entresijos del estudio científico del cerebro. Como sería también un avance decisivo si el conocimiento de la psicología social dependiera, en última instancia, de las leyes de la mecánica cuántica, de manera que con estas llegáramos hasta aquella; conocemos muy bien la mecánica cuántica, lo que nos ayudaría sobremanera en la psicología social. Pero no sirven.

En numerosos puntos se ve con extremada claridad que tampoco aquí sirven, al menos en esas grandes generalizaciones de estrategia genial en un campo de batalla que se ha diseñado para la ocasión.

El empirismo científico y el reduccionismo le llevan directamente al monismo y a una lucha despiadada contra todo dualismo. Pero esa lucha ¿qué otra cosa es sino una cruzada? Así, Patricia S. Churchland aparece como una esforzada cruzada. Bien está. Pero ¿por qué razones su cruzada habría de coincidir con la mía? ¿Por qué me dejaría convencer —sin más razones— por sus posturas, abandonando con muerte súbita las mías, si es que sus razones no son ni tanto como aparentan ni tanto como se autoproclaman?

El reto común —que era lo que más me gustó de la autora— era el de «dar razones». De ahí no quiero salir; no podemos salir. Es ahí en donde se da el juego dialéctico de la filosofía. No hay razón para que abandonemos ese terreno de juego.

El problema del reduccionismo no está tanto en lo que acabo de referir cuanto en decir que la manera que ella nos propone es *la única* manera racional de atender a estos problemas. Lo sería, por supuesto, en el caso de que luego, al final, se viera que ese procedimiento aquí planteado es el que a la postre resultó el cierto, el que nos llevó a un acceso definitivo a la realidad; resultó, pues, ser verdadero lo que planteaba y la manera en que buscaba «lo mental». Ahora bien, *no estamos todavía en aquel final escatológico*, por lo que ninguna seguridad

tenemos de que lo que dice Churchland sea verdad, de que sea, en definitiva, la *única manera de acceder* a la verdad. Es una propuesta de razonabilidad que ella nos hace. Precisamente por ello, he querido seguir tan en sus recovecos lo que piensa y desde dónde lo hace: sus razones, en una palabra.

Hay dos puntos, como mínimo, en que no puedo estar de acuerdo con ella. En primer lugar, su supuesto tácito de que conocer es “conocer-como-conoce-la-ciencia”. Me parece que esto se basa en una premisa falsa, que pone en dificultades a todo lo que viene después. En segundo lugar, su empirismo científico, es decir, su suposición de que sólo lo que “alcanzamos-mediante-la-ciencia” ha sido en realidad alcanzado; más aún, de que es lo único alcanzable; incluso de que, en definitiva, es lo único que hay. Plantearé aquí, sin más, mis desacuerdos. Sin seguir por ahí, pues, vuelvo a decir lo mismo de antes: es bueno que, al menos en «ciencia dura», el científico se ponga anteojeras que le limiten la mirada. Pero, claro, es un poco estrambótico que olvide el hecho de que se ha puesto esas anteojeras y termine por creer que nada hay fuera de lo que ve entre ellas. Esas anteojeras son limitadoras de campo, no de racionalidad. Pues, como mínimo, hay también «ciencia blanda», y está aún por ver que haya de convertir su blandura en dureza. Además, por supuesto, hay en nuestro conocimiento todo eso que no es «ciencia», sin por eso dejar de ser (¿acaso queremos olvidar el fracaso de los criterios de demarcación?).

En todo caso, lo que en un científico se aceptaría (que limite su campo) no puede aceptarse en un filósofo, y filósofa es nuestra autora, ya que, sin más, al hacerlo está limitando la racionalidad; está saliéndose de ella, por tanto. Mirado de cerca, el grueso libro al que todo el tiempo me he referido es un libro de filosofía, en el que la autora demuestra muy amplios conocimientos en ciencias neurológicas, lo cual es muy digno de alabanza, como ya he reconocido con agradecimiento. Y si algo hay que achacarle es, precisamente, su cortedad filosófica en ese concepto clave de la filosofía, el de la racionalidad.

Aquí, en este terreno filosófico, no valen promesas de que mañana se nos ha de hacer plausible lo que hoy tenemos que aceptar. Eso es jugar tramposamente fuera de la racionalidad, cuando nos habíamos decidido a no salir jamás de ella.

Entiendo que hay en este punto una gran dificultad, un grave problema filosófico, y no está aquí la ‘trampa’ a la que me acabo de referir, ni mucho menos. Muy bien lo percibió la autora, como recordará el lector, pues ya vimos que desde la misma primera página nuestra autora *necesitó decirnos que es materialista*. Y ese grave problema filosófico es el ‘problema del alma’ y, más allá de él, el ‘problema de Dios’. Desde aquí, pues, podríamos decir que estamos ante un libro de teología, con una muy particular teología, claro es, y todo en él busca llegar a *probar la inexistencia del alma* y, más allá de ella, a *probar la inexistencia de Dios*. (Hace tiempo que me apercibo de cómo algunos de los libros de teología, o si se quiere libros de apologética, más importantes de nuestro tiempo son libros de filosofía como el que ahora retiene nuestra atención).

Mi interés en estas ya largas páginas no ha sido otro que el de mostrar las articulaciones de esa prueba y, en mi opinión, sus debilidades, que la hacen inválida como ‘prueba’ y la dejan en mera “afirmación”, postulada desde la primera página y luego una y otra vez afirmada.

Si esa prueba improbable vale, incidentalmente, para que nuestros conocimientos acerca de la mente y del cerebro crezcan, tanto mejor para todos. Pero si vale para que nos quedemos boquiabiertos ante los caminos que corre a grandes pasos la modernidad, en lugar de retener las buenas razones que aporta o rechazar las malas razones en las que se construye, eso ya es otro cantar, que adquiriría caracteres de gravedad, si es que ese camino quiere ser siempre un camino de racionalidad. En todo caso, no todos quedamos convencidos en las *afirmaciones de realidad (y de irrealidad)* que defiende.

4. EL DESPERTAR DE UN SUEÑO DULCE: ¿«REALISMO CIENTÍFICO» O «IMAGEN DE LA CIENCIA»?

A Elisabeth Dove —en representación de amabilidad—
en cuya casa de Kensington Square por dos veces en cinco semanas
—sobre todo este último verano— descansé, leí vorazmente,
paseé y escuché música hasta la saciedad.

A Jesús Vega y Javier Gil Martín,
por cinco años de tantas conversaciones con aliento filosófico.

Como no quiero que me ocurra lo que me aconteció con la ponencia que en este mismo foro de la Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía presenté sobre Newton, la cual primero se me pidió hablada y luego, cuando la secretaria de la asociación, M^a Carmen Paredes, me rogó pusiera por escrito —«no te costará nada hacerlo, ya verás»—, y me costó un triunfo redactar eso que al parecer tenía chupado, como no quiero que me ocurra esto, ahora me presento acá ante vosotros con un espeso tocho de papeles, para que en el futuro nadie más vuelva a aburrirse esperándolos y me quede el último de la fila de los que entregan su trabajo, y todo el mundo me señale con el dedo como a un pelmazo. Lo hago, sin embargo, con la conciencia tranquila de que no os voy a soltar el muerto de mi consabida ciencia, sino que simplemente leeré hasta aquí mismo y soltaré amarras de lo escrito para farfullar lo que me salga de palabra sobre el asunto que os quiero exponer. Al fin y al cabo, procedo de una clase de gentes —los ingenieros— que tienen por costumbre decir con la mayor claridad posible lo que saben —aunque digan poco— y se plantean los problemas también con una claridad muy notable —aunque resuelvan, quizá, demasiado pocos—. Intentaré dejar en buen lugar a los míos. Lo que leo aquí, y termino ya, quiere hacerlos recapacitar sobre la diferencia esencial entre lo escrito y lo hablado¹⁰⁶.

¹⁰⁶ Una primera presentación oral de este tema la hice el día 24 de octubre de 1990 en un escenario curioso en su preciosidad: una carpa montada en los terrenos del Paraninfo de la Universidad Complutense de Madrid: era *Tecnociencia-90*.

El despertar de un sueño dulce: ¿«realismo científico» o «imagen de la ciencia»?

Pues bien, ¿sobre qué voy a escribir? Sobre el realismo científico. Puede acontecer que algún lector no se muestre nada interesado en esta cuestión. No bastará con abrumarle o insultarle diciéndole que esta cuestión es una de las más debatidas hoy entre los filósofos de la ciencia que hablan y escriben en anglosajón. Responderá, quizá, con razón, que esa es, al fin y al cabo, la filosofía del imperio dominante. Aunque él mismo se dará cuenta enseguida de que suele ser norma que los filósofos procedan con frecuencia —con mucha frecuencia, con toda la frecuencia— de ámbitos lingüísticos y culturales de países emergentes y dominantes. ¿Diremos, quizás por no pertenecer nosotros del todo a esos ámbitos culturales y lingüísticos, que tales problemas no nos afectan, que nuestros problemas son otros, no sé si se sabe muy bien cuáles? ¿Los consideraremos como problemas nuestros porque también nosotros empezamos a pertenecer a un ámbito lingüístico y cultural que comienza a tener su importancia en el imperio y porque esta, sin duda, crecerá en el futuro? Sea lo que fuere, en los medios dominantes deben plantearse —y de hecho se plantean, como la historia de la filosofía nos muestra— muchos problemas que tocan a la filosofía, y que la tocan en sus profundidades más íntimas. Y además se plantean en los lugares en que esos problemas son antes problemas reales. Aunque, vistas las cosas despacio, si el lector no se interesa en esta cuestión, tome sus páginas y váyase a otro lugar, que el campo de la filosofía es muy amplio y podemos movernos muy bien por él sin tropezar jamás el uno con el otro.

Escribía que voy a hablar del realismo científico, es decir, de la mayoría actual de los filósofos de la ciencia que defienden esta postura y de una pequeña minoría, pequeña pero exquisitamente molesta, que prefiere hablar no de «realidad alcanzada de verdad por la ciencia», sino de una cierta «imagen de la ciencia sin compromiso de verdad» o de cosas vagamente similares.

Un primer bosquejo de algunas de estas páginas las preparé para una conferencia que tuvo lugar en la Facultad de Sociología de la Universidad Autónoma de Barcelona el día 22 de noviembre de 1989, invitado por mis amigos Joan Estruch y Salvador Cardús.

Hace unos años tracé un cuadro panorámico de la filosofía de la ciencia en el capítulo titulado “Problemas de metodología: ¿Qué es (con perdón) la filosofía de la ciencia?” (Pérez de Laborda, 1983, 204-267). Estas páginas de ahora son continuación de aquellas, aunque buscando su centro en el punto del «realismo científico».

En todo caso hay que decir ahora mismo lo que sigue para que quede claro a todos dado el cuadro en el que se inscribe este trabajo¹⁰⁷: un reexamen del neopositivismo como algo vivo es pérdida miserable de un tiempo que se hace precioso, pues el neopositivismo hace mucho tiempo que murió; pero es muy posible, bien es verdad, que por aquí haya algunos —quién sabe, quizá hasta muchos— que no se han enterado todavía. Las noticias corren a veces notablemente despacio.

I. Pequeño prefacio un tanto picante

«En nuestro siglo, la filosofía de la ciencia más dominante ha sido desarrollada como parte del positivismo lógico. Incluso hoy, una expresión tal como “la perspectiva recibida de las teorías”, se refiere a la perspectiva desarrollada por el positivismo lógico, aunque su apogeo precede a la Segunda Guerra Mundial» (van Fraassen 1980, 6).

Desde fines de los años veinte hasta los sesenta del siglo XX, todos lo sabemos, se asentó en el lugar de la filosofía que quería pensar la ciencia (y ellos añadieron: y quería hacerlo desde el único lugar desde donde se produce pensamiento, desde la ciencia misma, por tanto) una postura que estuvo liderada por el Círculo de Viena¹⁰⁸. Es lo que se llamó el neopositivismo. Dejó esta postura neopositivista infinitas secuelas en el lugar filosófico que ocupó; todavía hoy se ven no pocas huellas suyas. La década de los sesenta fue el momento de la gran crisis. Se introdujo la duda, mejor, la certeza, de que aquella filosofía de la ciencia no tenía correspondencia con la ciencia real de ayer ni de hoy. Peor, aunque aquellas posturas heredadas establecían —en la pizarra en la que se escriben las proposiciones que dicen contener todo lo real— una demarcación entre aquellas con sentido y las que no tienen sentido, es decir, entre proposiciones científicas a tener en cuenta como aproximación real

¹⁰⁷ *Reexamen del Neopositivismo*, presentación de Mariano Álvarez Gómez, Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía, Salamanca, 1992, 147 p. Que es la publicación de las Actas del VI Encuentro de la Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía, celebrado en Salamanca del 8 a 10 de noviembre de 1990.

¹⁰⁸ Léase el capítulo primero de este libro.

El despertar de un sueño dulce: ¿«realismo científico» o «imagen de la ciencia»?

a lo real y proposiciones no científicas de las que lo más que se puede decir —y sólo Karl Popper se atrevió a decirlo más tarde, pasado el tiempo, pues para los otros las proposiciones de esta clase son, sin necesidad de mayores averiguaciones ulteriores, proposiciones sin sentido—, lo más que se puede decir es que en los comienzos de la investigación científica todo puede servir, pero que, en cuanto tales, esas proposiciones no científicas no son aproximaciones de conocimiento a lo real. La convicción que irrumpió y se tornó poderosa y destructora al final de los sesenta fue que cualquier demarcación —incluida la demarcación popperiana que no establece tajante división entre proposiciones con sentido y proposiciones sin sentido separadas mediante el criterio de la verificabilidad, sino que lo deja todo a la separación entre proposiciones científicas y proposiciones no científicas deslindadas mediante el criterio de la falsabilidad— dejaba también a la ciencia de ayer y de hoy en el lado menos bueno; en una palabra, establecía ante el mundo entero la paradoja chocante de que tampoco la ciencia real es “científica”. Rota la demarcación entre proposiciones científicas y no científicas, evaporado el afán metodológico que esta «posición heredada» había suscitado, durante un tiempo apareció como obvio ante la comunidad de los filósofos de la ciencia que el «todo vale» de Paul K. Feyerabend es el único eslogan que han utilizado y deben utilizar los científicos¹⁰⁹.

Con esta manera de pensar que habían recibido en herencia, los filósofos de la ciencia de entonces¹¹⁰ se encontraron de pronto con que estaban prescribiendo a todo científico hijo de vecino lo que tenía que

¹⁰⁹ Un libro modélico por muchos aspectos como el de Javier Echeverría, *Introducción a la metodología de la ciencia. La filosofía de la ciencia en el siglo XX*, Barcanova, Barcelona, 1989, 322 p., parece querer dejarnos el mensaje final de que la filosofía de la ciencia más novedosa y más viva en 1989 va por ahí; de que ese es el talante de hoy. Esto no es así. Por supuesto que Javier Echeverría puede defender la postura que crea conveniente; lo que me limito a decir es la obviedad de que esa postura no es la postura emergente en 1989, e incluso me aventuro a suponer que la filosofía de la ciencia de los años noventa se está ya moviendo por otros derroteros muy distintos. Este escrito mío quiere hacerlo ver.

¹¹⁰ Las posturas más clásicas cristalizaron sobre todo en dos libros excelentes: Ernest Nagel, *La estructura de la ciencia. Problemas de la lógica de la explicación científica*, Paidós, Barcelona, 1981, 556 p. (original inglés de 1961), y Carl G. Hempel, *La explicación científica. Estudios sobre la filosofía de la ciencia*, Paidós, Barcelona, 1988, 485 p. (original inglés de 1965).

hacer para hacer lo que decía hacer, es decir, ciencia, con lo que cualquier hijo de vecino que hacía ciencia o quería reflexionar sobre la ciencia real de la historia y del momento presente comenzó a sentirse incómodo en esa camisa de fuerza que se le quería imponer. Sólo Popper tuvo los arrestos y la vida suficientemente larga para salir de aquella época y entrar en la década de los ochenta del siglo XX.

La crisis de los años sesenta y setenta se debió, como todos sabemos, a la rebelión de algunos popperianos como Feyerabend y Lakatos, quienes comprendieron que la antigua imagen había saltado por los aires desde que Thomas S. Kuhn en 1962¹¹¹ entrara en consideraciones de historia y de sociología de la ciencia. La ciencia en su comportamiento real en nada se parecía —al parecer— a lo que andaban diciendo por ahí los filósofos de la ciencia. ¿De qué ciencia se estaba hablando cuando se hablaba de ella en la filosofía de la ciencia? La perplejidad ante las vagas respuestas con las que se respondía a esta sencilla pregunta hizo que la antigua filosofía de la ciencia —que entonces se denominó «posición heredada»— se desmoronara. El conjunto de edificios era demasiado sólido para caer de un golpe, pero cedieron los cimientos por doquier. Por eso, durante tiempo bastante —entre nosotros quizá hasta hoy mismo, 1990— la imagen fue sorprendente: emergían restos, torres, almenas, pisos altos; todavía en ellos se podía uno guarecer, quedaban también piedras sueltas, balaustradas, líneas que indicaban, miradas por los ojos del arqueólogo desde lo alto, que allí había habido un conjunto imponente de construcciones.

«Hace tiempo que los filósofos hicieron de la ciencia una momia. Cuando, finalmente, desarrollaron el cadáver, vieron los restos de un proceso histórico del hacerse y del descubrir; entonces crearon ellos mismos una crisis de racionalidad. Esto aconteció hacia 1960» (Hacking 1983, 6).

¹¹¹ Kuhn, 1962. Kuhn ha recogido algunos de sus artículos de filosofía de la ciencia en *La tensión esencial. Estudios selectos sobre la tradición y el cambio en el ámbito de la ciencia*, FCE, México, 1982, 380 p. (el original inglés es de 1977). Hace poco se han publicado en traducción tres de sus artículos recientes con una introducción de Antonio Beltrán: *¿Qué son las revoluciones científicas? y otros ensayos*, Paidós-ICE de la UAB, Barcelona, 1989, 151 p. En sus comienzos Kuhn es deudor de la historiografía de la ciencia francesa sobre todo, especialmente de Alexandre Koyré.

El despertar de un sueño dulce: ¿«realismo científico» o «imagen de la ciencia»?

Las frases anteriores son de una ironía punzante con respecto a la situación de los sesenta y setenta. Porque los filósofos (de la ciencia) habían embalsamado una momia, luego se vieron compelidos a gritar a grandes gritos: «contra el método» y «muerte a la racionalidad». Pero hay que darse cuenta, como hoy lo vemos con nitidez, que ese método era hijo de los filósofos (de la ciencia) cercanos al Círculo de Viena y esa racionalidad era una cierta “racionalidad científica tal como nosotros —es decir, ellos— la predicamos”. Esa momia era una mera imposición a la ciencia y a la racionalidad, por mucho que se hubiera extendido por doquier esa predicación. Desde los años sesenta se esfumaba de la mano de los pensadores esa “realidad filosófica” tan laboriosamente construida por no corresponderse con ninguna realidad.

En un entretanto que venía de lejos, ganó el proscenio una actitud que plantaba ahí como evidentes muchas desevidencias: la momia. Acaba de ser descrita esta actitud con palabras llenas de fuerza. Se fue haciendo así, como si fuera la evidencia misma, un punto de vista materialista sobre la realidad que reduce a “realidad científica” toda realidad que quiera ser tenida por tal. Ese punto de vista perdió durante años, durante décadas, su buena cualidad, precisamente la de ser un punto de vista, para pasar por *la* expresión auténtica de la realidad, sin más:

«Durante trescientos años, cada vez más procesos naturales han rendido sus secretos al entendimiento humano, y algunos de entre ellos han rendido su trabajo a nuestro control, aparentemente al ser conquistados a través de la hipótesis de trabajo de que son ingenios conducidos por las fuerzas naturales de la vida. Que la hipótesis haya trabajado con tal frecuencia y de manera tan espectacular es una razón para creer en su verdad. Por ello, es natural generalizarla, esto es, suponer que todos los fenómenos humanos, incluyéndonos a nosotros mismos, no son al final más que ingenios físicos conducidos por fuerzas electroquímicas. Negar la aplicación del materialismo a nosotros mismos parece como aliarse con los hombres de iglesia que rehusaban mirar por el telescopio de Galileo, estar con el obispo de Oxford cuando T. H. Huxley le puso en ridículo, con Joseph Breuer cuando su ofendida dignidad le previno para seguir con Freud los misterios psicosexuales en el

inconsciente o con los funcionarios nazis que prohibieron la física “judía” de Einstein. Tener tales compañías de buen grado es echarse uno mismo a la papelera de la historia»¹¹².

II. Popper, ¡cómo no!

Voy a adentrarme ligeramente en algunos meandros de la filosofía de la ciencia de los últimos años comenzando con el prólogo que Karl Popper —¡cómo no!¹¹³— escribiera en 1959 para la edición inglesa de *La lógica de la investigación científica*, con largos apéndices, cuyo original alemán es de 1934. En contra de los partidarios de la filosofía analítica —los analistas del lenguaje, como les llama—, para quienes, aburridamente, todos los problemas son sobre los usos lingüísticos o el sentido de las palabras. Sin embargo, entender el mundo es para él el problema filosófico por antonomasia; por tanto, también lo es entendernos a nosotros y entender nuestro propio conocimiento. Digan aquellos lo que quieran, no hay método propio de la filosofía —se diría que ya ha leído a Feyerabend—, esta es su primera tesis en aquellos años. La segunda, nos sigue diciendo Popper en su prólogo de 1959, es que para estudiar el aumento del conocimiento, su preocupación, lo mejor es estudiar el aumento del conocimiento científico. El Popper de los años treinta, emparentado como estaba con el problema clave de los del Círculo de Viena, consideraba la demarcación entre el conocimiento científico y el que no lo es como presupuesto fundante, aunque divergiera de su criterio verificacionista de demarcación, substituyéndolo por un criterio de falsación. Su segunda tesis parece apuntar aún por ahí, es decir, por la demarcación. Sin embargo,

¹¹² Wilburg D. Hart, *The Engines of The Soul*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988, pp. 6-7.

¹¹³ Karl Popper, desde su primer libro publicado en 1934 hasta el que por ahora es último, publicado en 1990, *A World of Propensities*, Thoemmes, Bristol, 51 p., está, si no ya en el centro de todas las discusiones, sí en el centro de todos los problemas. Con ojos de historiador, se puede aventurar lo siguiente: su importancia es mucho mayor de lo que las veces que aparece hoy citado permiten suponer. El paso del tiempo suele redimensionar la historia del pensamiento. Corrigiendo pruebas me entero de que termina de publicar otro: *In Search of a Better World*, Blackwell, Oxford, 1991, 256 p. ¡Es admirable!

El despertar de un sueño dulce: ¿«realismo científico» o «imagen de la ciencia»?

pronto se aleja Popper de su discípulo díscolo Feyerabend al afirmar que, al fin y al cabo, sí que hay un método en filosofía, el único que es tal: la discusión racional aplicada a enunciar claramente los problemas y a examinar críticamente las soluciones. La actitud racional es sinónima para Popper de actitud crítica, de ahí su «racionalismo crítico».

Pues bien, Giere (Giere, 1988, 28) considera como legados por el empirismo lógico estas dos asunciones: la presuposición de que las teorías científicas son esencialmente entidades lingüísticas y la presuposición de que la tarea de la filosofía de la ciencia es en última instancia la de «explicar» las reglas de la creencia racional y de la acción que supuestamente «gobiernan» la actividad científica. Con Popper estamos, pues, lejos de la primera presuposición. No sé si también lo estamos de la segunda; me parece que no.

Nos cuenta Popper en su autobiografía intelectual (Popper, 1974, 23) que desde los quince años asumió el (sabio) principio de no argumentar jamás —¡como Platón!— acerca de palabras y de significados de palabras.

También nos señala que ha creído en la existencia de un «mundo externo», hasta el punto de que siempre ha pensado que el punto de vista opuesto no merece la pena tomarlo en consideración. Y desde los años veinte, dice, comprendió que cuando un realista cree en el «mundo externo», cree necesariamente en que este es un cosmos y no un caos, que en él hay regularidades (Popper, 1974, 28); tras el problema clásico de las palabras o de los «universales» y su significado, se esconde otro problema más profundo, el de las leyes universales y su verdad, el problema de las regularidades. Hay un mundo real y el problema del conocimiento es cómo descubrir ese mundo (Popper, 1974, 101). Es en el descubrimiento —ya lo sabemos—, en el aumento de conocimiento, en donde pone su interés (Popper, 1974, 121). El realismo popperiano tiene que ver con la discusión entre Bohr y Einstein a propósito de la comprensión de la mecánica cuántica, discusión que en algún aspecto se solapa con su propia obra. No podemos olvidar tampoco lo que él llama *conocimiento objetivo*, que le lleva a la consideración de un «mundo múltiple», el mundo 1, el mundo 2 y el mundo 3, y los tres «tienen realidad». Por fin, no olvidemos que se llamaban «realistas» los contrarios a los «nominalistas» (Popper, 1974, 27).

Para terminar con este deliberadamente leve paseo por la obra de Popper¹¹⁴, veremos ahora cómo, en un libro publicado al principio de los años ochenta, considera el «realismo científico». La verdad sea dicha, Popper no menciona al realismo científico, sino que —probablemente con un buen criterio de principio— al empirismo opone el «realismo metafísico». Es este «una especie de trasfondo que da sentido a nuestra búsqueda de la verdad». No tendría sentido la discusión racional, piensa Popper, sin «una realidad objetiva, un mundo de cuyo descubrimiento hacemos nuestra tarea: desconocido, o en gran medida desconocido; un desafío a nuestro ingenio, valentía e integridad intelectuales» (Popper, 1983, 120). En un texto suyo —escrito inequívocamente¹¹⁵ en 1982— dice así: «Realismo es el mensaje de este libro. Está vinculado con la objetividad, también en la teoría de la probabilidad. Este vínculo da lugar a la interpretación propensivista. El realismo está vinculado con el racionalismo, con la realidad de la mente humana, de la creatividad y del sufrimiento humanos» (Popper, 1982, 22); todos los problemas clave de la filosofía popperiana aparecen en esta lista. También —inequívocamente en 1982— nos dice que la cuestión central en su libro sobre la teoría cuántica y el cisma de la física es el *realismo*, es decir, la realidad del mundo físico; que este mundo existe con independencia de nosotros; que existió antes de que existiese la vida; y que continuará existiendo después de que hayamos desaparecido nosotros (Popper, 1982, 26).

Lo suyo, nótese bien, es más una convicción metafísica realista que un verdadero «realismo científico». Una convicción que viene ofrecida en una parte importante, ya lo he dicho, desde su preocupación muy temprana por el pensamiento tardío de Albert Einstein con su afirmación masiva del realismo en la ciencia tal como se expresa en sus épicas discusiones en contraposición frontal con Niels Bohr y, sobre todo, en el célebre artículo con Rosen y Podolski¹¹⁶. Todo un libro, el volumen III del

¹¹⁴ Cf. Pérez de Laborda, 1983, 228-231 y 315-339; igualmente, 1985, 37-49.

¹¹⁵ Los *copyrights* de los tres volúmenes del *Post Scriptum* son de 1956 y luego de 1982-1983, con lo que ello quiera significar.

¹¹⁶ Albert Einstein, Boris Podolski y Nathan Rosen, “Can Quantum-Mechanical Description of Physical Reality Be Considered Complete?”, *The Physical Review*, 47 (1935), 777-780. Para Einstein, el concepto de fenómeno no puede incluir de manera irrevocable las condiciones experimentales de la observación, sino que se debe buscar alguna teoría más profunda, que haga posible

El despertar de un sueño dulce: ¿«realismo científico» o «imagen de la ciencia»?

Post Scriptum (Popper, 1982 b), se dedica a este problema, uno de los más importantes de la filosofía de la ciencia de nuestro tiempo, como todos recordamos; un problema además que no termina de pasar¹¹⁷. La vuelta al «realismo científico» tiene no poco que ver con él. Y Popper está muy cerca.

Lo que se afirma es la existencia de la realidad, una «cantidad física» que se corresponde con una «realidad física». Esta afirmación está cargada de consecuencias graves. No es claro, sin embargo, que deba tratarse de un «realismo científico» —o al menos deberemos aclararnos aún sobre cómo debe comprenderse este— en cuanto que además se afirma también que el acceso —preferente o único, no lo sé— a la realidad sea la ciencia. En Popper se afirma, si no me confundo, que el acceso al «conocimiento» de la realidad se hace a través del «conocimiento científico». De ser así, personalmente considero que es decir demasiado, porque no se dice con claridad que se trate de un conocimiento, sino más bien se quiere decir exactamente lo que se dice, que el conocimiento científico es *el* conocimiento, el único conocimiento. Pero me parece que Popper no es «realista científico» porque no va hasta afirmar que el-acceso-a-la-realidad-se-hace-sólo-a-través-de-la-ciencia, que la realidad-es-como-dice-la-ciencia y que la-ciencia-es-la-única-que-expresa-lo-que-es-la-realidad. Popper podría ser más bien un «realista científico conjetural» montado en una tesis de «realismo metafísico», pero no más¹¹⁸.

la definición de fenómenos con independencia de esas condiciones de observación. Con sus colaboradores propone la siguiente definición que hará fortuna: «Si, sin perturbar de ningún modo un sistema, podemos predecir con seguridad (i.e., con probabilidad igual a la unidad) el valor de una cantidad física, existe entonces un elemento de realidad física que corresponde a esta cantidad física». Léanse las páginas al respecto del libro escrito en 1982 por Abraham Pais. «*El Señor es sutil...*». *La ciencia y la vida de Albert Einstein*, Barcelona, Ariel, 1984, 553 p.; sobre todo, quizá, pp. 442-469. También la inmensa bibliografía respecto a Einstein-Bohr. Cf. Pérez de Laborda, 1983, 421-434 y 1986, 50-66.

¹¹⁷ Bas C. van Fraassen, el inventor de la «imagen de la ciencia» —expresión que toma de Sellars, como nos dice—, ha anunciado el pasado año un libro sobre este problema desde su particular punto de vista: *Quantum Mechanics: An empiricist View*. Recuerdo toda la tinta que ha corrido y continúa corriendo sobre las «desigualdades de Bell» y los resultados experimentales de Alain Aspect y otros, que llevan a la «no-localidad», etc.

¹¹⁸ En todo caso, lo digo al pasar, su postura creo que nada tiene que ver con las cogitaciones variadas en el tiempo de Hilary Putnam en torno al «realismo científico», quien hacia finales de los setenta comenzó a distinguir

Creo que podría ser aceptable, en mi opinión, una postura en la que se dijera que la actuación racional que nos abre el camino de lo real cuenta con la ciencia entre sus instrumentos, incluso como el más importante de todos los que los humanos nos hemos construido en nuestra evolución; pero esto pone el centro de la cuestión no en algún «realismo científico», sino más bien en la «racionalidad». Quedémonos con esta preocupación para lo que sigue, sobre todo al final.

III. La incommensurabilidad, ¿pasada de moda?: un antirrealismo

A modo de mero esbozo me voy a referir con exquisita levedad a una postura bella por la que debo confesar una debilidad. La lectura del Kuhn filósofo de la ciencia nunca me fue cercana. Le tuve sorda inquina siempre, y se la tuve por una razón fuerte. Fue él la zorra que se comió todas las gallinas del corral de la filosofía de la ciencia heredera del neopositivismo, como ya he dicho más de una vez. Mi inquina sorda se debía a que nunca formé parte, ni de lejos, de aquella «tradición», y la sangrienta revolución que aconteció en dicho corral en nada me afectaba. Procedía yo más bien de una «tradición» primeramente muy pie a tierra, la de los ingenieros, entremezclada luego con otra en la que bebía a manos llenas el propio Kuhn, y que tomaba para revolverse contra sus amigos y/o enemigos. Llamémosla la 'tradición de Alexandre Koyré'. En ella, como amigos o como enemigos, cabían para mí desde Pierre Duhem y Henri Poincaré hasta Louis Althusser¹¹⁹. ¡Venía de una 'tradición' tan distinta que el desastre del gallinero neopositivista-analítico no me conmovió en lo más mínimo! Para colmo, mis lecturas

«realismo metafísico» y «realismo interno», negando este e identificando aquel con el «realismo científico», y al final... Pero algún día debería, quizá, enfrentarme con el pensamiento de Putnam.

¹¹⁹ De tan íntima cercanía para muchos como yo. Ahora que acaba de morir en la indigencia teórica, moral y psicológica, hay que decirlo con agradecimiento y emoción. Me recogía de las cercanías desoladas de Albert Camus y me llevó de su mano a la filosofía, y tuve la suerte de que las circunstancias hicieran que fuera la filosofía de Leibniz. Convirtió la filosofía en una Teoría, y esta era ya una mística. Son sorprendentes —¡quizás no!— las páginas sobre su amistad con Guittou: Jean Guittou, *Un siècle, une vie*, Laffont, París, 1988, 361 p.; en pp. 150-160.

El despertar de un sueño dulce: ¿«realismo científico» o «imagen de la ciencia»?

doctorales habían sido en torno a Newton y Leibniz, decantándome al punto por este filósofo. Mi práctica un tiempo fueron los problemas de Popper; ¿mi pertenencia a estas tradiciones, quizá, ha hecho que nunca tomara un interés vivo e intenso por Hilary Putnam y su tradición habladora, tan interesante, sin duda alguna? Nunca entendí cómo se veía tan seriamente, con una seriedad tan lógica —por cierto, me interesé vivamente en los aspectos menos técnicos del teorema de Gödel al poco tiempo de comenzar a hablar como profesor—, aquello de los «paradigmas» y sus significados múltiples, algo que, dicho sin más, era obvio hasta la saciedad en la historia de la ciencia, pero en cuanto se quería «logificar» se volvía ridículo, sin comprenderse que el mal, si lo había, no estaba tanto en la «intuición paradigmática» cuanto en el empeño firme en «axiomatizarlo» todo; más aún, cuando el propio Kuhn era autor de algunos libros sensacionales como los dedicados a Copérnico y al cuerpo negro¹²⁰. Mi interés y mayor simpatía por Thomas S. Kuhn han venido luego, mucho más tarde, de la mano de Laudan —cuyo libro sobre el progreso y sus problemas¹²¹ fue para mí liberador de una opresión engañadora que me constreñía el habla— y, luego, de Ronald N. Giere. Pero vamos a las cosas.

Entre las cosas que puso Kuhn —en este caso junto a Feyerabend— en la filosofía de la ciencia está la «inconmensurabilidad»: en el proceso de la ciencia encontramos que las distintas tradiciones de investigación son inconmensurables por necesidad, no tienen unidad común, no tienen medida común. Hay inconmensurabilidad en el significado de los términos que utilizan los científicos. Durante un tiempo es esta inconmensurabilidad la que se toma en consideración, pero hay otra que luego se hace más importante, la que se refiere a las normas, reglas y estándares que desarrolla la comunidad científica. Desde ella se determina lo que se han de considerar como problemas significantes y lo que es tomado como solución. Por eso, «las cuentas de la ciencia rendidas por Kuhn son fatalmente relativistas» (Giere, 1988, 37). Desde ahí, para escapar del relativismo, se recurre a suponer estándares científicos que se

¹²⁰ Thomas S. Kuhn, *The Copernican Revolution. Planetary Astronomy in the Development of Western Thought*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1957, 297 p., y *La teoría del cuerpo negro y la discontinuidad cuántica*, 1894-1912, Alianza, Madrid, 1980, 403 p. (original inglés de 1978).

¹²¹ Laudan, 1977.

dicen neutrales, los cuales deben aplicarse a toda tradición de ciencia normal. Por eso, lo vamos a ver mucho más adelante en estas páginas, para no caer en el relativismo, pero retomando algo que el mismo Kuhn reconoce también, Giere preferirá no recurrir a esos estándares, sino a *procesos cognitivos*, reconocidos por todos los científicos, que no piden una adhesión previa a ninguna tradición de ciencia normal, sino que es parte de la dotación cognitiva de todo científico; veremos más tarde cómo es esto.

El camino abierto por Kuhn introdujo una novedad en la filosofía de la ciencia, es decir, en la consideración de lo que hacen la ciencia y los científicos; por supuesto que se trataba de una muy vieja novedad en otros campos del pensamiento. Esta novedad es la de que en la ciencia también hay «tradiciones»; las teorías se leen e incluso generan desde sí mismas tradiciones en las que los científicos están encerrados y de las que salen mediante convulsiones revolucionarias. Que en el desarrollo de la ciencia no hay la continuidad en la que se había pensado hasta entonces por los neopositivistas y analíticos, sino que, al contrario, las rupturas son tan graves que incluso de una teoría como la newtoniana no se pasa en mera continuidad a una teoría como la de la relatividad. Al contrario, desde una la otra no puede ser considerada sino como falsa.

En una palabra, lo que ya de antiguo se sabe que acontecía en la teología y en la filosofía, comienza ahora a afirmarse que sucede de igual manera en la ciencia. Se inicia así un violento relativismo en la filosofía de la ciencia. Ninguna consideración de «verdad», ni siquiera de «aproximación a la verdad», cabe al hablar de las teorías científicas. Las teorías científicas ni han sido ni van a ser «verdaderas». ¿Tendría a la postre razón Feyerabend cuando nos decía que, si queremos saber «qué es (con perdón) la ciencia» no queda otro procedimiento que acercarnos por las Facultades de ciencias y por los Laboratorios para ver lo que allí se hace y se enseña, y poder así decir señalando con el dedo: «eso es la ciencia»? Sí, reconozco ahora que en el aliento kuhniano hay algo que va mucho más allá de la zorra en el corral.

La «tradición histórica» de Kuhn, Lakatos y Laudan rechaza, como antes lo hicieran ya los empiristas lógicos, aunque por circunstancias bien distintas, el realismo científico. Es verdad que esta tradición fue muy influyente por los años sesenta y setenta, pero la verdad es que la «tradición realista» se llevó la palma al final durante los setenta y, sobre

El despertar de un sueño dulce: ¿«realismo científico» o «imagen de la ciencia»?

todo, en los ochenta. Seguramente, el viejo Popper y su interés por el viejo Einstein no están demasiado lejos. Como afirma Laudan, una amplia tradición de científicos y filósofos sostiene que los científicos, al construir teorías, tienen en el punto de mira dar cuenta verdadera, o aproximadamente verdadera, de la estructura profunda del mundo físico. En particular, los realistas arguyen que los científicos deben buscar y buscan teorías verdaderas y que, de hecho, con frecuencia las encuentran, o se aproximan mucho a ellas. Así, dice Laudan, piensan Putnam, Popper, Sellars y Boyd, para quienes una visión realista de los fines y valores de la ciencia es la única válida¹²².

Giere ve bien que Laudan no haya rechazado que las hipótesis teóricas se refieran a procesos y entidades reales que las hagan verdaderas o falsas. Esto es lo que Laudan llama el «realismo semántico». Lo que Laudan rechaza es el «realismo epistemológico», es decir, que el fin de nuestras teorías científicas corrientes sea de hecho aproximadamente verdad. Esta aproximación hace que llame a esta tesis «realismo convergente». Pero para Laudan, como las caracteriza Giere con frase feliz, «esas aproximaciones son meros silbidos en la obscuridad». Estas gentes, Lakatos y Laudan —seguidores del «paradigma de la ciencia normal» de Kuhn—, hablarán de «programas de investigación» o de «tradiciones», pero, en opinión de Giere, las categorías en las que formularon sus teorías eran de tipo abstracto —leyes empíricas, reglas metodológicas, etc.—, por lo que «los científicos individuales como gentes reales están ausentes de sus teorías como antes lo estuvieron de los análisis del empirismo lógico» (Giere, 1988, 46). Y Giere ve una diferencia importante entre el propio Kuhn y los filósofos postkuhonianos, pues este comprende que en el paradigma lo primario es que sea «ejemplar». Lo que para Kuhn cuenta son los juicios individuales de los científicos, las soluciones particulares que buscan modelos para ulteriores investigaciones; por el contrario, los aspectos de la formulación abstracta de leyes y de reglas metodológicas le interesan menos. Este aspecto hace que Kuhn siga siendo muy sugestivo para el trabajo del Giere al que me voy a referir por extenso en el parágrafo VII de este mismo capítulo.

¹²² Laudan, 1984, 104. Todo el capítulo quinto de ese libro, pp. 103-137, es una crítica al «realismo axiológico y metodológico», pero el interlocutor principal es Hilary Putnam.

IV. ¿Qué es (con perdón) el «realismo científico»?

Una primera aproximación a lo que sea el «realismo científico» nos va a venir de la mano experta y cáustica de Ian Hacking, aunque el libro al que voy a hacer referencia es cuatro años posterior al de Paul M. Churchland del que hablaré en el parágrafo V. Según este fino filósofo de la ciencia¹²³, el «realismo científico dice que las entidades, estados y procesos descritos por teorías correctas existen realmente» (Hacking, 1983, 21). Por el contrario, el «antirrealismo» dice que «no hay cosas tales como electrones»¹²⁴; para sus defensores hay fenómenos, esto es evidente, «pero nosotros construimos teorías acerca de flacos estados, procesos y entidades sólo en orden a predecir y producir eventos que nos interesen». Desde ahí, las teorías son herramientas para pensar, adecuadas, útiles, garantizadas o aplicables. Pero nada más. De ahí que los antirrealistas, según Hacking, «no incluyan las entidades teóricas entre el género de cosas que realmente existen en el mundo: las turbinas sí, pero los fotones no» (Hacking, 1983, 21). Las teorías científicas, para estos, serían modelos que ayudan a que organicemos los fenómenos en nuestras mentes, pero no «una descripción literal de cómo son las cosas realmente» (Hacking, 1983, 22). Sin embargo, con mucho gracejo nos cuenta Hacking a lo largo de su libro que los electrones —¡no los *quarks!*, dice él, aunque acaben de dar el premio Nobel de Física de 1990 a quienes los «pusieron en evidencia» al final de los sesenta, Jerome I. Friedman, Henry W. Kendall del MIT y Richard E. Taylor, de la Universidad de Stanford, digo yo¹²⁵— le han hecho a él realista.

El realismo, lo sabemos todos y Ian Hacking nos lo recuerda, ha estado históricamente hibridado con el materialismo. En todo caso, «se

¹²³ ¿Cómo no iba a ser fino cuando dedicó uno de sus primeros libros a la historia y filosofía de la probabilidad y todavía en el último vuelve a sus antiguas querencias? *The Emergence of Probability. A Philosophical Study of Early Ideas about Probability, Induction and Statistical Inference*, Cambridge University Press, Cambridge, 1975, 209 p.; *The Taming of Chance*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990, 300 p. (que no he podido ver aún).

¹²⁴ La crítica a esta afirmación vendrá una y otra vez en la melodía de su libro, como un *leitmotiv*.

¹²⁵ Por cierto, ahí está vivamente aconsejado: Andrew Pickering, *Constructing Quarks. A Sociological History of Particle Physics*, Edinburgh University Press, Edimburgo, 1984, 468 p.

El despertar de un sueño dulce: ¿«realismo científico» o «imagen de la ciencia»?

trata más de una actitud que de una doctrina claramente establecida. Es un camino para pensar acerca del contenido de la ciencia natural» (Hacking, 1983). De esta manera, tanto el «realismo científico» como el «antirrealismo científico» son dos movimientos, dos lugares en donde se está para pensar, digo yo, son presupuestos que se dan por supuesto en lo que se piensa de lo real.

Pero, continúa Hacking, hay dos géneros de realismo científico: uno para las teorías y otro para las entidades. «La cuestión acerca de las teorías es si son verdaderas, o son verdaderas-o-falsas, o son candidatas a la verdad, o apuntan a la verdad. La cuestión acerca de las entidades es si existen» (Hacking, 1983, 27). El realismo acerca de las entidades dice que realmente existe una buena parte de las entidades teóricas; el antirrealismo lo niega. El realismo acerca de las teorías dice que las teorías científicas son verdaderas o falsas independientemente de nosotros; el antirrealismo, que están más garantizadas, que son más adecuadas, que valen más para trabajar.

Hacking defiende un realismo acerca de las entidades, lo cual implica que una satisfactoria entidad teórica existe y que conocemos actualmente, o tenemos buenas razones para pensarlo, que alguna de estas entidades existe actualmente en la ciencia presente. De Newton-Smith toma la consideración en el realismo científico de tres ingredientes: 1) *ontológico*, según el que las teorías científicas son verdaderas o falsas, y lo que es una teoría científica dada, lo es en virtud de cómo es el mundo; 2) *causal*, según el que se ve si una teoría es verdad, si los términos teóricos de la teoría denotan entidades teóricas que son causalmente responsables de los fenómenos observables; 3) *epistemológico*, por el que podemos tener una creencia garantizada, al menos en principio, en las teorías o en las entidades¹²⁶. El instrumentalismo niega el primer ingrediente; también puede negar el tercero, pero no es necesario que lo haga. Bas C. van Fraassen —al que nos vamos a referir largamente más tarde— cree que las teorías deben ser tomadas literalmente, son verdaderas o falsas, y por ello dependen del mundo, pero

¹²⁶ W. H. Newton-Smith, “The underdetermination of theory by data”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, volumen suplementario 52 (1978), 72; citado por Hacking, 1983, 28. Newton-Smith es el autor de un libro conocido, *La racionalidad de la ciencia*, Paidós, Barcelona, 1987, 309 p. (original inglés de 1981).

que no tenemos garantía o necesidad de creer ninguna teoría acerca de inobservables en orden a dar sentido a la ciencia; niega, pues, el ingrediente epistemológico. El propio Ian Hacking sostiene un realismo acerca de las teorías que es aproximadamente 1) y 3), pero dice que su realismo acerca de las entidades no es exactamente 2) y 3), puesto que «se puede creer en alguna suerte de entidades sin creer en ninguna teoría particular en la que estén embebidas» (Hacking, 1983, 29). Tal sería, según él, la postura de Nancy Cartwright (Cartwright, 1983). La del propio Hacking puede quedar resumida en estas palabras suyas:

«Se dice que la ciencia tiene dos finalidades: teoría y experimento. Las teorías intentan decir cómo es el mundo. El experimento y la subsiguiente tecnología cambian el mundo. Representamos e intervenimos. Representamos en orden a intervenir, e intervenimos a la luz de las representaciones. La mayor parte del debate de hoy acerca del realismo científico se expresa en términos de teoría, representación y verdad. Las discusiones son iluminadoras, pero no decisivas. Es así, en parte, porque están infectadas con la intratable metafísica¹²⁷. Sospecho que no hay argumento final contra el realismo en el nivel de la representación. Cuando nos volvemos de la representación a la intervención, regando bolas de niobio con positrones, el antirrealismo tiene menos asideros. (...) El árbitro final en filosofía no es cómo pensamos, sino lo que hacemos (Hacking, 1983, 31).

Pero, como ha sido mencionada, no tengo más remedio que decir algo levísimo y principal también de la posición de Nancy Cartwright, pues Hacking, diciéndose defensor del realismo científico, dice igualmente estar cerca de su postura, quien a su vez se considera antirrealista a su manera.

Los filósofos hacen, según ella, una distinción neta entre leyes «teóricas» y «fenomenológicas»; estas serían leyes acerca de las apariencias, aquellas acerca de la realidad que está más allá de las apariencias. Sin embargo, nos hace notar esta autora que los físicos utilizan la distinción de otra manera: contrastan leyes «fenomenológicas» con «fundamentales». En el uso corriente de la física de hoy, las «teorías fenomenológicas»

¹²⁷ No dejen de leerse detenidamente estas palabras.

El despertar de un sueño dulce: ¿«realismo científico» o «imagen de la ciencia»?

relacionan los fenómenos postulando ciertas ecuaciones sin inquirir profundamente su significado fundamental, pero no olvidaremos que esas «ecuaciones fenomenológicas» no tratan directamente de observables. La división entre teórico y fenomenológico separa comúnmente realistas de antirrealistas, de aquí que «arguya en favor de una suerte de antirrealismo», un típico antirrealismo que acepta lo fenomenológico y rechaza lo teórico. Pero no rechaza una teoría a favor de una observación con la que ella no está de acuerdo, sino lo teórico como opuesto a lo fenomenológico. En la física moderna y en otras ciencias exactas, «las leyes fenomenológicas son intentos de descripción que tienen con frecuencia un razonable éxito. En cambio, las ecuaciones fundamentales son intentos de explicación, y de forma bastante paradójica el costo del poder explicativo es la adecuación descriptiva. En realidad, las poderosas leyes explicativas de esa suerte que se encuentran en la física teórica no tienen rango de verdad». Hay muchas leyes fenomenológicas que están altamente confirmadas. Los realistas se inclinan a creer que, si las leyes teóricas son falsas e inadecuadas, más aún lo serán las leyes fenomenológicas. «Arguyo exactamente lo contrario»: las leyes fundamentales se comportan peor en los exámenes que las leyes fenomenológicas que se supone que explican. Los ensayos que se reúnen en el libro muestran, según su autora, tres conclusiones paradójicas: 1) el manifiesto poder explicativo de las leyes fundamentales no arguye sobre su verdad; 2) más bien arguye sobre su falsedad; 3) la apariencia de verdad procede de un mal modelo de explicación que vincula directamente las leyes con la realidad. Como alternativa, propone una explicación como la que sigue: «La ruta de la teoría a la realidad es la de la teoría al modelo, y luego del modelo a la ley fenomenológica. Las leyes fenomenológicas son así verdad de los objetos de la realidad, o pueden serlo; pero las leyes fundamentales son verdad sólo de los objetos del modelo» (Cartwright, 1983, 2-4).

La explicación ha sido considerada como guía hacia la verdad; de ahí el empeño por encontrar la «mejor explicación». Pierre Duhem¹²⁸ y

¹²⁸ En Duhem, 1914. Este es —para mí— el más bonito de todos los libros escritos sobre la filosofía de la ciencia, y no entiendo por qué nunca ha sido traducido al castellano [ahora sí está ya traducido]. Me consta que una editorial española lo quiso traducir, pero jamás recibió respuesta de la editorial francesa. ¡Cosas que pasan! Cada vez que me refiero a este bellissimo libro se me remueven mis vacilantes basamentos realistas.

Bas C. van Fraassen (van Fraassen, 1980) le han enseñado que las cosas no son así. «Se pueden rechazar las leyes teoréticas sin rechazar las entidades teoréticas». Y en estas el razonamiento causal viene muy bien: nada de inferencias para encontrar la mejor explicación, sino inferencias para acercarnos a algo así como a causas, hasta que tengamos razones para pensar que esta causa y no la otra es la única prácticamente posible, incluidas las razones experimentales (Cartwright, 1983, 6).

Pero ni puedo ni quiero adentrarme más en el complejo libro de esta autora, y quizá con esto nos vale por ahora. ¿Vuelve la causalidad?¹²⁹.

V. Se comienza en el «realismo científico» para terminar con el «materialismo eliminativo»

Vamos a detenernos ahora en el realismo científico tal como nos lo presenta Paul M. Churchland, junto con algunas de las consecuencias más importantes que de ahí se derivan.

El conocimiento científico y la comprensión teórica nada tienen que ver con el conocimiento común: es artificial, no natural; especulativo, no manifiesto; fluido, no estable; parasitario, no autónomo. El conocimiento teórico «es esencialmente una superestructura periférica erigida sobre el cuerpo del propio conocimiento humano» (Churchland, 1979, 1). Se apunta ya desde ahora que ese conocimiento teórico va a terminar por llevarse junto a sí todo lo que sea conocimiento, y ahí será esencial el materialismo eliminativo que enseguida se va a defender con empeño

¹²⁹ «La ciencia es medida; las capacidades pueden ser medidas y la ciencia no puede entenderse sin ellas. Esas son las tres tesis mayores de este libro. La tercera tesis puede decirse de manera más simple: las capacidades son reales. Pero no quiero quedar envuelta en las cuestiones generales del realismo, del instrumentalismo o del idealismo. Más bien deseo fijarme en el caso especial de las causas y capacidades, y en por qué las necesitamos. Defiendo que son parte de nuestra imagen científica del mundo y que no pueden ser eliminadas. Utilizo el término 'imagen científica', pero no la utilizo en el estrecho sentido en el que esta imagen es proyectada desde alguna teoría». Las leyes de la física «son leyes acerca de tendencias y capacidades permanentes». Su posición, dice esta autora, es la opuesta a la tradición de Hume: comienza con la asunción del lenguaje causal de la ciencia y de que «la causalidad es un rasgo característico de nuestra imagen de la naturaleza» (Cartwright, 1989, 1-2). Pero ¡vale ya!

El despertar de un sueño dulce: ¿«realismo científico» o «imagen de la ciencia»?

decidido. Hay una aproximación anticuada al conocimiento, dice este autor, la que supone una distinción genuina entre lo teórico y lo no-teórico: «Mirando las cosas con cuidado, la red de principios y asunciones constitutiva de nuestra armazón conceptual de sentido común puede considerarse tan especulativa y artificial como cualquier otro sistema abiertamente teórico» (Churchland, 1979, 1-2). Todo conocimiento, por tanto, incluso perceptual, es teórico, no existiendo así nada que sea una comprensión no teórica. De aquí que no adopte Churchland ningún punto de vista instrumentalista o no realista; al contrario, él, nos dice, va a hablar de verdad, de falsedad y de existencia real. La enseñanza al respecto de los años sesenta de que no hay «hechos» sin «teoría» la ha asimilado este autor por entero.

Si las cosas son así, no cabe la distinción familiar entre creencia teórica y creencia perceptual; esta es una subclase de aquella, nos hace ver Churchland. Percibir, por tanto, digo yo, no está en la base incontaminada desde la que se construye el conocimiento, como habían sugerido los empirismos. Los Churchland estudiaron, sin duda, con cuidado a Sellars¹³⁰ y a Feyerabend¹³¹ por los años sesenta. «No se puede asignar ya a nuestros juicios perceptuales un *status* privilegiado como de algo independiente y árbitro neutral en teoría de lo que hay en el mundo. La excelencia de la teoría emerge como la medida fundamental de toda ontología. La función de la ciencia, por ello, es la de proveernos de una concepción del mundo superior y, al final, quizás profundamente diferente, *incluso en el nivel perceptual*» (Churchland 1979, 2). Réparese, insisto, en que pronto esa teoría que emerge como medida de toda ontología va a devenir ciencia. Adviértase, pues, que claramente hemos dado de hoz y coza con un «programa (metafísico) de investigación», según la denominación de Imre Lakatos.

Ya no queda en la postura que toma, nos advierte Churchland, rastro alguno de empirismo. Sin embargo, sí queda aún abierto con amplitud el problema metodológico, es decir, «el problema de reconocer en

¹³⁰ Wilfrid Sellars, *Ciencia, percepción y realidad*, Tecnos, Madrid, 1971, 383 p. (Original inglés de 1962). No es un escritor muy prolífico, pero desde su enseñanza en la Universidad de Pittsburgh ha tenido una muy notable influencia.

¹³¹ No tanto el filósofo dadaísta del «contra el método» de los setenta y ochenta, cuanto el de los sesenta, recogido en Paul K. Feyerabend, *Philosophical Papers*, Cambridge University Press, Cambridge, 2 vols., 1981.

qué consiste en sus justos términos la objetividad/integridad/racionalidad del proceso intelectual» (Churchland, 1979, 3). No está dispuesto a conceder nuestro autor que la «epistemología normativa» sea imposible y demuestra, según él mismo nos dice, una «irresistible simpatía» hacia los que recomiendan que la epistemología sea naturalizada. Sugiere además que el problema metodológico no se resolverá mientras no se dé una revolución intelectual en la concepción que nos hacemos de nosotros mismos como seres intelectuales (Churchland, 1979, 4). Se da en nosotros una compleja evolución desde niños hasta adultos, pero ¿cuáles son los factores y principios que nos hacen racionales? Hay aquí algo que es abiertamente normativo para Churchland, pero que no parece ir por la construcción de un llamémosle ‘ideal tipo racional’, algo más ideal que real, ni por las irrelevancias del psicologismo tal como lo propone Popper, sino que, afirma Churchland, enseñados por Kuhn, Piaget y Quine¹³², «el impulso común es la idea de que la epistemología debe ser naturalizada: la idea de que la epistemología considerada con propiedad es una parte de la *psicología desarrollada*, individual y social» (Churchland, 1979, 123-124). Sin que esto quiera decir, sin más, que la epistemología normativa vaya a convertirse en una ciencia empírica, pues lo importante es la manera de ver la actividad intelectual racional, que consiste esencialmente en «una danza de estados proposicionales, una danza cuya forma preserva ciertas relaciones propositivas», pues nuestros conceptos maduros no se descomponen, afirma Churchland, en «elementos simples», la articulación compleja no se obtiene de la combinación de los simples y además la idea clásica de cómo se adquieren esos elementos simples es estéril (Churchland, 1979, 130). No quiero adentrarme con detalle en cómo ve las cosas Paul Churchland, baste con decir que para él el cerebro es «un procesador automodificador de la información» desde su comienzo hasta su muerte, y una parte de esa capacidad de procesamiento de información se ocupa en la ejecución de las rutinas lingüísticas que llenan una parte substancial de su existencia (Churchland, 1979, 137). El lenguaje desempeña en los procesos

¹³² Cita el clásico libro de Kuhn sobre las revoluciones científicas; J. Piaget, *La construction du réel chez l'enfant*, Delachaux et Niestlé, París-Neuchatel, 1937, 398 p.; W. v. O. Quine, “Naturalización de la ontología”, *La relatividad ontológica y otros ensayos*, Tecnos, Madrid, 1974, pp. 93-119.

El despertar de un sueño dulce: ¿«realismo científico» o «imagen de la ciencia»?

epistémicos un papel primordial, por tanto. Personalmente he de decir aquí, como buen leibniciano, que Churchland no parece dar ninguna importancia a algo que podríamos llamar la ‘integración de todos los datos infinitesimales’ que se reciben en el proceso del conocer. Pero quizá esto no sea nada importante.

En Churchland, por tanto, el «realismo científico» no va por suelto, sino que se acompaña de pensamientos muy claros sobre lo que sea la racionalidad y cómo se alcanza. Hemos de ver que la racionalidad es así función de la compleja actividad cerebral. Por decirlo con demasiada brevedad y a mi manera: la racionalidad ha de ser estudiada en última instancia por la neurociencia.

Pero no hemos terminado de enunciar las intenciones de Churchland; hay más aún, pues la postura que defiende en este librito como programa de actuación para el futuro¹³³ lleva derechamente a lo que denomina «materialismo eliminativo». Este materialismo se presenta como adversario descarado del «materialismo reductivo» o «teoría de la identidad de la mente». Se oponen ambos materialismos de manera frontal, nos enseña este autor, al considerar la teoría del sentido común acerca de las personas; para el materialismo reductivo esta teoría se probará reductible a una consideración neurofisiológica del comportamiento humano. Al contrario, el materialismo eliminativo arguye con respecto a la reducción estas dos cosas: 1) no hay razón que pruebe esa reductibilidad; 2) hay razones para dudar de que una teoría materialista general del hombre sea capaz de reducir nuestra teoría del sentido común de las personas. De acuerdo con Paul M. Churchland, «la perspectiva que hacemos es la de que una detallada concepción neurofisiológica de nosotros mismos puede desplazar simplemente nuestra concepción mentalística del sí mismo de idéntica manera que la teoría de la oxidación (y la moderna química en general) desplazó simplemente la vieja teoría que explicaba por el flogisto la transformación de la materia» (Churchland, 1979, 5). En ningún momento aparece explícito, pero un cierto sabor a la vieja «ruptura epistemológica» se insinúa acá.

¹³³ Ese futuro se ha ido haciendo presente en varios libros suyos y de su mujer, también filósofa: Churchland, 1984 y 1989; Patricia S. Churchland, 1986. Sobre este último se ha podido ver un comentario muy crítico de algunos de sus aspectos filosóficos en el capítulo tercero.

En Churchland —mejor, en los Churchland—, el realismo científico está, pues, íntimamente ligado al materialismo eliminativo, tanto en el librito programático, cuanto, sobre todo, en el desarrollo posterior de este punto de vista aquí expresado. Véase de nuevo lo que por él entiende en la primera página de un libro de 1989 —aunque sea en un artículo publicado en 1981 que en su nuevo libro retoma—; dice así:

«El materialismo eliminativo es la tesis de que nuestra concepción de los fenómenos psicológicos del sentido común constituye una teoría radicalmente falsa, una teoría tan fundamentalmente defectuosa que tanto sus principios como su ontología, más que suavemente reducidos, deben ser reemplazados eventualmente por una neurociencia completada. Nuestra comprensión mutua e incluso nuestra introspección pueden ser reconstituidas con la armazón de una neurociencia completada, una teoría que esperamos sea más poderosa en adelante que la psicología del sentido común que desplaza, y esté más substancialmente integrada con la ciencia física general. Mi propósito en este artículo es el de explorar estas proyecciones, especialmente en lo que toca a: 1) los principales elementos de la psicología del sentido común: las actitudes proposicionales (creencias, deseos, etc.), y 2) la concepción de racionalidad en la que figuran estos elementos» (Churchland, 1989, 1)¹³⁴.

El «realismo científico» de los Churchland muestra, por tanto, un perfil muy característico. El conocimiento es, cuando lo es en serio, conocimiento científico. Toda una serie de mal llamados conocimientos están todavía hoy a la espera de su Copérnico —no es invento mío (Churchland, 1984, 30 y 44)—, y cuando llegue ese momento —interpreto— dicho conocimiento meramente común se constituirá en conocimiento real de realidad, puesto que entonces será en verdad conocimiento científico. Este ha de ser un conocimiento teórico que no se construye sobre alguna —inexistente— percepción limpia de teoría

¹³⁴ Uno de los últimos textos de este libro, escrito en 1989 puesto que responde a otro de Daniel C. Dennett de ese año. Dice que sólo le separa de él la conclusión eliminativa que Dennett no quiere sacar: Churchland, 1989, 125-127; este texto insiste crudamente en lo mismo de la cita.

El despertar de un sueño dulce: ¿«realismo científico» o «imagen de la ciencia»?

como querrían los empiristas. Es, pues, la ciencia —y sólo ella— la que nos provee de una «concepción superior del mundo». Se comprende que esta concepción superior es ya, sin más preámbulos, materialismo eliminativo. Las cosas son así porque es este el único camino de «objetividad/integridad/racionalidad» del proceso intelectual.

El de Churchland es el reino definitivo del “principio de objetividad” que enunciara de manera tan radicalmente ascética Jacques Monod en 1970: cualquier ‘principio antrópico’ debe quedar rechazado de modo totalmente absoluto en la ascesis —ascesis castradora, digo— que hace al sujeto, al yo, dejar de lado con decidida voluntad todo lo subjetivo, más aún, todo yo.

Quiero hacer notar, y no creo hacer notar algo escondido, que hay en Churchland un ramalazo de predicador que parece ir mucho más allá de sus afirmaciones limpiamente técnicas. Predicador que oferta salvaciones de inminente necesidad. Y parece que nos quiere comunicar el siguiente mensaje: quien no esté de acuerdo con estas cosas, peor para él, pues ha perdido ya el carro de la historia —que viene conducido de la mano de los Churchland—.

Hay algo, pues —además de trabajo serio y honesto, mayor quizá si cabe por parte de Patricia que de Paul, a tenor de los resultados que nos ha ofrecido hasta ahora esta pareja—, de *déjà entendu et déjà vu*, que me trae al recuerdo inexorablemente el interés de tiempos pasados hace bien poco por hacer desafortunadas afirmaciones escatológicas que por necesidad alcanzan a la humanidad una salvación definitiva. Y ello aparece así por la fuerza de la misma racionalidad, claro que una “racionalidad-científica-que-es-la-única-racionalidad”. Y si alguien no lo quiere reconocer debe de ser por mor de una peligrosísima “irracionalidad” que puede llevar a quien se echa en sus brazos a no querer dejarse salvar por esas salvaciones —no por más razón seguramente, sino porque para salvadores prefiere los suyos—.

Las páginas últimas de sus tres libros¹³⁵ las dedica Paul M. Churchland a «otros horizontes», tal como titula el apartado final de su primer libro. Una «máquina epistémica», como la llama, no sólo debe tener estados sensoriales, sino que debe también aprender, y esto no

¹³⁵ Churchland, 1979, 142-151; 1984, 147-157 y 1989, 297-303. Sobre Churchland, 1984, véase el capítulo segundo de este libro.

queda explicado en términos de relaciones lógicas o cuasilógicas, sino en relaciones causales. Pero ¿son posibles esas máquinas epistémicas? Cree que sí e incluso pone un brillante ejemplo-ficción —que invito a leer— de cómo un alienígena vería y estudiaría el comportamiento de las mareas mediante la adición de tres fuerzas independientes cuya composición simularía por completo el movimiento de las mareas, lo que sería en todo semejante a lo que acontece con nuestros propios parámetros internos de creaturas (Churchland, 1979, 145-148). El tratamiento de la información se ha de hacer de idéntica manera en lo que concierne a nuestras «interioridades»: en un organismo, el tratamiento de procesamiento de la información comienza por construir un «entorno interno» que «mimetiza/anticipa» el comportamiento del entorno externo, de ahí que «la construcción de un “modelo” interno que puede remedar de manera sistemática diversas dimensiones del entorno es presumiblemente la esencia de nuestro propio desarrollo intelectual» (Churchland, 1979, 149). Recreamos así en miniatura la articulación paradigmática del fenómeno y acumulamos tradición, con lo que se hace posible la revolución intelectual, añade Churchland. Se establece una aproximación que no se logra mediante sentencias del lenguaje, haciéndose posible de este modo, como ya ha afirmado antes, una «epistemología normativa» que trasciende los estrechos límites de los parámetros lingüísticos de la práctica corriente, con lo cual esa epistemología tiene «un rico futuro, pero un futuro que estará en discontinuidad con su pasado». Ha de acontecer aquí como con los procesos termodinámicos de la irreversibilidad, que constituyen la armazón conceptual para ver los procesos genuinos de la evolución en general. El libro se termina con estas palabras premonitorio-proféticas: «¿Y qué es el conocimiento humano sino una flor expresada corticalmente, abierta luego a la existencia por el flujo ambiente de energía y de información?» (Churchland, 1979, 151).

Todo lo dicho aquí por Churchland es interesante por demás; simplemente me llama la atención el empeño que tiene en la generalización progresivo-utópica que lo pone todo en un terreno de debate furibundo y de «evidente falsedad». ¿Podemos estar de acuerdo, digo, con esa ascesis castradora de la interioridad, de la internalidad, de la subjetualidad, del sujeto, del yo? Yo no. Y no sólo porque no me guste, lo que importaría poco, sino porque no me parece razonable; no sólo no

El despertar de un sueño dulce: ¿«realismo científico» o «imagen de la ciencia»?

hay razones para hacerlo, sino que hay múltiples razones que muestran que no es racional hacerlo. Esa postura no es defendible en el contexto de la racionalidad.

Es curioso —afirmaré divagando— en lo que ha quedado un cierto espíritu rabiosamente progresista hijo de mayo del 68, tanto en los *campus* norteamericanos como en el parisino barrio latino. Ese espíritu, si no me confundo, tiene ahora un grito de manifestación para reunir a los dispersos: ¡«materialismo eliminativo»! ¿Cómo es posible que algunos entre nosotros no se hayan enterado todavía?

Cierto que Paul M. Churchland nos señala con toda honradez que lo suyo es una «tesis»; sería por ello más bien un «programa de investigación» al estilo lakatosiano, como ya he dicho. A esto debo añadir lo de siempre: lo que ayude al progreso efectivo de la ciencia, sobre todo de la neurociencia, bienvenido sea. Pero su labor de profeta escatológico no llego a ver que vaya unida necesariamente a la labor científica con unión hipostática. Otra cosa es que sean sus propios pensamientos. Está bien en todo caso que cada uno sostenga las «tesis» que pueda —¡allá su coherencia de pensamiento y el lugar de realidad en donde esta se enclave!—, porque es claro que ellas no son «ciencia». Pero hay aquí un medidor: la racionalidad del empeño.

Una comprensión más ajustada de lo que sea la racionalidad es aquí muy importante y en este campo crucial creo encontrarme —¡con razones!— muy lejos de la posición defendida por los Churchland.

Churchland nos ha dicho al comienzo que iba a hablar de verdad, de falsedad y de existencia real. ¡Ciertamente, ha cumplido su palabra!

VI. Pero llega de nuevo el fantasma de la célebre «imagen de la ciencia»

Bas C. van Fraassen publicó en 1980 un libro muy influyente en la filosofía de la ciencia en el que se defiende el empirismo, pero abandonando lo que considera excesos positivistas de sus predecesores. Como él mismo dice, ruega que se le permita dejar ese membrete de «positivista lógico», y que se le permita «enfrentar los problemas como si fuera un *aspirante* a positivista hoy» (van Fraassen, 1980, 2). Su pregunta es esta: si hay posibilidad de dar cuenta filosófica del objetivo y estructura de la ciencia. El empirismo «requiere teorías sólo para dar cuenta

verdadera de lo que es observable, considerando la postulación de estructuras adicionales como un medio para tal fin». De ahí que renuncien sus defensores a toda reificación de la posibilidad y de la necesidad —como hacen los realistas—, las cuales no son otra cosa que relaciones entre ideas o entre palabras que «facilitan la descripción de lo que es actual». Por eso, para estar al servicio de la finalidad de la ciencia, «los postulados no necesitan ser verdaderos, excepto en lo que dicen acerca de lo que es actual y está empíricamente atestiguado» (van Fraassen, 1980, 3).

Pero van Fraassen rechaza la manera de ver de los «empiristas lógicos» para quienes las teorías se interpretan como sistemas formales formulados axiomáticamente¹³⁶, que deben ser completadas mediante reglas empíricas de interpretación; no acepta que las nociones semánticas tales como la de sentido o verdad tengan que ver sólo con la interpretación de las reglas empleadas. Rechaza drásticamente su orientación

¹³⁶ Recuerdo que la escuela de J. D. Sneed, W. Stegmüller y ahora sobre todo C. Ulises Moulines —que enseña en la Universidad Libre de Berlín con notable éxito— prosigue por esta línea. Van Fraassen, 1980, no los cita. Si les cita a los tres van Fraassen, 1989, 189-193. Entiende que la postura de ellos es elíptica pues «creer en la teoría T» es «creer que la teoría T tiene ciertas cualidades» —lo que es para él instrumentalismo, pues una teoría es una muy compleja proposición, y dos de ellas equivalentes lógicamente dicen la misma cosa según ellos—. No comparto esto van Fraassen porque, de acuerdo aquí con lo que dicen los realistas científicos, la teoría es una suerte de cosa que puede ser verdadera o falsa, que describe la realidad correcta o incorrectamente —esta es parte de la consideración semántica de las teorías—, pero muestra su desacuerdo con estos cuando sigue diciendo que «en la construcción y evaluación de las teorías, seguimos nuestros deseos de información tanto como nuestros deseos de verdad. Para creer, además del deseo de la verdad, debe haber 'ulteriores motivos'. Puesto que hay razones para la aceptación que no son razones para creer, concluyo que aceptar no es creer». Es esta la postura que llama «empirismo constructivista»: «La finalidad de la ciencia no es la verdad como tal, sino sólo la *adecuación empírica*, esto es, la verdad con respecto a los fenómenos observables. La aceptación de una teoría implica como creencia sólo que la teoría es empíricamente adecuada (pero la aceptación implica más que la ciencia). Para decirlo de otra manera: la aceptación es aceptación como éxito, e implica la opinión de que la teoría tiene éxito —pero el criterio del éxito no es verdadero en todos los aspectos, sino sólo verdadero con respecto a lo que es actual y observable». El valor de verdad está, por tanto, en la base de todo análisis lógico. «Cuando venimos a una teoría específica, hay una cuestión filosófica inmediata, que concierne al solo contenido: ¿cómo puede el mundo estar posiblemente en el camino en el que esta teoría dice que está?».

El despertar de un sueño dulce: ¿«realismo científico» o «imagen de la ciencia»?

lingüística, que en algunos casos «ha tenido efectos desastrosos en la filosofía de la ciencia» (van Fraassen, 1980, 4). Rechaza también sus intentos de construcción de una lógica inductiva y sus análisis lógicos de la explicación científica. En cambio, acepta de ellos el antirrealismo que les inspiraba.

Su propia postura la denomina *empirismo constructivista*, que entiende como una «alternativa constructiva al realismo científico» sobre los tres puntos que de él le separan: «La relación de la teoría con el mundo; el análisis de la explicación científica; y el sentido de las proposiciones de probabilidad cuando aparecen en una teoría física». Utiliza «constructivo», nos dice, porque piensa «que la actividad científica es una construcción más que un descubrimiento, la construcción de modelos adecuados a los fenómenos y no el descubrimiento de la verdad concerniente a los inobservables» (van Fraassen, 1980, 5). Poco después define su posición antirrealista con esta proposición: «La finalidad de la ciencia es la de darnos teorías que sean empíricamente adecuadas; y la aceptación de una teoría entraña como creencia sólo que es empíricamente adecuada». Esto último significa algo que viene de muy lejos, «una teoría es empíricamente adecuada exactamente si lo que dice acerca de los cosas y eventos observables es verdad, es decir, si ‘salva los fenómenos’» (van Fraassen, 1980, 12)¹³⁷.

También se muestra de acuerdo con Sellars y Feyerabend en que «todo nuestro lenguaje está infectado hasta el fondo por la teoría» (van Fraassen, 1980, 14). Pero ¿significa esto que debemos ser realistas? Claro que no. La distinción entre observable y no observable está sujeta a críticas, pero en todo caso no debemos confundir «observar» (una entidad tal como una cosa, evento o proceso) con «observar que» (esto o aquello en un caso concreto), «ver» con «ver que»: decir que alguien observa una pelota de tenis no implica que ese alguien observe que es una pelota de tenis; para ello se requiere el conocimiento del juego del tenis. Se ha dicho que lo observable es lo que puede ser observado, y ahí el «puede» es muy importante. Nuestro organismo es, desde un punto de vista, un aparato de medida, pero tenemos limitaciones: a ellas se refiere el -able de «observable», es «observable para nosotros». Por esto,

¹³⁷ Pierre Duhem, se comprende y se comprueba, está en el horizonte de su pensamiento. Van Fraassen, 1989, 2, cita Duhem, 1908.

aceptar una teoría es creer que es «empíricamente adecuada», es decir, creer «que lo que la teoría dice *acerca de lo que es observable* es (para nosotros) verdad». Desde allí buscaremos, pues, teorías empíricamente adecuadas. Estas palabras valen aquí de conclusión: «si la observabilidad no tiene nada que ver con la existencia (es, en verdad, demasiado antropocéntrica para esto), tiene mucho que ver con la propia actitud epistémica de la ciencia» (van Fraassen, 1980, 19).

Se ha mencionado ya la «mejor explicación» de la que se inferiría el realismo científico. Pero desde la Edad Media el nominalismo dice que las regularidades son, sin más, regularidades brutas que no tienen explicación. El antirrealismo puede decir de forma semejante: que los fenómenos observables exhiban regularidades, de las que se saca la teoría, es un hecho bruto que puede tener o no tener una explicación en términos de hechos inobservables «más allá de los fenómenos» (van Fraassen, 1980, 24). No hay garantía de que ciertas hipótesis tengan éxito, pero también es verdad «que la verdadera demanda en ciencia no es la explicación *como tal*, sino una pintura imaginativa que tenga esperanzas de sugerirnos nuevas manifestaciones de regularidades observables y de corregir las antiguas» (van Fraassen, 1980, 34). Y desde tal postura puede señalarse que «la ciencia es un fenómeno biológico, la actividad de un género de organismo que facilita su interacción con el entorno»; por eso el éxito de las teorías científicas corrientes no es un milagro, puesto que «cualquier teoría científica ha nacido en una vida de feroz competición, una encendida jungla de diente y garra. Sólo las teorías de éxito sobreviven, las que de hecho aseguran las actuales regularidades de la naturaleza» (van Fraassen, 1980, 39-40).

Desde la misma introducción nos ha dicho este autor que, básicamente, los estudios de filosofía de la ciencia se dividen entre los fundacionales, es decir, los que conciernen al contenido y estructura de las teorías —el positivismo lógico que, como hemos visto, convierte a todos los problemas en problemas de lenguaje y, en contrarréplica, el realismo científico comete el error contrario de reificarlos— y los que tocan las relaciones entre una teoría, por un lado, y, por otro, el mundo y el usuario de la teoría (van Fraassen, 1980, 2). Se encuentra ahí, por tanto, la dimensión pragmática de la aceptación de una teoría. Esta dimensión implica que se cree en la teoría hasta el punto de que el científico la acepta, «implicándose a sí mismo en una cierta suerte de programa de

El despertar de un sueño dulce: ¿«realismo científico» o «imagen de la ciencia»?

investigación»¹³⁸; incluso llega más allá, porque «la aceptación implica no sólo creer, sino un cierto compromiso», hasta el punto de que encuentra ciertas similitudes entre este compromiso y el compromiso ideológico. Esta es, pues, «la dimensión pragmática de la aceptación de la teoría» (van Fraassen, 1980, 12-13).

Aceptar una teoría entraña, para este autor, una única creencia: que lo que dice acerca de los fenómenos observables es correcto; pero para delimitar lo que sea observable debemos mirar a la ciencia, lo que es una cuestión empírica. Esto parecería un círculo vicioso —lo que es observable no es un simple hecho, sino que es dependiente de la teoría—, pero no es así «porque considero que lo que sea observable es una cuestión independiente de la teoría. Es una función de hechos acerca de nosotros *qua* organismos en el mundo, y estos hechos pueden incluir hechos acerca de los estados psicológicos que envuelve la contemplación de las teorías, pero no es la suerte de dependencia de la teoría o de relatividad que causaría aquí una catástrofe lógica» (van Fraassen, 1980, 57-58). La pintura científica del mundo es más rica de la que discernimos con el ojo desnudo; pero la misma ciencia nos enseña algo que es más rico de lo que el ojo desnudo puede discernir. Por eso la ciencia distingue el observable que postula del conjunto que postula. «Mi punto de vista es que las teorías físicas describen en verdad mucho más que lo que es observable, describen aquello que tiene relación con la adecuación empírica y no con la verdad o falsedad de cómo ellas van más allá de los fenómenos observables» (van Fraassen, 1980, 64).

Los estudios de la lógica de las teorías científicas de comienzos del siglo XX han mostrado una «instantánea lógica», idealización útil que arroja luz en algunos problemas centrales, pero que puede llevar a erróneas conclusiones. «Una pintura es sólo una pintura, algo para guiar nuestra imaginación mientras caminamos»; van Fraassen propone una nueva: «En el presente, una teoría consiste en especificar una familia de estructuras, *los modelos*; y, en segundo lugar, en especificar ciertas partes de esos modelos (las *subestructuras empíricas*) como candidatas para la directa representación de los fenómenos observables. Las estructuras que pueden ser descritas en informes experimentales y de medida las

¹³⁸ Término lakatosiano en donde los haya —reivindicado también por Popper [como suyo]—.

llamamos *apariencias*: la teoría es empíricamente adecuada si tiene algún modelo tal que todas las apariencias sean isomórficas con las subestructuras empíricas de ese modelo» (van Fraassen, 1980, 64). De esta manera, las nociones de adecuación empírica y fuerza empírica, a las que se añaden la verdad y fuerza lógica, «constituyen los conceptos básicos de la semántica de las teorías físicas». Hay que tener cuidado aquí, pues el poner el acento en la empiricidad no se debe tomar como una virtud: «Las teorías con algún grado de sofisticación conllevan siempre algún ‘equipaje metafísico’», pero al distinguir claramente entre dos actitudes epistémicas con respecto a la teoría —aseverar que es verdad y aseverar que es empíricamente adecuada— establecemos una diferencia: «Aseverar la adecuación empírica es un gran pacto más leve que aseverar la verdad, y la restricción de lo aceptado nos libra de la metafísica»¹³⁹ (van Fraassen 1980, 68-69).

Cuando nos comprometemos con una teoría, se la elogia no sólo por la adecuación y fuerza empírica, se dice además que es matemáticamente elegante, simple, de gran alcance, completa en algunos aspectos; pero también se alaba el juego que da al unificar nuestra consideración de fenómenos hasta entonces dispares y su fuerza explicativa. «Los juicios de simplicidad y el poder explicativo son el vehículo intuitivo y natural para expresar nuestro elogio epistémico». Hay, por tanto, virtudes pragmáticas en la aceptación de una teoría. Porque «aceptar una teoría es contraer un compromiso, un compromiso con sucesivas confrontaciones de nuevos fenómenos con la armazón de esa teoría, un compromiso con un programa de investigación y una apuesta de que no podrá darse razón de todos los fenómenos relevantes si se renuncia a esa teoría» (van Fraassen, 1980, 87-88). Así, quien acepta una teoría, parecería hablar *ex cathedra*, pero es que los compromisos no tocan la verdad o la mentira, sino que son cosas que se reivindican o no se reivindican en el curso de la historia, termina van Fraassen. Se plantea aquí, por tanto, la cuestión del procedimiento para elaborar un elogio racional de las teorías. «El elogio de una teoría por su gran poder explicativo es, por tanto, atribuirle en parte los méritos necesarios para servir a la finalidad de la ciencia. Lo que no equivale a atribuirle rasgos

¹³⁹ Cf. todavía van Fraassen, 1980, 82, y muy largamente —¡también en discusión con Leibniz!— en van Fraassen, 1989.

El despertar de un sueño dulce: ¿«realismo científico» o «imagen de la ciencia»?

especiales que la hagan más semejante a la verdad o más adecuada empíricamente, sino que puede argüirse que, por puras razones pragmáticas (esto es, por relaciones personales y contextuales), el empleo del poder explicativo es la mejor manera de servir a la finalidad central de la ciencia» (van Fraassen, 1980, 89). De esta manera, el poder explicativo no es algo *sui generis* o misterioso, sino que «tener una buena explicación consiste en su mayor parte en tener una teoría con las cualidades», a las que ya nos hemos referido, de simplicidad, unificación y adecuación empírica (van Fraassen, 1980, 94).

Diferencia una aproximación semántica de otra sintáctica (van Fraassen, 1980, 44; citado por Giere, 1988, 48). Una pintura sintáctica de una teoría la identifica con un cuerpo de teoremas formulados en un lenguaje particular elegido para esa expresión; se presenta una teoría identificando una clase de estructuras con sus modelos. Pero lo peor de la aproximación sintáctica fue que «centró la atención en cuestiones técnicas filosóficamente irrelevantes», en meras cuestiones que eran soluciones a problemas autogenerados sin interés filosófico alguno, hasta el punto de que debemos sacar una lección: «Ningún concepto que es esencialmente dependiente del lenguaje tiene ninguna importancia filosófica» (van Fraassen, 1980, 56). En la aproximación semántica, por el contrario, el lenguaje utilizado para expresar la teoría no es básico ni único: una misma clase de estructuras puede ser expresada por caminos radicalmente distintos, cada uno con sus limitaciones; porque el centro son los modelos. Los estudios filosóficos de la ciencia quedan así liberados de los grilletes lingüísticos. Ahora puede usarse un lenguaje suficientemente rico, incluido el de los propios científicos, para hablar del contenido de la ciencia.

El empirismo lógico —que rechaza van Fraassen— distinguía en el lenguaje entre «términos observacionales» y «términos teóricos». Para Giere, sin embargo, van Fraassen reedita con sutileza esa distinción en una versión no lingüística. Lo que resulta es un antirrealismo. Presentar una teoría es especificar una familia de estructuras, sus modelos, y especificar ciertas partes de esos modelos, que llama «subestructuras empíricas», como candidatas para la representación directa de los fenómenos observables (van Fraassen, 1980, 64; citado por Giere, 1988, 49). No niega van Fraassen que las superestructuras teóricas representen rasgos del mundo real; lo que niega es que la ciencia necesite verse concernida por

luchas entre esas superestructuras teóricas y el mundo; son suficientes las que se dan entre las subestructuras empíricas y los fenómenos observables. El «empirismo constructivista» que defiende van Fraassen no aspira a la verdad sino meramente a la adecuación empírica¹⁴⁰.

El «empirismo constructivista», pues, dibuja la ciencia como algo que envuelve la construcción de modelos y que los ensaya enfrentándolos a los fenómenos observables para juzgar su adecuación empírica. Ese constructivismo gusta a Giere, aunque rechaza el empirismo que le acompaña. Por eso, la postura que el propio Giere propone la llama «realismo constructivista», pero a la posición de Ronald Giere me he de referir en el siguiente párrafo.

El anteúltimo capítulo, denominado «Probabilidad: la nueva modalidad de la ciencia», se cierra con unas páginas que se titulan «modalidad sin metafísica». Insiste en que la aceptación de teorías que llama «empirismo constructivista» no requiere que todos los aspectos significativos de los modelos tengan su correspondencia en la realidad, lo que tiene aplicaciones que habrá que sacar en muchos de los aspectos que se discuten en filosofía de la ciencia: espaciotiempo, partículas elementales, campos, estados alternativos posibles y modos de discurrir de los acontecimientos. De ahí que el lugar de la posibilidad —los «mundos posibles»— sea el modelo, no la realidad más allá de los fenómenos. De ahí también que la aceptación tenga dimensiones pragmáticas. Nuestras teorías nunca son completas; por eso, aunque haya dos empíricamente equivalentes, «ellas vienen acompañadas por programas de investigación que son generalmente muy diferentes», y cuya vindicación depende más de sus «recursos conceptuales y hechos acerca de nuestras presentes circunstancias que de la adecuación empírica de la teoría o siquiera de la verdad». Ser empirista es verse envuelto «en una investigación por la verdad sólo del mundo empírico, acerca de lo que es actual y observable». Pero esto es tan complejo que hacen falta teorías auxiliares, como por ejemplo acerca de la explicación, pero en ningún caso deberán ser «una demanda de explicación de las regularidades en

¹⁴⁰ A veces van Fraassen expresa la distinción entre realismo y empirismo constructivista con los términos de «creencia» y «aceptación» (van Fraassen, 1980, 69, 202-203, citado por Giere, 1988, 49-50).

El despertar de un sueño dulce: ¿«realismo científico» o «imagen de la ciencia»?

el curso observable de la naturaleza, con la pretensión de verdades concernientes a la realidad más allá de lo que es actual y observable», lo que no tiene papel alguno en la empresa científica para este autor (van Fraassen, 1980, 203).

Desde la recensión de Christopher Peacocke en el *Times Literary Supplement* del 30 de enero de 1981 —que comienza diciendo: «Bas van Fraassen es un raro fenómeno entre los filósofos de la ciencia de hoy: se opone al realismo científico»— se ha hablado muchísimo de este libro. Especialmente interesante, quizá, sea el conjunto de artículos editado en Churchland-Hooker (1985), todos contrarios a la «imagen de la ciencia», y con una réplica de nuestro autor.

Sin embargo, un decenio de discusiones seguramente nos ha dejado bastante cerca de algunas de las cosas defendidas por la «imagen de la ciencia», a mitad de camino entre ella y el «realismo científico».

Así son las cosas en la filosofía. Todo es lábil y cambiante. Cuando uno se queda seguro en su postura —¡por fin!, piensa—, al punto parece que todo el decorado se escapa en la fluidez de la historia que sigue su curso. Esa exclamación es posiblemente la prueba de que quien la profirió dejó de pensar en el mismo momento en que articulaba su quietud.

VII. ¿Cómo adentrarnos en la década de los noventa explicando la ciencia?

Ronald N. Giere, profesor de filosofía en la Universidad de Minnesota, ha publicado en 1988 un libro al que auguro un porvenir brillante; en todo caso me ha interesado sobremanera (Giere, 1988).

El año 1962 fue para este autor —como para muchos filósofos de la ciencia o interesados en ella desde posiciones de base tocadas por el neopositivismo— un año importante por la irrupción del libro de Thomas S. Kuhn sobre las revoluciones científicas. Nos cuenta Giere, estudiante entonces de física, que lo leyó «con gran entusiasmo porque sus palabras le sonaron verdaderas», reciente su experiencia de aspirante a físico. Pero desde el punto de vista filosófico parecía que Kuhn «había meramente redescubierto el problema de la inducción de Hume con ropaje histórico y que había sucumbido a la posición psicologista que llevaba derecho al relativismo epistemológico. Y esto era

filosóficamente inaceptable» (Giere, 1988, XV). Giere nos confiesa que «cayó en el escepticismo» hasta creer que no hay fundamento filosófico especial de ninguna ciencia; que el único método científico son los métodos de las mismas ciencias; y que los mejor equipados para ver estas cosas de la filosofía de la ciencia no son los filósofos, sino los propios científicos.

Pero hubo para él un punto de inflexión en 1982 cuando comenzó a leer libros sobre sociología de la ciencia y especialmente algunos basados en el estudio de los científicos en sus laboratorios: «Me sentí atraído por la idea de investigar cómo los científicos hacen actualmente la ciencia, mientras que a la vez me repelía la idea de concluir que la ciencia es puramente un constructo social. Pero, habiendo perdido la esperanza de que la ciencia encierre alguna forma especial de racionalidad que los filósofos deben descubrir, no sabía muy bien cómo formular mis objeciones» (Giere, 1988, XVI).

De manera fortuita se encontró con las ciencias cognitivas, en las que se buscan modelos de agentes cognitivos que desarrollan representaciones del mundo y hacen juicios acerca de él y de sus representaciones. Pensó al punto que es esto mismo lo que hacen los científicos, y creyó encontrar ahí los ingredientes para su mirada a la ciencia. Esta tiene cuatro notas: 1) es por completo naturalística, sin que requiera ningún tipo especial de racionalidad; 2) hay lugar para un modesto pero robusto realismo científico que señala cómo al final los científicos tienen éxito en sus intentos de representar causalmente la estructura del mundo; 3) los científicos son gente corriente y moliente con un enorme surtido de intereses humanos a la vez que son agentes cognitivos comprometidos en algo así como «perseguir la verdad»; 4) esto hace posible dar cuenta del desarrollo científico como un proceso evolutivo natural (Giere, 1988, XVI).

Para algunos, prosigue Giere, esta «filosofía de la ciencia naturalizada» no es en absoluto filosofía. Según estos, habría que encontrar algún fundamento extracientífico de las afirmaciones científicas. Pero esto es, añade, «teología de la ciencia», «apologética científica»; es una versión secularizada de las pruebas filosóficas medievales de la existencia de Dios.

Otra tradición, en la que se ve el propio Giere, entiende «la filosofía simplemente como la búsqueda de una manera general de entender el mundo, incluidas las actividades de los seres humanos». Es esta precisamente la tradición que dio lugar al nacimiento de las ciencias

El despertar de un sueño dulce: ¿«realismo científico» o «imagen de la ciencia»?

especiales, continúa Giere; incluso quizá esta «filosofía de la ciencia naturalizada» terminará formando parte de una nueva ciencia especial. Hasta entonces, «la filosofía proporciona un puerto para los estudios teóricos de la ciencia como una actividad humana» (Giere, 1988, XVII).

Terminado el prólogo, tenemos expuestas al completo las intenciones de Giere, que se esfuerza en ilustrar —¡muy bien!— a lo largo de su libro.

¿Racionalidad? Según y como, piensa Giere. Los humanos tenemos «capacidades cognitivas» y las empleamos de continuo en nuestra interacción con el mundo. También los científicos las emplean, claro es, cuando construyen la ciencia. Pero esto no nos sirve al elucidar la naturaleza de las teorías científicas o los criterios para elegir unas en lugar de otras. Lo más que hacen es «sugerir orientaciones generales y algunos conceptos específicos» (Giere, 1988, 5). Aquí las teorías son «representaciones», y la selección de teorías depende del juicio particular de cada uno. «Representaciones», puesto que el ser humano crea representaciones internas de su entorno y de sí mismo, «esquemas», «mapas cognitivos», «modelos mentales», «bastidores»: «mapas internos» del mundo externo, lo que nos lleva derechamente a alguna suerte de «realismo». «Juicios», porque el filósofo, el sociólogo, el científico cognitivo hacen juicios individuales y miran los factores sociales filtrados por lo individual; ahora bien, los científicos «investigan la efectividad de sus estrategias individuales de juicio» (Giere, 1988, 6). ¿Racionalidad, pues?

Depende. El sentido de «racional» adoptado por Giere es el que «significa simplemente usar un conocimiento, significa efectivamente desear un fin». ¿Racionalidad? Sí, pero hipotética o instrumental, piensa Giere.

¿Realismo científico? También, porque, «cuando se acepta una teoría científica, la mayoría de los elementos de la teoría se toman como representación (en algún respecto o en algún grado) de aspectos del mundo». ¿Racionalismo, es decir, principios racionales para la evaluación de teorías? No. Giere defiende el «naturalismo»: «Las teorías vienen a ser aceptadas o no a través de un proceso natural que implica a la vez juicio individual e interacción social. No una apelación que implique una supuesta elección de principios racionales de la teoría» (Giere, 1988, 7). Esto es, añade Giere, un «realismo naturalista».

Pero ¿puede la ciencia ser naturalizada? Todas las actividades humanas lo pueden, como «fenómenos enteramente naturales que son, como

actividades de (seres) químicos o animales» (Giere, 1988, 8). ¿Racionalidad de los fines? Ni siquiera, pues no hay manera de hacerlo: «Investigar los fines actuales de cualquier grupo de científicos es un asunto empírico» (Giere, 1988, 10).

Mas el naturalismo de Giere es un «naturalismo evolutivo», pues «la fundamentación profunda del estudio cognitivo de la ciencia» que él propugna lo sitúa «no en la epistemología ni en la filosofía del lenguaje, sino en la teoría de la evolución» (Giere, 1988, 12). En esta perspectiva, continúa Giere, «la certeza subjetiva de la percepción está causalmente ligada con la fiabilidad de tales juicios, los cuales están ligados con nuestras capacidades para interactuar con nuestro mundo» (Giere, 1988, 13). Y esta fiabilidad nos la da la perspectiva evolutiva. La evolución de la ciencia se explica «en términos de mecanismos selectivos operando en variaciones naturales entre los científicos reales» (Giere, 1988, 14). Así, pues, el viejo «desarrollo del conocimiento científico» popperiano se nos convierte de la mano de Giere en algo meramente empírico.

Es interesante por demás el análisis que Giere hace de la mecánica clásica y su utilización de modelos y teorías, frontalmente contraria a la que aventura la línea iniciada por J. D. Sneed y seguida por C. Ulises Moulines¹⁴¹. Las consecuencias —las «lecciones»— a que le lleva esta consideración merece la pena reseñarlas. Al acercarnos a una teoría debemos mirar primero los modelos y las hipótesis que emplean esos modelos, no los principios generales, axiomas y cosas parecidas. Evidentemente, insiste Giere, hay que prestar atención decidida a lo que los científicos escriben y dicen. Ahora bien, póngase cuidado porque los modelos usan palabras y con frecuencia diagramas, «pero el lenguaje es meramente un medio para un fin: la caracterización de una

¹⁴¹ Uno de los capítulos de su apasionante libro, el tercero, lo dedica al estudio de «modelos y teorías», a través de la mecánica clásica. No cree en la «axiomatización» de esta; las cosas importantes para él van por otro lugar: «No quiero negar que una presentación axiomática de los modelos pueda proporcionar una útil penetración en las cuestiones acerca de la ciencia de la mecánica. Pero niego con fuerza que tal consideración pueda de ninguna manera tomarse como capturando la estructura “real” o “correcta” de la mecánica clásica. Y todavía niego con mayor vehemencia que proporcione una pintura correcta de cómo la teoría es de hecho entendida y utilizada por la mayor parte de los científicos» (Giere, 1988, 88).

El despertar de un sueño dulce: ¿«realismo científico» o «imagen de la ciencia»?

población de modelos». En este momento aparece de nuevo Nancy Cartwright¹⁴², ahora de la mano de Giere, quien se desmarca de ella pues la consideración de los modelos y teorías a él no le lleva a posturas tan radicales: «Nancy Cartwright arguye que las leyes fundamentales de la física moderna, tal como la ecuación de Schrödinger, simplemente no son verdad. Están ahí disponibles». Giere afirma que está sólo en desacuerdo con la descripción general que ella hace de su conclusión: «En mi manera de ver, las leyes generales de la física, tales como las leyes del movimiento de Newton y la ecuación de Schrödinger, no puede decirse que estén disponibles ahí acerca del mundo, porque no son en realidad proposiciones acerca del mundo», son sólo parte de una caracterización de modelos teóricos y pueden representar varios sistemas reales: $f=ma$ no define ningún modelo por sí misma, se necesitan detalles, funciones de fuerza, aproximaciones, condiciones de contorno, etc. «Sólo entonces uno tiene un modelo que puede ser comparado con un sistema real». Piensa que Cartwright apoya su apreciación de cómo aproximarse a una teoría científica. La mecánica cuántica como la mecánica clásica no deben verse como un modelo formal unitario, sino «como una familia de familias de modelos», sin que sea condición necesaria de cualquier teoría científica «la posibilidad de generar todas las familias de modelos de un simple conjunto general de axiomas» (Giere, 1988, 90-91; Cartwright, 1989, 205, asiente a esto).

Un punto que me parece particularmente importante en la manera de ver de Giere es su perspectiva evolucionista. La descripción de lo que acontece con las «tradiciones de investigación» lakatosianas y laudanianas en competencia unas con otras se resuelve para él de la siguiente forma. Coexisten varias aproximaciones teóricas en equilibrio estable, con una netamente dominante; pero cuando cambios en el entorno científico alteran su acomodo relativo, entonces esas variantes de aproximación devienen rivales activas. Se requiere un mecanismo del que se siga la competencia: «ese mecanismo son las decisiones individuales» (Giere, 1988, 222).

Para Popper, en la actividad de la ciencia hay una clara intencionalidad. Giere no está en absoluto de acuerdo con esta clásica opinión

¹⁴² Cartwright, 1983. Ha publicado después otro libro en el que profundiza su postura: Cartwright, 1989.

popperiana. Las cosas se aprecian de muy distinta manera cuando se ven desde su propio punto de vista: «Teóricos individuales desarrollan un tipo particular de modelos en considerable medida porque ellos poseen ya los recursos cognitivos para hacerlo y quizás porque perciben el entorno científico como algo receptivo a esos modelos. El experimental desarrolla experimentos que prueban esos modelos primariamente no porque sigan alguna norma científica de que esos modelos están para ser probados. Más bien poseen recursos cognitivos y materiales que ellos reconocen como relevantes para estas pruebas, y ellos pretenden emplear esos recursos para su mejor ventaja profesional». La analogía con el proceso evolutivo es sorprendente, reconoce Giere: los organismos individuales persiguen su interés de procreación y, como resultado, la especie evoluciona con una mejor adaptación. «La apariencia de un alto nivel de designio o intencionalidad es un artefacto. Lo mismo acontece, según parece, en la ciencia» (Giere, 1988, 241).

¿Será la ciencia, pues, un mero constructo? No, evidentemente, responde Giere. Significa esto que las decisiones de la comunidad científica son «función de las decisiones de sus miembros, y que las decisiones de los individuos son, en parte, función de los recursos cognitivos individuales, algunos de los cuales derivan de sus experiencias con el mundo» (Giere, 1988, 277).

Hemos visto al comienzo de este apartado las simpatías de origen de Giere hacia Kuhn; de ahí que las últimas páginas de su libro se hagan esta pregunta: ¿Revolución o evolución? Yuxtapone las dos. La «revolución» kuhniana era «política» —¡fruto de los viejos tiempos de los sesenta!—, la giereana sigue más bien una analogía «biológica» —¡fruto de los nuevos años noventa!¹⁴³—, en la que cada uno sigue su propio interés profesional. Esta evolución es cognitiva, pero no en el sentido en que querían los filósofos, sino en el reseñado aquí por Giere:

«Un modelo evolutivo de la ciencia enraizado en mecanismos naturales, cognitivos, remueve cualquier necesidad apologética frente al hecho obvio de que la aproximación al problema científico adoptado por los científicos individuales con frecuencia aparece más

¹⁴³ Aunque la tome de Stephen Toulmin, como lo indica puntualmente Giere.

El despertar de un sueño dulce: ¿«realismo científico» o «imagen de la ciencia»?

determinado por accidentes de formación y experiencia que por una valoración objetiva de la evidencia disponible. Es esto justamente lo que se podría esperar de los agentes cognitivos normales. El tipo de modelos que cualquier individuo puede considerar como más prometedores o apropiados estarán por supuesto influenciados fuertemente por el tipo de modelos que ha aprendido primeramente y que ha utilizado más. Esto no es irracionalidad o cosa parecida. Es comportamiento humano normal, y los científicos son seres humanos normales. Esto no implica un punto de vista relativista sobre la ciencia. Las interacciones correctas entre científicos favoreciendo diferentes aproximaciones, junto con extensivas interacciones con la naturaleza (mediadas por tecnologías apropiadas), pueden producir extensos acuerdos en la mejor aproximación disponible» (Giere, 1988, 277).

Una simple pregunta para terminar. Giere es partidario del «realismo científico», dice él, pero ¿está tan lejos de la «imagen de la ciencia»? El realismo científico que aquí se perfila, ¿tiene algo que ver con el realismo científico mezclado de materialismo eliminativo de los Churchland? Me temo que no. Desde la postura de Giere, ¿es racional lo que los Churchland defienden? En la solapa de Churchland (1989) hay una frase laudatoria de Giere sobre el libro de su amigo. Se dice en ella que «ha hecho del materialismo eliminativo una posición que nadie puede ignorar». En esto de acuerdo; ahora bien, desde sus posturas propias, una cosa es no ignorar y otra muy distinta es compartir. No veo de qué manera las pueda compartir, aunque parezca que ambos se ponen del mismo lado de la barrera en la cuestión del «realismo científico». En todo caso sí hay que decir algo que es más evidente que una simple impresión. La visión de la ciencia de los Churchland es esencialmente utópica, mientras que la de Giere —y la de van Fraassen también— es esencialmente realista con lo que la propia ciencia hace. Los Churchland se parecen aún a aquellos profetas que recorrían el mundo para indicar a todos los científicos, si bien no ya “lo que tienen que hacer”, sí “los caminos nuevos por los que todos deberemos transitar en el futuro”. A lo mejor tienen razón en esta utopía, pero a lo mejor no. Y la llave de ello no está, creo, sino en lo que sea el camino de la racionalidad.

El realismo científico tiene ahora mucho de una manera muy realista de ver las cosas de la ciencia.

En las ya largas páginas de este capítulo ha aparecido a la luz lo que en otras llamaba la «labor de empastamiento de la filosofía».

VIII. La filosofía, ¿por fin?: Nicholas Rescher

¿Por qué Nicholas Rescher no es el más grande filósofo de hoy?, ¿o acaso sí que lo es? Creo que plantearse estas preguntas es entrar en el corazón del pensamiento de nuestro tiempo. Porque algunos de los que hemos visto en las páginas que terminan son conscientes de que ya están al borde de la filosofía, saliendo casi de ella; toda su labor ‘desmitificadora’ —palabra fea como pocas que nunca hubiera debido emplear, quizá; palabra que procede de un asumido «cientificismo», viejo como las ratas en su escurrimiento—, toda su labor desmitificadora de la ciencia les deja al borde de una manera ‘científica’ de ver realísticamente a la ciencia. Porque la filosofía tiene la pretensión alocada de plantearse todo, de entrar en el todo con el pensamiento. Porque a la filosofía no le basta con una parcela, con un poco. Porque la filosofía no es parcial en sus maneras. Porque la filosofía piensa mucho. Porque la filosofía es débil sin necesidad alguna de elegir que lo sea, se le da como un don de humanidad. Porque pensar es un oficio que no busca sólo la quietud, sino la acción. Porque el pensamiento teórico de la razón (pura) es una “fugaz instantánea”. Porque es el duro y venturoso pensar de la razón (práctica) el que alcanza, sea lo que fuere que alcance. Porque, en definitiva, el problema no es, quizá, el del realismo científico, sino el de la racionalidad. Porque aquí el farfulle de pensamiento es mejor que el silencio de muerte. Porque aquí el callar es darse por rendido al pensamiento impropio, pura instantánea del imperio, falso pensamiento. Porque, de cierto, de lo que no se puede hablar, lo mejor es no callarse.

¿Por qué haber llamado a estas páginas el despertar de un dulce sueño? Quizá porque el “sueño dulce” era aquel que pensaba que ya todo o casi todo estaba adquirido, que el progreso del pensamiento en la historia nos había rendido sus frutos definitivos. Quizá porque el sueño dulce era aquel que pensaba que la razón (pura) de la ciencia, con su ingrata “seguridad”, nos resolvería para siempre todos los problemas, uno a uno y de manera definitiva. Porque la filosofía de la

El despertar de un sueño dulce: ¿«realismo científico» o «imagen de la ciencia»?

ciencia —¿cómo podría ser de otro modo?— ha terminado siendo tan débil como la propia filosofía. Porque quién iba a pensar que sería la dura razón (práctica), con su bella ‘inseguridad’, por la que deberíamos tomar partido decidido también para acceder a la realidad de la que, quizá, habla la ciencia. Porque, finalmente, quién iba a pensar desde aquel dulce sueño que todo aquello no era más que un sueño dulce, y todo despertar a la realidad desde cualquier dulce sueño es un duro y obligado esfuerzo, que está preñado de posibilidades reales.

Porque, sí, es verdad, hay que ser cuidadoso por demás con la labor de empastamiento.

Pero esta cuestión queda para otra vez.

La razón y las razones

TERCERA PARTE
CIENCIA Y FE CRISTIANA

La razón y las razones

5. ¿QUÉ DECIR DE LA CONCEPCIÓN CIENTÍFICA DEL MUNDO?

Desde 1929 hasta 1989 ha pasado demasiado tiempo para que aceptemos sin más pesquisas lo que propusieron los miembros del Círculo de Viena, que tanta influencia han tenido en años posteriores en la filosofía de la ciencia. Lo que en aquel entonces era un deseo utópico —la Concepción Científica del Mundo—, tras los tiempos escatológicos que han venido luego y que ahora han pasado a ser tiempos normalmente-anormales, se ha convertido en una realidad demasiado masiva, amenazante incluso, pues esa concepción ha tenido no poco que ver con el procedimiento que “el poder” ha utilizado para que el uso de la razón dejara (de una vez) su desmesurado afán de pregunta y de crítica y quedara (por fin) dentro de unos límites no peligrosos, sino encauzados, asegurados, sin penetración que pudiera poner en peligro el progreso obtenido. En esto “todos” estamos de acuerdo; “ninguno” querría ver en peligro lo conseguido para su disfrute.

En los años ochenta que ya terminamos, no sólo el pensamiento metafísico, sino también el pensamiento teológico, han vuelto a tomar auge; y en una parte decisiva lo han hecho en el vasto campo que roturaron los componentes y seguidores del Círculo de Viena, estando todavía a la vista las trazas y las ruinas de lo que fue su propia construcción. Alumbraron ellos novedades notables en filosofía de la ciencia; incluso generaciones enteras de científicos de todas las ramas de las ciencias utilizaron sus palabras, hicieron suyas sus opiniones. Sin embargo, el alargado fracaso de su obra, que tan bien había sido vendido, ha hecho posible dos cosas a la vez. Que hoy nadie sostenga su postura. Que hoy

la posición heredada o recibida sea la suya. Por ello, hay algo de poco serio y de decisivo, al tiempo, en mostrar el desacuerdo con esa posición recibida. Es nadar contra corriente, mientras que se dice algo tan obvio, que insistir en ello parecería superfluo. En esta ‘conjunción paradójica’ me parece encontrar una clave de nuestro tiempo.

Empirismo. Positivismo. Neopositivismo. Logicismo. Verificacionismo. Demarcacionismo. Incluso falsacionismo. Son como muertos vivientes en este año de gracia de 1989¹⁴⁴.

¿Qué ha acontecido? Se nos ha caído de las manos y de la razón, quizás, la práctica, es decir, tenemos experiencia de que antes se ponía un énfasis demasiado ingenuo en “la experiencia”, como si “toda experiencia” fuera neutra, más aún, sugeridora de solas bondades. Entonces podía sostenerse, quizá, que las malas experiencias —de ello sabían, hacía poco que había terminado, por ejemplo, la Primera Guerra Mundial— eran aquellas a las que la humanidad se había visto arrastrada por todos los restos de una época para siempre terminada: la época de los imperialismos y de la retrógrada falta de luces. Se podía pensar, quizá, en el final de los felices veinte —justo el año de la gran quiebra—, que todo el iluminado progreso quedaba por delante y que esa manera progresista de concebir el mundo mediante “la concepción científica” que ellos proponían era la aurora de una nueva era, diferente por entero de todas las eras pretéritas. Pero, luego, nos hemos alejado a golpe de realidades de ese terrible duermevela; la experiencia se ha ido de nuestro lado, hemos perdido nuestra inocencia con ella, y nos hemos dado cuenta de que *la experiencia* de la humanidad puede ser oscura y negra, algo que llegamos incluso a considerar como una herencia demasiado maldita, muy difícil de aceptar como propia. Y por ello, quizá, nos hemos dejado caer la práctica, la experiencia, como componente decisivo de nuestro estar en el mundo en nuestros países ricos: hemos perdido la moral, nos hemos desmoralizado, vivimos en la a-moralidad.

Por eso, la tentación de nuestro tiempo es el escepticismo; la actitud aguamanil o palanganista de Poncio Pilato. Escepticismo lleno de un desencanto interesado, sobre todo del que sonrío burlonamente mientras goza buscando lo que le llene, encontrando lo que busca; unido ese

¹⁴⁴ Cf. Pérez de Laborda, 1983, 204-223, y 1985, 23-36.

¿Qué decir de la concepción científica del mundo?

escéptico a los que son como él, aliado con los suyos para que no se le escape lo que le gusta. Es el escéptico que ya todo lo posee —él y los suyos— y que por nada del mundo quiere compartir y menos aún perder. Nuestra práctica, insisto, es desmoralizante. El espectáculo de los sucesos sangrientos en torno a la plaza de Tiananmen [en Pekín] que en estos días, impotentes, hemos contemplado, nos está dando la medida de hasta dónde se está dispuesto a llegar en ese escepticismo que termina por ser, como vemos de continuo, un amarrarse fuerte al timón y a la silla del poder por encima de toda voluntad que no sea la del mismo timonel. En verdad, estamos siendo contempladores de la desvergüenza, una vez más. Se ha perdido la moral, repito, se ha producido en nuestros países ricos una desmoralización, se vive en ellos inmersos en la amoralidad. Y detrás de esto está siempre el poder de la fuerza, nunca la fuerza de la razón. Signos esperanzadores también los hay, sin duda: ese inaudito deshielo, por ejemplo, de Polonia y de Hungría.

¿Qué tiene que ver todo este discurso con la “concepción científica del mundo”? Hoy esta concepción es, creo, la más potente de las tapaderas que se utilizan por doquier para que quede oculta la realidad despiadada de nuestro mundo, la que, precisamente, nosotros hemos construido, porque hoy cada vez más —en lo malo y en lo bueno— la «naturaleza» es creación nuestra, fruto de nuestra manipulación, obra de nuestras manos. Por eso, yo también *apelo a la razón*¹⁴⁵.

Para salir de la escéptica amoralidad en la que estamos inmersos, deberemos ver con cuidado y analizar despacio muchas cosas, entre ellas, aquí y ahora, cuál es la relación de nuestros pensamientos con la experiencia, con nuestro obrar. Deberemos ver con cuidado cómo son formados nuestros pensamientos, en dónde se asientan, cuáles son sus presupuestos. Deberemos ver también si es cierto que nuestros pensamientos quedan como fijados en proposiciones, y estas tienen, sin más, un mero trato según la lógica. Deberemos preguntarnos por la experiencia, por el entero edificio de la experiencia. Deberemos preguntarnos, igualmente, por la manera y el uso de la razón, por los criterios de la razonabilidad. Deberemos preguntarnos por la ciencia, claro es. Todo ello por una convicción: que “la razón” del Círculo de Viena, la razón

¹⁴⁵ Según el bello título, tan sugeridor, del libro de José Porfirio Miranda, *Apelo a la razón*, Sígueme, Salamanca, 1988.

de la “concepción científica del mundo” es inadecuada, de una estrechez puntiaguda, falsa por tanto.

El empirismo antiguo consideraba que en la base de todo conocimiento está un «haz de sensaciones», las cuales serían, luego, posteriormente, tratadas por la razón. Para el empirismo lógico esto era demasiado poco, pues sus sostenedores pensaron que puede establecerse una ligazón, siempre necesaria, entre las proposiciones científicas y el edificio entero de la experiencia, de una experiencia corroborada. Primero se pensó que esa ligazón una proposición (denominada «proposición protocolaria») con dato proporcionado por la experiencia. Pero, también, enseguida se vio que esto no es posible, que no puede darse esa unión buscada entre una proposición y un dato proporcionado por la experiencia empírica, una por una, una con una. El uso de la razón, por tanto, vendría dado en una cierta ligazón necesaria con la experiencia que corrobore las proposiciones científicas, pues es ahí, en el ámbito de los datos de experiencia, en donde la razón es capaz de inferir leyes, las leyes de la ciencia. Pero, igualmente, esto es demasiado poco. Surgen ahora, sin embargo, nuevas maneras de defender el empirismo¹⁴⁶.

Estamos lejos de aceptar hoy esta manera de concebir el problema, pues resultó demasiado corta, vistas las cosas incluso desde la misma ciencia. No hay «hechos» ni «datos», sino «teorías», es decir, el marco mismo nos ha cambiado de tal manera que ya no hay posibilidad alguna para aquel empirismo, aunque sea el empirismo lógico. Además de que el «un mero trato según la lógica» ha llevado las aguas del pensamiento al desierto. Ha habido, sin embargo, un corrimiento de toda esa energía de pensamiento que se expresaba en el Círculo de Viena a una actitud “materialista” que hoy cuenta con un gran despliegue de fuerza, hasta el punto de ser prácticamente la herencia recibida de la que hoy disfrutamos en la filosofía de la ciencia. No es, un, digámoslo así, materialismo epistemológico, sin más, sino un materialismo que lo es porque la realidad se adivina como sólo material, y se piensa luego en consecuencia, es decir, estamos ahora en un frente clásico y abierto de la metafísica.

¹⁴⁶ Como la de Bas C. van Fraassen.

¿Qué decir de la concepción científica del mundo?

¿Por qué me empeño en decir que estamos aquí en un ámbito metafísico? Precisamente es este el punto más grave del desacuerdo con los herederos del Círculo de Viena. Pensaban ellos que su concepción era científica, cuando todos podemos ver que era, también, un punto de vista metafísico. ¿Dónde estriba la diferencia? Una concepción científica del mundo, tal como ellos la concebían, es algo que se impone por sí mismo como la única manera fiable de ver y hablar sobre el mundo y sobre nosotros mismos. Es algo que, una vez que nos hemos topado con esa concepción, se nos debería ofrecer como la manera, por fin decisiva y definitiva, de comprender el mundo, de decirlo; de comprenderlo bien, de decirlo bien. Como la única manera de hacerlo con racionalidad. Cualquier otra manera de decir el mundo, de decir lo que contiene el mundo, lo que él es y lo que nosotros somos y debemos hacer, estaría así fuera de la racionalidad; sería, pues, mera sentimentalidad que no se topa siquiera con la realidad.

Todo eso es falso, en cuanto que es una manera muy roma de pensar, en mi opinión; una opinión que quisiera hacer razonable. Me explico por qué lo pienso. Todo pensar tiene supuestos. No cabe ningún pensamiento sin supuestos. La cuestión es: cuáles son estos. No siempre es fácil ser consciente de ellos. Muchos de estos supuestos son dados por el tiempo, la cultura, la experiencia, los intereses, etc. Sin embargo, una labor de desvelamiento de los supuestos es un trabajo que ningún filósofo puede abandonar. Los supuestos deben, en cuanto sea posible, ser criticados, ser puestos en solfa. Más aún, el discurrir mismo del pensamiento los pone en evidencia, al menos a algunos de entre ellos. No es tanto una duda metódica como un gran susto. Pero, hay que afirmarlo con rotundidad, sin supuestos no hay pensamiento; con supuestos sólo no hay pensamiento. La filosofía es el arte de un difícil navegar entre Escila y Caribdis.

El pensamiento filosófico, por serlo, tiene, entrañada en sus supuestos, tendencia a 'pensarlo todo'. Uno de los criterios del pensar, si es un pensarlo-todo, es el de la coherencia. No es que afirme que la verdad sea meramente coherencia de pensamientos, pero sí que el pensar es una red envuelta por la coherencia. Si todo fuera coherencia en el pensar, desde supuestos siempre, sería fácil que la red terminara por envolverse sólo a sí misma, cuando lo que tiene que decir es al mundo y a

nosotros. Hay, pues, en el pensar un criterio de coherencia. Pero hay aún más. Porque la verdad de los pensamientos, del pensar, está igualmente en una adecuación entre el decir y lo dicho. Esa adecuación denota la referencia ínsita en todo nuestro decir, referencia a un fuera del propio decir, fuera de los propios pensamientos.

Hay ahí, por tanto, un juego sutil y difícil de criterios, de supuestos, de referencias, de decires. Y ese juego es el juego complejo de la racionalidad. Cualquier facilidad es aquí nefasta, y sin duda que el juego del Círculo de Viena era demasiado fácil, en medio de su muy complejo y casi imposible desarrollo.

Así pues, la filosofía tiene un deseo imperioso: pensarlo todo. Pensar cosas sueltas, por tanto, no es la filosofía de la que hablo, quizá porque, sin más, esa es la única que no es en verdad filosofía. Ese pensar tiene unos presupuestos y quiere ser un pensar razonable. Busca vencer, no vencer. De ahí el ser razonable con la razón dando razones. Lo hace desde unos supuestos que presupone porque los da por descontado: unas veces sabiéndolo muy bien, otras con una intuición confusa de la cuestión, muchas sin saber siquiera lo que pre-supone antes de comenzar su intento de ser razonable.

Aquí tratamos de la filosofía de la ciencia. No acepto esta denominación, que, entendida así, está en el legado del Círculo de Viena, como “filosofía (por fin) científica”, desligada de las obscuridades inherentes a la metafísica. Mucho menos la entiendo como “metodología de la ciencia”, que defenderían en una moda pasada hace ya años los ultrapartidarios del citado Círculo y sus amigos. Esta manera de entender la filosofía de la ciencia es una entera falsedad, pues pone todo su énfasis en el “método” de la ciencia, majadería llena de patrañas de la peor calidad metafísica¹⁴⁷. Entiendo la filosofía de la ciencia como uno de los quehaceres de la filosofía, aquel que quiere adentrarse en esa concepción del mundo y de la acción humana que es la que hacen los científicos; que hace nuestra humanidad y que no hacían humanidades más antiguas, en la que la ciencia y la técnica han logrado un papel tan preponderante. La filosofía de la ciencia sería, desde aquí, la filosofía que, sin dejar esa búsqueda de pensarlo todo, como parte importante hoy de

¹⁴⁷ Ahí está la obra de Feyerabend para mostrarlo: por ejemplo, *Tratado contra el método*, Tecnos, Madrid, 1981, 319 p.

¿Qué decir de la concepción científica del mundo?

esa convulsión propia, se enreda con los decires de la ciencia para medirlos, para ver sus fuentes, para descubrir lo que de la realidad afirma y la realidad de lo que sobre ella afirma. Se enreda en esa labor que ha venido llamándose “epistemología” [no la critico toda, sino esta comprensión de ella], es decir, la ciencia que estudia a la misma ciencia, que estudia la manera en que se producen los propios pensamientos haciéndose razonables. Se enreda en lo que hoy ha dado en llamarse “teoría de la ciencia” [que ya no sería filosofía, sino pura ciencia].

La filosofía piensa para actuar razonablemente. La filosofía actúa para pensar razonablemente. Y en este círculo (todos los círculos son viciosos o hermenéuticos) la ciencia y la técnica se nos presentan masivamente como uno de los más grandes frutos de la acción humana, de nuestra manipulación. Por eso hay una filosofía de la ciencia. Porque ese fenómeno hay que pensarlo en coherencia con otros pensamientos, sobre todo con los pensamientos que guían nuestra acción, siendo esos pensamientos no algo meramente inducido por los demás, sino configuradores de la coherencia misma junto a los demás, quizá hoy, incluso más que los demás o al menos que otros demás. No hay hoy filosofía que no sea ya filosofía de la ciencia.

No olvidaremos que la ciencia dice el mundo, lo real del mundo, desentraña realidad [ahora diría, seguramente, construye o proporciona, etc., más que desentraña]. Por eso quien hable de lo real, no puede jamás dejar de lado como menos importante ese decir científico. Por eso la filosofía de la ciencia es tarea importante. La ciencia y la técnica¹⁴⁸ desempeñan un papel preponderante en nuestro mundo, en las relaciones intramundanas. La ciencia dice realidad. Uno de los puntos clave de estas reflexiones llevadas hasta el final ha de ser, precisamente, este: ciencia y realidad. Otro ha de ser este: pensar el papel de la ciencia en nuestro mundo. Un tercero será este: dónde y cómo se da el progreso de la humanidad, punto que ha de ser contrario a la opinión de un cierto “progresismo” científico sin más, muy ligado al materialismo al que antes me referí.

¹⁴⁸ Habrá que mirar Félix Duque, *Filosofía de la técnica de la naturaleza*, Tecnos, Madrid, 1986, 311 p.

6. EL ACCESO A LA REALIDAD

En la “concepción científica del mundo”, el acceso a la realidad se logra a través de las proposiciones de la ciencia, una ciencia que es, evidentemente, empírica. La verdad es que, ya lo sabemos, casi todas las demás afirmaciones se van deshaciendo con el paso del tiempo, pues todo ello está aunado en los entornos de un supuesto insostenible: que hay relación empírica numérica, es decir, una a uno y uno a una, entre proposiciones científicas y hechos empíricos. En los años ochenta [del pasado siglo], lo sabemos ya, todo se ha hecho distinto, pero, seguramente, lo diremos así, para poder seguir defendiendo una manera de acceso a la realidad. Ahora se sostiene que el acceso a la realidad se logra a través de las complejas teorías que dan pie a la ciencia, una ciencia que es, evidentemente, experimental y empírica¹⁴⁹.

Antes, por decirlo así, las teorías científicas venían a representar la estructura misma de la realidad. Se pensaba que la ciencia va “de verdad en verdad”, saliendo de sí misma en el presente para ir cazando realidad en el paso al futuro en que continuamente va deviniendo el propio presente. Ahora, la verdad sea dicha, sabemos muy bien que la ciencia se da en otro lugar, pudiéndose llegar por ello a eso que Karl Popper llamó mundo 3 (pero sin que sea necesario encerrarse ahí, en ese nuevo mundo platónico de las ideas): es el lugar complejo de las teorías científicas, cuya relación con aquello a lo que hace referencia, la

¹⁴⁹ Una inteligente puesta a punto de la cuestión puede leerse en Artigas, 1989.

realidad, no es en absoluto obvia y mucho menos punto a punto, afirmación a hecho, hecho a afirmación. Las teorías científicas se dan en un amasijo extraordinario de supuestos, de elementos recogidos de la tradición social y científica anterior, que forman un conglomerado lleno de elementos que claramente podemos definir como metafísicos. Al menos por el momento, lo sabemos, no tiene ningún sentido hacer “demarcación” para separar mina de ganga. Al hacerlo así, nos despistamos para siempre, pues todo resulta ser ganga desechable, incluida la ciencia.

Ese haz de supuestos y teorías debería, pues, ser integrado en lo que el mismo Popper y Lakatos llamaron un «programa (metafísico) de investigación». Y es aquí donde se nos plantea la cuestión del acceso a la realidad. Al principio de la carrera parecería que todos los programas parten en igualdad de condiciones. Pero no es así, en verdad, porque unos programas hacen una “amalgama” de supuestos con teorías que no tiene en consideración la coherencia misma que envuelve a estas; que las saca de sus quicios mismos, impidiéndoles ir por sus caminos propios en busca de la realidad, cerrándoles esos caminos propios y adentrándoles por caminos pantanosos y perdidos.

¿Por qué es así? Y es ahora cuando, de nuevo, nos adentramos en terrenos que pueden ser perdidos y pantanosos. Porque unos programas de investigación tienen en cuenta la empiricidad final de la ciencia, mientras que otros no la tienen. Esa empiricidad ha mostrado ya sus valores, pues la ciencia se ha construido sobre ella. Intentar sacarla de ahí es, por tanto, quitar a la ciencia su base fuerte. Más aún, la ciencia no puede ir, formalmente, más que por ese camino; por eso es adecuado a un programa ayudarle desde los mismos supuestos a ir por ellos, y es la inadecuación misma cerrárselos o enturbiárselos con supuestos no empíricos, no experimentales, no científicos, en definitiva.

Nótese bien, pues, que dependiendo de esos supuestos acontece que todo ha cambiado en la filosofía de la ciencia, para que nada cambie en la concepción supuesta de la realidad. Pues sucede que lo que se quiere mantener es una cierta manera de acceder a la realidad que se quiere basar en “la ciencia”, en la sola ciencia, piedra de toque en definitiva de cualquier *racionalidad*, la cual habría de ser no otra cosa que *racionalidad científica*.

Nótese, igualmente, que, aunque la «demarcación» haya perdido su omnímodo poder en el paso del entonces al ahora, queda todavía

establecida en un punto clave. Eso que llamaba hace un instante programas de investigación es un campo escindido por una profunda diferencia: el “materialismo”, por un lado, y todas las otras posturas que deben demarcarse de él y han de caer bajo la palabra “dualismo”. Dentro de los materialismos, pues debe reconocerse que hay varios, debido al discurrir frente a los acontecimientos, hoy, en consonancia con el realismo científico, debe ser aceptado por todos, se supone, el materialismo eliminativo. Sólo él es coherente con eso que la ciencia experimental y empírica nos va mostrando. Sólo él hace apuesta para el futuro y prepara sus caminos, haciéndolo con racionalidad. El resto, al otro lado de la demarcación establecida aquí, ¿qué es? Dualismo, al que le falta coherencia con la ciencia empírica y experimental. Que nada puede aportar a su investigación, porque sus apuestas para el futuro y la preparación de sus caminos están en disonancia clamorosa con lo que la misma ciencia está ya mostrándonos.

Así piensan, con arrojo, y quizá con verdad, en todo caso en coherencia con sus supuestos, los materialistas (eliminativos) de hoy.

He ahí un programa. Sólo falta, también, algo decisivo, la *labor de convencimiento*. Desterrada la fuerza, pues estamos en el estricto terreno de la racionalidad, hay que convencer, en primer lugar, a la comunidad científica de que este materialismo tiene unas maneras de ver que son las únicas adecuadas. Luego, o a la vez, hay que convencer al público culto en general, de que ahí, en esos científicos convencidos, es en el único lugar en donde se ofrece racionalidad, pues la racionalidad es sólo racionalidad científica.

Cuando se haya logrado el convencimiento, se habrá conseguido que en los supuestos presupuestos de las “gentes de bien” esté el materialismo como algo adquirido ya de una vez por todas. Estará así extendido entre aquellas gentes el convencimiento de que ese acceso a la realidad es el que nos muestra la realidad misma, nada habiendo, pues, en ella que no venga dado por este su acceso. Nada, pues todo el resto tiene realidad de “lo que no es”. Lo voy a decir con palabra gruesa: todo aquello que no puede ser “empirificable”, no es; desde ahí debe comprenderse toda experiencia posible.

Ya lo dijo Lenin y lo repitió con fuerza Louis Althusser: la filosofía de los científicos es «naturalmente materialista». Cuando un científico filosofa sobre su práctica, hace una filosofía materialista, pensaron,

puesto que su práctica lo es; puesto que la realidad a la que con esa práctica tiene acceso es también materialista. Lo que acontece, decían esos filósofos, es que desde fuera los científicos han sido convencidos por una «filosofía idealista», que se apropió de sus palabras y convenció a los científicos de algo que una pausada reflexión sobre su práctica hubiera puesto en duda, sin más; les convenció de idealismo, de dualismo, en la jerga que utilizamos aquí. Los tiempos ahora son muy distintos.

Desde entonces, ha habido una generosa labor de convencimiento. La dura batalla del convencimiento podemos considerar que ha sido ganada, por ahora. Las posturas sobre las que estamos dando vueltas han convencido ya a filósofos de la ciencia, a científicos y público cultivado en general, quienes han quedado convencidos de lo bien fundado de esta postura. Su tesis podría formularse así: la práctica de los científicos es naturalmente materialista, y lo es porque el acceso a la realidad mediante la racionalidad (no por la fuerza de las armas, sino del convencimiento) se alcanza por esa práctica científica empírica y experimental; el cual acceso, a su vez, es tal puesto que la realidad misma es como nosotros decimos, y no hay ningún *es* distinto de lo que nosotros decimos.

Esta labor de convencimiento es esencial. Pero ¿el mero convencimiento basta? Es ahí, en el convencimiento, en donde se ganan las batallas de una cierta racionalidad. Pero digo de “una cierta” racionalidad, porque es la que destila de unos supuestos que no comparto. Más aún, de unos supuestos que creo que dañan de manera irreparable a la racionalidad, pues nos impiden tener acceso real a lo que es la realidad. ¿Habrà, pues, que salvar lo real? ¿Estaremos obligados por las razones a admitir esa “cierta” racionalidad? No, hay razones para estar en desacuerdo con ella.

En la postura a la que quiero caracterizar con toda fidelidad se da un cortocircuito en los supuestos. Se supone ya desde el principio aquello que “se podrá” encontrar al final como real, y se da por supuesto que quien al final dará por real lo que sea real es la ciencia en su base última empírica y experimental, una ciencia de la que se presupone que apoya rotundamente los supuestos que se suponen. No es lo real lo que hace mostración de sí mismo, no es la realidad la que se nos muestra a nosotros los humanos, una parte de ella misma, por tanto —principio antrópico—, sino que la ciencia es considerada como la puerta exclusiva

del acceso a la mera realidad de lo real. Una ciencia, además, convenida, o en trance de estarlo, de por dónde pasan los límites demarcadores de ella; unos límites que llevan hasta el terreno de lo no real, a ámbitos que se han tenido por tales desde los mismos presupuestos del pensar, aunque se sea consciente siempre de la extremada complejidad de lo que es tenido por real.

El convencimiento conlleva así una verdadera apropiación de la realidad. Partiendo de esos supuestos, tenemos dominio sobre lo real desde el mismo comienzo; no sólo ponemos la mano sobre la realidad, sino que está bajo nuestro dominio; somos así señores de lo real. Lo real no se nos muestra, sino que lo tenemos, lo sostenemos, lo dominamos.

El convencimiento del que estoy hablando es parte del juego aceptado en estas páginas, pues en nada se trata de un convencer a la fuerza, sino de dar razones para convencer. Sin embargo, el juego del convencimiento es sutil, pues en él se mueven personajes y personajillos que, a primera vista, se diría que tienen poco que ver con las razones. Me refiero a esos movimientos culturales y modas de pensamiento que sí que tienen mucho que ver con situaciones sociopolíticas que provoquen un hecho singular: un país, una época, una sociedad en un momento preciso tiene en todos los casos un cierto aire de familia en todos los componentes que lo constituyen. La fotografía es siempre de época. La sociología y la psicología social, la politología y el estudio de las corrientes culturales, tienen cosas importantes que decir aquí, sin duda alguna. La labor de convencimiento y el ver cómo se logra, en su labilidad, son así extremadamente difíciles de estudiar, pero se trata de un estudio que hay que tener a la vista. Porque el convencimiento puede con facilidad no ser otra cosa que mero convencimiento, y no convencimiento por la coherencia que viene de la fuerza de las razones.

Sin embargo, visto en donde estamos por la fuerza del “convencimiento”, cabe el ‘disenso’ en estos terrenos. Siempre es posible decir razonablemente: no estoy convencido de lo que dices por estas razones que te expongo. Siempre es posible redargüir a unas razones poco convincentes, con otras razones de más peso. No es necesario nunca dejarse arrastrar en el mero convencimiento. El convencimiento debe estar, también, en la razón; debe conseguirse, también, por su medio. Hay que buscar criterios de razonabilidad, *pues hay criterios de razonabilidad*.

Es lo que quisiera hacer yo mismo ahora. Si es que en los terrenos de la filosofía de la ciencia se da ese convencimiento de que la práctica natural de los científicos es materialista, porque el acceso a la realidad es sólo a través de la ciencia empírica y experimental, y esto es así porque la realidad misma no es otra cosa que material; si esto es así, digo, nosotros, al menos, antes de dejarnos convencer porque “es lo que se dice”, porque “es lo que se lleva”, debemos sopesar las razones a favor y en contra. Y debemos hacerlo porque es mucho lo que anda en juego para nosotros los creyentes. Vamos a ver qué es ello.

Por decirlo en dos palabras, ese “convencimiento” lleva la fe en el Dios trinitario al terreno de la *irracionalidad experiencial*, a la vez que pugna por convertir a la teología en «ciencia de la religión»¹⁵⁰. En los dos casos habríamos perdido la razón, el juicio, la inteligencia. Estaríamos fuera del *logos*. Ambas cosas son extremadamente graves para el cristiano. Dejándose estar en el ámbito de aquel convencimiento, algo central de lo que hace al cristiano que sea tal ha sido vencido de antemano, pues ha sido mutilado del *discurso de la fe y la razón*, y lleva la experiencia humana, constituyente de nuestro propio ser personal, y la experiencia pascual del cristiano, constituyente de nuestro propio ser cristiano, a ese lugar inmundo que es el «retrete del corazón».

Las dos cosas son, en mi opinión, extremadamente graves, pues las dos diluyen la realidad misma del ser cristiano y del ser del cristiano, quizá porque ambas se construyen sobre un basamento con una concepción del hombre y de la realidad mutiladas de manera esencial, sobre el cual toda construcción del ser cristiano es vana, es falsa, es imposible.

* * *

¿Cómo es nuestro acceso a la realidad? Una pregunta tan sencilla está cargada de infinitos pliegues. Algunos de ellos van a aparecer ante nuestros ojos.

Es notable, en primer lugar, el empleo de la palabra ‘realidad’. Porque cualquiera puede darse cuenta de que la pregunta no se refiere

¹⁵⁰ La obra de filosofía de la religión de Gustavo Bueno nos indica constantemente que la religión no puede apoyarse en una «experiencia religiosa», porque esa es «tu» experiencia, pero en ningún caso es «mi» experiencia.

a nuestro acceso a la “naturaleza”¹⁵¹. Hablar de naturaleza parece suponer algo así como cosas —aunque luego esas cosas se vuelvan cada vez más complejas y dejen totalmente de ser meras cosas— con las que nosotros topamos, que están ahí en el mundo, y que tienen la virtud de aparecérsenos, con una notable particularidad. Lo que de ellas se nos aparece —si es que sabemos mirar convenientemente— es lo que ellas son, es decir, su esencia propia, una potencia de ser que ellas tienen en sí, que les hace ser naturalmente lo que tienden a ser, aunque, es verdad, se puede forzar desde fuera para que esa cosa termine por ser algo distinto de lo que naturalmente tiene ganas y potencia de ser. La naturaleza de la cosa sería, pues, eso que la cosa es por sí misma, desde sí misma, dejada a su propio ser. Lo contrario de lo natural sería, evidentemente, lo violento. Lo bueno habría de ser el que de hecho las cosas puedan ser lo que naturalmente tienden a ser por sí mismas. El mundo de las cosas vistas así tiene un orden, evidentemente, tiene en el conjunto su natural mismo; por eso el mundo sería, como decían los griegos, un *cosmos*.

Aquí, en la pregunta de antes, nada se dice de esa naturaleza. Se habla, sin embargo, de ‘realidad’. Lo que ahí se abarca es toda la complejidad de lo que hay; mejor, de lo que es.

Una parte de la realidad somos, evidentemente, nosotros mismos. Pero tenemos una aparente y singular peculiaridad: somos capaces de ponernos frente a ella como perceptores de lo que ella sea, hasta el punto de que nos preguntamos por ella, y nos preguntamos sobre nosotros mismos. No sólo, como las cosas y, sobre todo, los animales, encontramos en ella un ámbito en donde estar, en donde hacemos la vida, sino que tenemos esa virtualidad de pensar sobre ella, de ser conscientes de que la percibimos. Somos figuras que destacan en el paisaje de la realidad. No somos, sin más, una mera parte de esa realidad. Más aún, cambiamos los paisajes de manera muy notable. Pensamos para actuar; actuamos y volvemos a pensar. Quizá ninguna parte sea mera parte de la realidad, pero, en todo caso, de cierto que nosotros tenemos una manera especial de plantarnos en ella. Además de estar inmersos en ella, tenemos acceso a ella por el pensamiento, por esa máquina

¹⁵¹ [Hago notar al pasar que he iniciado otra manera más favorable de considerar a la naturaleza, al conseguir llevarla a mi propio terreno filosófico].

fabulosa que nos permite cogitar, imaginar, dar vueltas a las cosas, rumiarlas en nuestra mente; que nos empuja y ayuda a actuar sobre ella, a manipularla. Somos figuras en un paisaje, pero el paisaje del mundo es un paisaje recreado cada vez más por nosotros. Decir que aquí sólo se da una “diferencia de grado, no de género”, es discutir sobre meras palabras. Ciertos asertos de la sociobiología son meras ganas de discutir para negar lo evidente.

Qué sea lo real es ya, sólo él, un problema inmenso; pero en la simplicidad de la pregunta hay más. Porque preguntándonos por el *acceso* a la realidad, estamos preguntando por *nuestro* acceso a la realidad. Ese acceso algo tiene que ver, ya está visto, con esa capacidad mental que es la nuestra. Pero hay que perfilar más las cosas.

Podría ocurrir que ese acceso a la realidad se debiera a lo que los sentidos llevan a la mente, para que esta cogite lo que le venga en gana de realidad; o podría ser también que la mente tuviera alguna capacidad intuitiva tal que aprehendiera algo de lo real no a través de los sentidos, sin más, sino de una manera más directa, más exacta también, siendo así capaz de encontrar lo profundo de eso real, aquello que da realidad verdadera a lo real. Podría ocurrir, también, que las mentes se construyeran esos inmensos cuerpos de teorías que llamamos ciencia, la cual —ya lo hemos visto— es en su fondo empírica y experimental. Podría ocurrir que el conocimiento de lo real fuera una tupida red que echamos para ver qué porciones de realidad caen dentro de ella; por ver si alguna de esas porciones cae en ella. Podría ocurrir que el acceso a lo real, a la postre, no fuera otro que el de la metafísica, pues la ciencia se quedaría en una simple convención o instrumentación de lo que nos aparece en una marea infinita de datos, ordenada por medio de las matemáticas. Podría ocurrir que el fondo mismo de lo real fuera, en definitiva, una mera matemática. Podría ocurrir que el acceso mediante las matemáticas a lo real fuera un acceso cierto, pero fruto de una intensa labor de abstracción, por lo cual reducir lo real a lo encontrado a través de ello sería una mera falsedad. Podría ocurrir que sólo nos permitiera acceder a lo real un acceso decididamente metafísico. Podrían ocurrir muchas cosas más, tantas que ahí está la dificultad del camino de nuestro acceso a la realidad.

La pregunta, si no es un engaño capcioso, parece dar por supuesto que hay acceso a lo real; que tenemos acceso a la realidad. Pero esto

es algo que debemos estudiar, ver de cerca; que hay que justificar. Podría ocurrir que el «en sí» de lo real se nos escapara y jamás pudiéramos tener acceso serio a él. Que sólo tuviéramos acceso a lo que de lo real se nos aparece como fenómeno. Si así fuera, nuestro hablar sobre eso que se nos aparece de lo real, incluso el mismo aparecérsenos de lo real, vendría provocado por una retícula perceptiva nuestra que daría la urdimbre misma de lo que decimos ser real, el bastidor en el que se cosería lo real mismo.

Tantas cosas podrían acontecer que se queda uno apesadumbrado. Porque, para terminar, también podría ocurrir que todo eso que denominamos aquí real no fuera otra cosa que una mera invención subjetiva mía. O una manera divertida de pasar un tiempo sin sentido.

Y, sin embargo —¿cómo lo olvidaría?—, por mis oídos de creyente penetra el grito desgarrador del menesteroso, del pobre real, que pide mi ayuda; por mis oídos penetra la voz de Dios, del Dios real, que nos dice: «Escucha, Israel». Porque podría ocurrir, finalmente, que estuviéramos aquí en los umbrales de un algo de importancia capital.

¿Qué es lo real? ¿Cómo se nos presenta lo real? ¿Cuál es su fundamento? ¿Qué es aquello que hace que la realidad sea? ¿Es la realidad, por el contrario, un mero estarse ahí? ¿Qué tiene que ver con la verdad? ¿Es la verdad algo que sólo se entiende con nuestro discurso? ¿Quiénes somos los hombres? ¿De qué manera formamos parte de lo real? ¿Somos, también nosotros, un mero estar ahí, sin más? ¿Cuál es nuestra aprehensión de la realidad? ¿Cómo conocemos? ¿Qué es la razón en y para el hombre? ¿Qué es la palabra en y para el hombre?

Serán estas preguntas las que tendrán que ocupar nuestra preocupación hasta que comencemos a ver alguna luz en este oscuro razonamiento (si es que, por suerte, aparece alguna luz en su final).

7. INTERLUDIO PASCUAL

Tenemos entre manos una pregunta: ¿cómo tenemos acceso a lo real? Desde que uno comienza a hacerse esta pregunta, ya no puede salir de la cavilación, enzarzado en los pensamientos, enmarañado en las mil y una posibilidades que lleva a rastras la sencilla pregunta. Queda así planteada, como he dicho, una retahíla entera de problemas sobre qué sea lo real, quiénes somos nosotros y de qué manera se da ese acceso nuestro a la realidad de la que somos parte.

Gentes diversas pueden, quizá, pensar que es la nuestra una manera intolerable de pasar el tiempo, vistas las urgencias de lo que hay. Hace ya años, cuando comenzaba a trabajar en mi tesis doctoral, me preguntó por el tema de ella un teólogo conocido (en y de otras tierras). Al decirle que era sobre las discusiones físico-teológicas que mantuvieron Newton y Leibniz, me miró con enorme sorpresa, y con nula conmiseración me dijo que perdía el tiempo, que *debía* trabajar sobre cuestiones referentes al marxismo, pues el futuro pasaba *inexorablemente* por él. Todavía no me he arrepentido de salirme con la mía.

Y, sin embargo, en estos extraños menesteres que traemos entre manos, nos jugamos mucho para la fe cristiana. En las páginas del interludio pascual quiero darle vueltas a tal afirmación (una vez más, como los burros que giran y giran en torno a la noria por ver si sacan agua).

Nos jugamos aquí la racionalidad. Me explico. Si dejamos que la racionalidad se convierta en mera racionalidad científica, ya hemos perdido los 'creyentes' la batalla frente al 'mundo'¹⁵², si es que de batalla

¹⁵² El mundo joánico.

puede hablarse. Un creyente en el Dios trinitario, jamás puede hacer dejación de la razón, del *logos*, pues al hacerlo se ha incapacitado ya para la teología, para el pensamiento teológico y para eso que podría denominarse ‘reverencia’ teológica al fundamento mismo de lo real. Se ha alejado para siempre del prólogo del Evangelio de Juan. Ha dejado caer sus creencias en la mera irracionalidad. Y ahí no se encuentra nunca al Dios trinitario. Quedarse, voluntariamente o a la fuerza, escondido, parapetado o recluso en la irracionalidad, acaso condenado en ella, es haberse quedado ya, personal y comunitariamente, sin palabra (sin la palabra de Dios, sin la Palabra del Dios trinitario, sin la creación del mundo por la Palabra, sin la Palabra salvadora de Dios).

Nos jugamos también los criterios de la moralidad. Si sólo es racional la racionalidad científica, será ahí, y sólo ahí, en donde debemos buscar para encontrar las pautas de la ética, del comportamiento, de la moralidad, y estas serán, evidentemente, las que descubra la investigación científica en el estudio de la naturaleza misma, de la naturaleza humana. No tendremos ya otros criterios de moralidad que los que la propia ciencia, desde los supuestos que hemos tocado con nuestras manos, nos pueda proporcionar. Los sociobiólogos más extremos tendrán, a la postre, razón. Los comportamientos humanos no se diferenciarán esencialmente en nada de los otros comportamientos animales. Seremos, como los demás animales, hijos de la necesidad del instinto. Ciertamente que los nuestros son unos instintos que la historia de la evolución ha llevado más allá que los de otros animales; que los ha hecho más finos, más elegantes, más llevaderos. Pero no se piense en nada que tenga que ver con el ‘amor de caridad’ o la ‘libertad’ o el ‘desinterés’ o el ‘dar la vida por los demás’, etc. Somos, desde ahí, hijos de la necesidad de nuestra raza y del determinismo evolutivo. Nótese, pues, que lo que rige en la naturaleza es la ley del más fuerte; que somos hijos de la selección de los más aptos, de los más fuertes. De ahí lo grave que puede ser, en esta perspectiva, dejarse llevar de la sentimentalidad y no de una fuerte “racionalidad evolutiva”; dejarse arrastrar por alguna consentida entraña de misericordia, y permitir, por ejemplo, que sobrevivan quienes son menos aptos, poniendo en peligro la lenta y sabia labor de la historia de la evolución que nos ha dado el ser, lo que llevará a la degeneración biológica del hombre y, a la postre, a la regresión del pensamiento. Estaríamos así poniendo en peligro el futuro mismo de

la humanidad. Ni más ni menos. La conclusión ética de esos pensamientos es fulminante: hay que construir la vida sobre el egoísmo.

Nos jugamos, en el ámbito de lo real, la existencia del misterio; del misterio de la existencia humana, del misterio mismo de lo real. Me explico: si la racionalidad es racionalidad científica y la ciencia progresa sin límites en el conocimiento de la realidad, teniendo nosotros el convencimiento pleno y activo de que “todo será conocido, si no por nosotros, sí por el conjunto entero de la humanidad”, ya desde ahora mismo podemos decir que nada en la realidad hay de misterioso; que nada hay en ella que no pueda llegar a ser conocido por el hombre. Conocido, es decir, explicado en sus razones últimas, desentrañado, comprendido por nosotros en su funcionamiento; superficie para nosotros, ya desde ahora sin ninguna de las profundidades del desconocimiento. La realidad, así, podrá ser compleja, tanto como se quiera admitir, pero en ningún caso será inalcanzablemente compleja, infinitamente compleja. La realidad sería, en una palabra, hoy cognoscible, mañana conocida. Ese paso del hoy al mañana es, claro, una apuesta, pero una apuesta cargada de certezas, unas certezas que arrastran consecuencias graves.

Nos jugamos la contextura misma de lo real. Si ponemos todo lo que es en la superficie —tal como algunos lo entienden, al menos, pues cabe, lo vuelvo a decir, un plegamiento infinito de esa superficie, al modo leibniciano—, la cual es vista con la mirada de una cierta filosofía de la ciencia, perderemos sin remedio el espesor de lo real, su espesor de carnalidad, de corporalidad. Perderemos también su fundamentación misma. Perderemos no sólo la complejidad infinita de lo real, sino la complejidad infinita de nuestra misma mirada a lo real.

Desde Kant se ha tenido tendencia en filosofía a dejar a la sola ciencia el ámbito del conocimiento de la realidad, pensando que aquello que se llamaba metafísica era un cacharro mastodóntico, inútil para acceder a ella. Bien es verdad que, entonces, lo tocante a la moralidad quedaba resguardado en la razón práctica, y que, incluso, desde ahí se podía llegar a Dios —con funestas consecuencias, en mi opinión—. Pero hoy las cosas son muy distintas. Hemos visto que esta postura parece poco defendible en el momento en el que estamos, al menos miradas las cosas desde la filosofía de la ciencia.

¿Qué hacer con la metafísica? ¿Qué hacer con la modernidad? ¿Qué es la ciencia, pues?

¿Podremos negar que la ciencia es un acceso a la realidad? ¿Podremos decir que con ella nada alcanzamos, en verdad, de eso que es real? ¿Acaso tendremos que defender que la ciencia, en su vasto conjunto, nada tiene que ver con la experiencia y con lo empírico? ¿Cómo habremos de considerar a la ciencia para no caer en esa trampa saducea que la considera como un conjunto de proposiciones lógicas que se van desparramando por lo real para intentar atraparlo? ¿O en esa otra trampa farisea que la considera en su mera relatividad a la comunidad de los científicos de un tiempo y de un lugar? ¿Será la ciencia solamente un poderoso instrumento de poder usado por y para los poderosos de este mundo? ¿Alcanzamos algo de la verdad de lo real mediante la ciencia? ¿Cómo alcanzamos la verdad de lo real?

Son muchos los problemas que se me agolpan. Los voy a mencionar en una mera lista desordenada: el realismo, la evolución, la verdad y la realidad, la referencialidad del discurso científico, el significado como red y la coherencia como criterio, la parcialidad del conocimiento científico y su verdad, etc. Además de ellos están todavía los problemas que tengo como clásicos en mi propio discurso: el mundo abierto, el determinismo, la probabilidad, la mecánica cuántica y la realidad, la causalidad, el principio antrópico, etc. La confrontación entre el “principio de objetividad” y el ‘principio antrópico’ en la historia y la filosofía de la ciencia.

* * *

¿Poner bozal a la ciencia es alguna maldad? Supongo que no. Porque, para colmo, en absoluto se trata de ponérselo a la ciencia, como me he hartado de decir, sino a una cierta “mirada a la ciencia”, propia de algunos (o muchos) filósofos (y aprendices) de la ciencia. Al revés, es realzar lo que la ciencia dice, lo que adivina de lo real, sin poner en su boca pensamientos que está muy lejos de afirmar. Al revés, es querer leer sus afirmaciones desde donde hay que hacerlo siempre: desde fuera de ella, es decir, desde el pensamiento, desde la filosofía, desde la compleja labor de la racionalidad, que no se fundamenta en ella, aunque, por supuesto, construye su edificio contando con ella.

Vistas las cosas desde aquí, hemos logrado no poco en esa labor de situar a la ciencia en lo que ella es como actividad teórica y práctica que

llevamos a cabo nosotros los hombres. Hemos aprendido con qué instrumentos debemos realizar esa recolocación. Hemos visto qué es lo más abarcante en nuestros esfuerzos por pensar, por pensar bien y con verdad. Una vez colocados aquí, podemos afirmar sin recato que, si alguno va contra la ciencia, ciertamente ese no soy yo. En el pensamiento en el que me encuentro —que pugna, solamente, por escapar de mí hacia el mundo ³ [creo que ni popperiano ni platónico]— no hay nostalgia alguna de los «buenos viejos tiempos»; habría (decir hay es hablar ya de resultados) un *interés puntilloso* en pensar a la ciencia, en pensar sus fundamentos, sus razones, sus conocimientos, sus principios, sus teorías, sus leyes, su experimentalidad, su empirificabilidad, sus límites, sus debilidades, los logros decisivos que ha proporcionado y proporciona a nuestro mundo, a la vez que los peligros graves que encierra su uso y su mala utilización.

En mi pensamiento —en su pugna por escapar— hay interés por indagar en la manera por la que la ciencia permite acceso a lo real. Hay dudas, vacilaciones y cavilaciones en mis pensamientos para afirmar ese acceso, pues hay gentes que dan razones que cierran a las afirmaciones científicas cualquier interés en un acceso real a lo real, y hablan de simples «imágenes científicas». Sin embargo, y aunque con súbitos desfallecimientos, *soy realista*; creo que hay razones para serlo. Creo que la ciencia desentraña realidad, aunque no se trate más que de una parte de lo real. Y es aquí donde está el filo de la navaja por el que todos nos movemos en inestable equilibrio.

Decir que la ciencia desentraña ‘parte’ de lo real, es afirmar, obviamente, que la ciencia no desentraña ‘todo’ lo real, pero es afirmar que sí alcanza ‘algo’ de eso real. Esto nos pone ya delante de otra cuestión. La cuestión de la verdad. Las afirmaciones de la ciencia son afirmaciones verdaderas, aunque contextualizadas en sus presupuestos y teniendo en cuenta sus supuestos (insinúo las grandes diferencias entre presupuestos y supuestos, sin insistir aquí en ello). Es poco decir que sus afirmaciones son verosímiles. Creo que hay razones para, desde esa compleja contextualización, decir que accede a la realidad, por lo que tiene que ver con la verdad. Ahora bien, al acceder a ‘parte’ de lo real, dice, evidentemente, sólo ‘parte’ de la verdad, no la agota. Toda afirmación de “agotamiento”, por tanto, es una grave falsificación que jamás puede proceder de la propia ciencia, sino de una cierta filosofía

de la ciencia, encerrada —¡como yo!, de ahí la dificultad de la confrontación— en unos presupuestos poco defendibles por ser poco coherentes con *el todo*. Lo que pasa es que ciertas afirmaciones se hacen plausibles y otras se hacen poco plausibles, quizá porque en cada momento resaltan más o menos, por causas infinitas, unas evidencias y no otras. Por así decirlo, el manoseo de ciertas evidencias parciales las desgastan y nos hacen ver lo que de falso encierran. De esta manera, lo que en algún momento sobresalía por su evidencia (parcial), al poco, tras ser mirado y remirado por delante y por detrás, es visto desde ángulos menos evidentes; se le ve, la retranca, lo que estaba escondido; se nos hace así evidente la poca calidad de aquella primera evidencia. ¿Todo esto es conferir relatividad al pensamiento? Creo que no, que es, por el contrario, darle su espesor; si vale decir así, darle *espesor de corporalidad* [hoy diría espesor de carnalidad].

¿Cuál es el supuesto que no acepto? El que la ciencia nos puede desvelar “todo”, sea que ya lo ha desvelado hoy, sea que lo desvelará mañana. Tal opinión *presupone* que “nada” nos es desvelado con verdad fuera de la ciencia, si es conocimiento a lo que hace referencia ese desvelamiento, un conocimiento que encierra teoría y práctica. El acceso a lo real sería sólo el que nos proporciona la ciencia, por lo que “todo” es aquello que la ciencia dice, y nada más que ello. Como ya he dicho, esto es un círculo vicioso que conlleva la *desrealización* de lo real. Todo lo que así se supone es un presupuesto pesado, cargante, que enrarece hasta la falsedad el acceso que tenemos a lo real, que mutila hasta el empecinamiento a lo real. Y lo hace como he ido diciendo aquí y allá, cebándose sobre y cargándose lo real, sobre todo, en aquello que es fundante.

De aquí se debe pasar también a la cuestión de la modernidad. Si se parte de que en ella *debe* darse esa manera de entender a la ciencia, la única salida ante las críticas arrolladoras hoy de la filosofía de la ciencia es esa vanidad de la “postmodernidad” y del “pensamiento *débil*”. Entiendo que pueda decirse que el pensamiento de no pocos de nuestros mayores ha sido durante demasiado tiempo excesivamente «fuerte», hasta cargarse de sinrazones, por lo que nadie puede sentirse condenado a esa banalidad de quedarse donde aquellos mayores nos pusieron sus pensamientos. «Pues bien, sí; creo que se puede intentar la santa cruzada de ir a rescatar el sepulcro de Don Quijote del poder de los

bachilleres, curas, barberos, duques y canónigos que lo tienen ocupado. Creo que se puede intentar la santa cruzada de ir a rescatar el sepulcro del Caballero de la Locura del poder de los hidalgos de la Razón»¹⁵³. Pero con el agua sucia del baño no podemos tirar al niño. Hay que pensar nuestros propios pensamientos, por cierto; no basta con repetir los pensamientos de nadie, por más que sean fuertes; pero supuesto de todo pensamiento es ‘pensar’, y pensarlo con toda la fortaleza de razones con que seamos capaces. Y uno de los objetivos de nuestro pensar es la realidad y otro de esos objetivos, ligado al anterior, es la verdad. El pensamiento débil quiere pensar sin esos objetivos, al parecer, por un quítame allá esas pajas de no sé qué fortalezas de antiguos pensamientos. ¿Hay que decir que se mueran los viejos verdes? Pues muy bien. Pero todo pensar, si lo es, es pensar con razones. Y los pensamientos con razones tienen siempre la fortaleza de sus razones. Si el pensamiento débil aboga por la debilidad de las razones débiles, es que no quiere tomarse el trabajo de pensar con razones. No puedo aceptarlo, puesto que un presupuesto de mis supuestos es buscar la fortaleza de las razones, siempre que uno sea capaz de hacerlas salir fuertes hacia el llamado mundo 3. Cuando no se es capaz (como es mi caso) se encuentra uno encerrado (bien a su pesar) en el pensamiento débil. Cualquiera otra manera de quedarse encerrado en ese tipo de pensamiento es dejarse embaucar por unos burdos supuestos que ya presuponen la escéptica propuesta de “quién sabe”, “al fin y al cabo, qué más da”, etc. Y con ello se nos va toda posibilidad de afrontar el problema de la fundamentación de lo real (quizá el problema de Dios), y se nos escapa de entre las manos la criteriología de nuestro comportamiento y del comportamiento de nuestra sociedad, la capacidad de crítica y de disenso, y tantas otras cuestiones que creo de interés. En fin, quedaría fuera del supuesto de mis intereses y preocupaciones. A los defensores del pensamiento débil, esos intereses y preocupaciones no parecen interesarles en absoluto, lo que respeto por entero; pero ellos, a su vez, no consiguen que yo me deje de enfrentar una y otra vez a la debilidad de mi propio pensamiento.

Hay que salir de lo que considero como una cierta “trampa de la modernidad”, sin por ello verse abocado a escoger uno de estos dos

¹⁵³ Esa Razón que Unamuno aborrece no creo que sea la que aquí defiendo.

caminos escapatorios: la vuelta atrás hacia los viejos seguros pensamientos cargados de certezas o la caída en la postmodernidad. Ambos caminos escapan de la razón. Como también escapa a la razón el chantaje de los que afirman, sin más, que “hay que dialogar con la modernidad”, utilizando ese diálogo como arma arrojadiza para no tener que mostrar sus débiles razones, cuando no sus sinrazones. Hay que dialogar razonablemente con lo real. Cualquier otro imperativo que se presuponga fuera de la razón, es una vana monserga. El camino está por delante, y este es nuevo para todos.

¿Qué es la ciencia, pues? ¿Qué hacer con la metafísica? Para no enturbiar la alegría de este interludio pascual habrá que dejar estas preguntas (insensatas) para algún futuro tiempo ascético, más cercano a la cuaresma.

* * *

Ciencia y fe cristiana. Tal era el título primero, el hilo de las reflexiones que se van alargando por estas páginas. Se trata, por tanto, de una búsqueda interesada en la filosofía de la ciencia, es decir, una búsqueda con un interés muy grande por ver con alguna claridad dos cosas: cuáles son las relaciones, positivas y negativas, de apoyo y de crítica, que se establecen entre ellas; cuál es la racionalidad única que en una y en otra tiene su vigencia.

Nótese bien, a la vez, que al decir fe cristiana hacemos referencia al Dios trinitario, no meramente a Dios. Significa esto que ha de haber varios niveles en nuestra preocupación. El de Dios como fundamento de lo real. El de Dios como creador del mundo desde la nada. El del Dios trinitario, Padre, Hijo y Espíritu Santo, cuya Palabra es creadora y salvadora, el Dios que es amor, el Dios que es «Dios de vivos y no de muertos».

Nótese bien, igualmente, que esto no puede entenderse —sería confundirse— como que la fe cristiana tenga que decir “todo, a todo y en todo” de lo que la ciencia afirma. Ni que la ciencia tenga que decir “todo, a todo y en todo” de lo que la fe cristiana afirma. Tampoco puede entenderse —sería confundirse más aún— como que la fe cristiana no tenga que decir “nada, a nada y en nada” de lo que la ciencia afirma. Ni que la ciencia no tenga que decir “nada, a nada y en nada” de lo que

la fe cristiana afirma. Ambas posturas sólo son defendibles por quien se ampara en una falsa idea de la racionalidad. Brutamente inquisitorial la primera (de una parte o de la otra, que las dos se han dado en la historia y, quizá, se sigan dando hoy). Falsamente irénica la segunda, en donde los campos se han deslindado para que cada uno se empecine en lo suyo y pueda vivir mansamente en la esquizofrenia, si no en el dulce escepticismo.

Nótese bien, pues, el papel decisivo que juega la racionalidad en la 'y' que une a la ciencia con la fe cristiana en el título de las reflexiones que comienzan tras los últimos asteriscos. Una racionalidad que deberá ser *logos*, según sospecho, es decir, una racionalidad rica de infinitas miradas, cargada del espesor de la corporalidad [de la carnalidad diría hoy], abierta a los fundamentos últimos de lo real. Una racionalidad entrañada y abierta, en un universo entrañable y abierto. Seguramente, una racionalidad que sabe que «de lo que no se puede hablar, lo mejor es callarse», porque entiende muy bien que después de hablar queda aún lo más decisivo, aquello que es el final 'meditativo' de nuestro hablar, que ya sólo se puede 'mostrar'. Una racionalidad que entiende muy bien que «lo que se deja decir, se deja decir claramente», y por eso se toma grandes trabajos para decir lo que puede lo mejor que puede; pero sabe que es mucho «lo que no se deja decir», precisamente aquello que nos es más vital, más interesante¹⁵⁴.

Una racionalidad respetuosa de la complejidad de lo real, abierta a lo abierto de lo real. Una racionalidad que, cuando utiliza anteojeras —para hacer ciencia dura, por cierto, son imprescindibles— no olvida que el estado natural de nuestra cabeza es no tenerlas, sino utilizarlas a conveniencia, sabiendo que sólo los burros las tienen sin saberlo.

Hablar como ahora lo hago vuelve a plantear un problema que ya apareció en páginas anteriores. Parecería, quizá, que se quiere evaluar la fe cristiana utilizando la racionalidad. Sería entonces esta una postura meramente racionalista. Sería un anhelo ilustrado con las luces modernas o postmodernas de la Ilustración para hacer razonable todo lo que la revelación cristiana afirma, quitando las escorias de lo misterioso. No es esto, claro. Se ha podido ver. Más bien lo que aquí aparece como

¹⁵⁴ Léanse unas bonitas páginas sobre lo que piensa Wittgenstein de estas cosas en Enrique Bonete Perales, "El irracionalismo ético de Wittgenstein", en *Éticas contemporáneas*, Tecnos, Madrid, pp. 19-88.

telón de fondo es la necesidad de un discurso, *el discurso sobre la fe y la razón*—dicho a la manera antigua—. Puesto que sí es puntal de mis pensamientos que la fe cristiana no es fruto de la irracionalidad, sino del *logos*. Nos es necesaria, pues, la teología; la nuestra es labor de *teólogos*.

En un momento u otro de nuestro decir —aquí simplemente esbozado— deberá aparecer como marco del discurso la *teología de la creación*, el lugar de pensamiento en el que, desde la racionalidad teológica, debe ser pensado el mundo en su relación fundante con el fundamento de lo real.

Muchos hilos para trenzarlos bien. He ahí el reto. He ahí lo que retiene nuestro interés. Medítese con profundidad en esta interrogación: «¿Qué significado tiene que la realidad geste un ente que sea capaz de considerarla como insuficiente?» (José Antonio Méndez).

8. SOBRE PARADIGMAS Y PRINCIPIOS

El entramado de conocimiento que es el pensamiento científico se debate entre dos paradigmas: el paradigma atomista y el paradigma del *logos*, y dos principios: el principio de objetividad y el principio antrópico¹⁵⁵.

El paradigma atomista dice con una afirmación de sabor claramente filosófico: *todo* es átomos y vacío; o su variante: *todo* es materia. El paradigma del *logos* dice con una afirmación de sabor claramente filosófico: *algo fundante* es más allá de los átomos y del vacío; o su variante: algo fundante es más allá de la materia. Desde el paradigma atomista se pretende que ese «más allá» de los átomos es una ilusión vana, porque cualquier búsqueda de fundamento que vaya más allá de la materia es vana. Desde el paradigma del *logos* se tiene la seguridad de que, si se afirma el ‘todo es’ de los atomistas sobre lo real, se terminará por concluir, sin dudarlo un momento, que, en realidad, de lo real nada es como dicen los atomistas, porque todo lo real se queda, de esa manera, sin fundamento, y nada de lo que se dice sobre todo lo real es, en esas afirmaciones, un decir con fundamento. ¿Y podemos hablar sin fundamento? Si dejamos el fundamento para hablar de lo fundamentado, ¿podremos acertar con lo que digamos sobre este al margen de aquel? De seguro que no.

El principio de objetividad sostiene que, aunque sea cierto que toda afirmación científica es hecha por un hombre, para pensar como es

¹⁵⁵ Cf. el capítulo 12 de *Discernimiento y humildad*, Encuentro, Madrid, 1988, pp. 157-172, en donde hablé por vez primera de estas cosas.

debido, saliendo de la afirmación particular y subjetiva, hay que buscar y lograr la ascesis de dejar fuera al 'yo' que habla para volcarse por entero en el objeto del que se habla, en la objetividad pública de lo dicho; ese esfuerzo es el pilar constitutivo de la mirada científica, pues el hombre no está en el centro del cosmos, no está en ningún centro de nada; para nada es centro, excepto para su propia subjetividad particular, y sobre ella no se construye conocimiento del mundo.

El principio cosmológico antrópico¹⁵⁶ entiende que el hecho de la existencia del hombre en el mundo es un principio explicativo decisivo para la ciencia cosmológica, seguramente también para la ciencia, sin más; de las condiciones necesarias para su existencia pueden sacarse múltiples consecuencias científicas que alargan ya, y alargarán aún más en el futuro, el campo de nuestros saberes cosmológicos y científicos en general. Además de que, en cualquier caso, el discurso científico es discurso humano, por más vueltas que se le dé; sólo el hombre es capaz de discurso cosmológico y científico. Sólo el hombre o la mujer, de entre el conjunto entero de los seres vivientes o no vivientes, amenaza con dar conferencias a sus semejantes, consiguiéndolo a veces.

Desde el principio de objetividad se piensa que abandonar la centralidad antropológica del cosmos fue una condición necesaria para el nacimiento del pensamiento científico moderno, el que tenemos, y que la teoría de la evolución pone al hombre en la justa medida de un lugar tan poco central como es el suyo. Desde él, se piensa que el principio antrópico es una vuelta a las andadas de una cierta manera de comprender la «teleología» y de aceptar de nuevo el «argumento del designio», dejados de lado con la científicidad, al menos desde Darwin. Contando con el principio antrópico, se cree que el principio de objetividad es una ascética innecesaria, poco objetiva y ocasionadora de pérdida grave en la vivacidad misma de la ciencia de hoy; se cree, además, que toma esos caminos encogidos por meros presupuestos filosóficos, que no hay por qué compartir, presupuestos que nada tienen de científicos como tales, por lo que seguirlos llevaría en este momento a un empobrecimiento de la ciencia.

¹⁵⁶ Léase Alonso, 1989. Es un librito magnífico. Cf. el capítulo 9 de *El mundo como creación. Ensayo de filosofía teológica*, Encuentro, Madrid, 2002, pp. 248-263.

El principio antrópico provoca pasiones en el pensamiento desde que se formuló por vez primera. Lo decisivo en él no es sólo el significado de lo que afirma con una tan grande obviedad, sino el ver cómo toca algo que, sea para aceptarlo, sea para condenarlo, todos toman como importante, pero que es difícil de precisar. Se parece a aquella afirmación del espectador del cuento cuando dijo: el rey va desnudo. Si fuera así, ¿qué acontecía antes en la filosofía de la ciencia para que nadie se hubiera dado cuenta de que el rey (el principio de objetividad) cabalgaba sin sus ropas en el regio caballo (la ciencia)?

Los dos paradigmas y los dos principios son como agujas de hacer punto, que han servido y sirven para elaborar toda suerte de género, contando con la buena materia, la habilidad del buen hacer y el buen diseño, pues no se piense que los dos paradigmas y los dos principios son siempre enemigos contrapuestos por entero el uno al otro, sino que tienen a lo largo de la historia de la filosofía y de la ciencia una compleja relación de amor y de odio, trenzándose y destrenzándose de las más diversas maneras.

¿Por dónde seguir en nuestro discurso a partir de lo que ya hemos adquirido? Se nos abren ahora, por de pronto, dos frentes que preguntan por estas dos afirmaciones: “*todo* es materia” y ‘*algo* fundante es más allá de la materia’. Los habríamos de visitar, si las cosas salen como debieran, desde dos perspectivas: en primer lugar, la que nos ofrece la física y, en segundo lugar, la que nos ofrece la teoría de la evolución, en la utilización que la biología hace de ella y en la que sirve de apoyo a la cosmología en su historia del cosmos y en la historia del tiempo. Supongo que estas consideraciones nos habrían de abrir en profundidad el pensamiento a aquello que es el interés de estas páginas, es decir, lo que responde al título de *la razón y las razones*.

Por qué sea así es muy claro. Si la afirmación de que “todo” es materia fuera necesario y definitivo que haya que defenderla desde la física, una de dos: o tendríamos que volver al cartesianismo para dejar sitio racional a la consideración de la ‘fe cristiana’, en cuanto que debería hacerse una tajante división entre la *res extensa* (que da origen al mundo material de la extensión) y la *res cogitans* (que da origen al mundo espiritual y del pensamiento), sin conexión entre ambas, quedando la primera entregada a la física y la segunda a la metafísica, por decirlo demasiado rápido; o tendríamos que mantener, sin remedio,

posturas de un monismo materialista, para poder así ser honestos en nuestra actitud de por encima de todo buscar razones y de darlas; posturas que no dejan ningún lugar a la fe cristiana¹⁵⁷. Si, en nuestros esfuerzos de racionalidad, al practicar estos extraños campos en los que nos encontramos metidos, pudiéramos defender con razones, desde dentro de estos mismos campos inclusive, que ‘algo’ fundante va más allá de la mera materia, y a ese algo, además, nos está permitido ponerle el nombre de *logos*, las cosas serán muy distintas, sin duda. No porque hayamos fundamentado así la fe cristiana —cuyo único fundamento último es la revelación, lo sabemos—, sino porque ahora, escuchando la revelación, estaremos, también, en un ámbito de racionalidad que se esfuerza por dar razón y cuenta de ella (esa es la labor de la teología).

Hace años no sé si hubiera estado de acuerdo yo mismo con esto que digo ahora, pues entonces era más barthiano. Consideraba, con mucho contentamiento y no poco provecho propio, que la revelación es una irrupción inesperada, inaudita, que nos entra por el oído. No he renegado en lo profundo de esta manera maravillosa de ver las cosas, pero quizá con los años se me ha agudizado el oído para poner mayor atención y escuchar más y mejor los ruidos de fondo que pueblan el mundo y la profundidad de las personas, a la vez que se me iba embotando y endureciendo el mismo oído hasta tener que pensar en que entre ya la trompetilla en mis previsiones. Ahora escucho esa irrupción del *logos* en muchos más espacios y tiempos —ocupados las más de las veces por personas— que entonces, aunque es posible también que con una nitidez menor, más difusa.

¹⁵⁷ Podríamos también, por ejemplo, no ser realistas, sino meros convencionalistas, o pasar de la ciencia; pero ya he hecho profesión desmayada de realismo.

9. ¿TODO ES MATERIA O ALGO FUNDANTE ES MÁS ALLÁ DE LA MATERIA?

El materialismo afirma lo primero. Pero ¿estamos obligados a ser materialistas? Más aún, ¿es razonable ser materialista hoy, incluso desde lo que sabemos por las ciencias?¹⁵⁸. Vistas las cosas desde la opinión de “la mayoría”, sobre todo si de “mayoría cultural” se trata, se diría que sí, al menos en nuestros círculos. Pero esta, como antes otras, puede no ser sino una moda. Y las modas son siempre pasajeras. Ir a la moda es ya estar pasándose de moda o, lo que aún es peor, ir a la moda es levantarse todas las mañanas con la angustia de tener que estar al tanto de “lo que hoy se lleva”. De esta manera termina uno haciendo “lo que se hace” y diciendo “lo que se dice”. Hay verdaderos expertos voceros ante la opinión pública, capaces de decir siempre “lo que hay que decir” y hacer siempre “lo que hay que hacer”. Son demasiadas y demasiado pesadas las servidumbres que conlleva una actitud así. Mantenerse en ella es una infamia del pensamiento.

Si hay que ser materialista hoy, será sólo, evidentemente, como fruto de un pensamiento asumido, porque haya razones para serlo, porque sea lo más coherente con el conjunto de nuestros saberes y actitudes, porque podamos decir *en verdad* “todo es materia” y “no hay Dios”, y ambas cosas *sean verdad*. Y si alguien piensa que no tenemos posibilidad de acceso a afirmaciones con la rotundidad del ‘en verdad’, si le parecen demasiado fuertes, sepa que, por lo mismo, tampoco tenemos acceso ‘en verdad’ a las afirmaciones materialistas. Si así fuera, deberíamos

¹⁵⁸ Cf. Pérez de Laborda, 1983, 380-453.

afincarnos en el agnosticismo escéptico, aposentándonos tranquilamente en él.

Habrà que discutir en serio cuál de las dos preguntas es más razonable, cuál lleva a una respuesta más razonable. Y esta razonabilidad aquí pedida no será una razonabilidad abstracta, sino que deberemos pedirle *coherencia* también con lo que las ciencias nos muestran hoy. No lo haremos, es casi una reiterativa pesadez volverlo a afirmar, porque consideremos que sea ella, la ciencia, quien tiene en estos terrenos “la última palabra”. Pero sí es ella quien nos da lo que hoy sabemos en un campo decisivo de nuestros conocimientos sobre el conjunto del mundo, que en ningún momento podemos dejar para el carro del olvido. Esas preguntas deben ser investigadas, también, en coherencia con lo que sabemos en ese campo inmenso, aunque no aceptemos, ciertamente, que se nos imponga la respuesta desde ahí como algo ya dado; como algo que se nos ofrece en una impuesta “obviedad”, adquirida ya por “la gente ilustrada y guapa”, si ello no entrañase la razonabilidad de sus propias razones llenas de persuasión convencedora.

Apuntaré brevemente algunas cuestiones discutidas que vienen a cuento para saber la respuesta a la doble pregunta del título de este capítulo. Algo elemental, pero importante, viene dado por esta nueva pregunta: cuando afirmamos que “todo” es materia, damos por supuesto que sabemos “qué es la materia”, pero ¿es cierto que lo sabemos? Claro que no. Rotundamente no¹⁵⁹. Para contestar con el sí, nos vamos inexorablemente al vicio del círculo o a aseverar que tengo un amigo que lo sabe o a la desfachatez de gritar que, sea lo que fuere que debamos afirmar, diremos siempre que “eso es, precisamente, la materia” o a sentenciar que lo es “todo aquello de lo que trata la ciencia” o que, pase lo que pase, “en última instancia, todo es materia” o que, al fin y al cabo, “materia es un concepto con definición política en la dinámica de la lucha de clases”. En posturas que se meten por ahí, la batalla por dar razones la tienen hoy perdida de antemano los materialistas. Más inteligentes son, como vimos ya, quienes piensan que el materialismo es una «creencia (metafísica)» cargada de promesas a la vez que de retos para el futuro; que es entre las creencias (metafísicas) la más coherente de todas con el conjunto entero de los saberes; que es la más en

¹⁵⁹ Cf. Pérez de Laborda, 1983, 414-420.

¿Todo es materia o algo fundante es más allá de la materia?

consonancia con la dinámica misma de la ciencia; que es la más progresista en el mundo en el que estamos —para su bien—, la que lleva a más sugerentes proyectos de investigación científica futura. La batalla de la coherencia con lo que sabemos, para responder a nuestra pregunta, es harina de otro costal, mucho más seria; es filosofía pura.

Desde el punto de vista de la física, preguntarse qué sea la materia es un verdadero galimatías, y con razón se puede decir que no es fácil ahí entender siquiera algo. Se hace referencia a una materia que parece ser la base fisicalista de toda la realidad, al menos “en última instancia”, pero qué sea ella es un verdadero follón. Porque la física de lo pequeño, la microfísica, que tiene su funcionamiento a partir de la *mecánica cuántica*, nos mete en un berenjenal. Nos mete en un difícil terreno en el que se discute sobre los determinismos e indeterminismos de los caminos y de los comportamientos de las partículas —que no se sabe muy bien si son partículas o si son ondas—, y desde ahí nos adentra en el universo entero cerrado o abierto, por lo que la microfísica arrastra al comportamiento de la entera realidad. Nos hace discutir sobre la causalidad o la pérdida para siempre de cualquier idea de causa. Nos hace afanarnos en la probabilidad como constituyente de las leyes físicas, no se sabe muy bien si tratándose de comportamientos estadísticos de poblaciones, en donde las ecuaciones del principio de indeterminación o incertidumbre —según se entienda— de Heisenberg no tienen sabor misterioso alguno, sino que son ecuaciones normales con variables estadísticas que ponen en juego meras desviaciones típicas referidas a poblaciones de partículas, como quisieron Popper y Bunge, entre otros; o nos hace ver que, aceptando el pensamiento de la tradición heredada, esas leyes probabilísticas son genuinas leyes de los comportamientos de cada partícula individual, como sugiere la interpretación clásica, llamada de Copenhague, lo cual no causa ni el más mínimo problema para la utilización perfecta en la física de esas leyes en predicciones y resultados, excepción hecha de «problemas filosóficos». Nos hace reflexionar sobre la comparecencia o no de los famosos «observadores» en el propio decir científico sobre la realidad en esa misma interpretación, hablar de lo cual para los realistas al estilo de Einstein y sus múltiples seguidores de hoy no tiene sentido alguno, es como hablar de ciencia ficción. Pero esta postura contraria a la heredada, el einsteiniano mantenimiento del realismo, aceptado ya por casi todos, lleva en los

años ochenta a nuevos problemas imprevistos, por ejemplo, a hablar en la física de la «no separabilidad» de partículas y acontecimientos dentro de un todo, etc. Todo lo que aquí apunto convierte este discurso, como decía, en algo difícil, o, para decir las cosas claras, quizá imposible de entender para-uno-de-letras-de-siempre.

¿Será que estamos obligados a saber tantas cosas, tan diversas y tan raras, para poder dar razón de nuestra postura creyente, que se nos terminará por romper el odre?, ¿deberemos aceptar que con unas cuantas ideillas para ir tirando por ahí ya vale?, ¿tendremos que recurrir a decir que “yo no lo sé, pero tengo un amigo que sí, él lo sabe”? O peor aún, ¿acaso no tendrá esto nada que ver con cosas que nos importen de verdad?

Y, sin embargo, el viejo oficio de pensar es uno de los más antiguos y más nobles. ¿Deberemos abandonarlo para siempre? Si hiciéramos eso, de cierto que la fe se nos escaparía de las manos. De nuevo aletea por estas páginas, pues, un discurso sobre la fe y la razón.

Y, sin embargo, también, hay una pregunta —¡gravísima!— que me quiero hacer y hacérsela al lector de estas páginas. Me ronda desde hace tiempo. Más que una mera pregunta, es una perplejidad nueva que se me presenta¹⁶⁰: la postura que definiendo ¿no es resultante de un presupuesto que es mero racionalismo? Es evidente que no.

¹⁶⁰ Pensará alguno: ¡ya está bien de perplejidades y preguntas!, quiero respuestas. El asentado en certezas no tiene tamañas cosas. Llame, pues, a otras puertas más inseguras que estas.

10. ¿RACIONALISMO SIEMPRE, IRRACIONALISMO A VECES?

Estas nuevas preguntas son las que se me agolpan ahora en el pensamiento. Quisiera ser capaz de hacer ver lo que, tras esas preguntas, me preocupa.

Soy racionalista, y me parece que hay que serlo, en todo y de todas las maneras. Pero, si no quiero ser radicalmente mal interpretado, tendré que explicarme. Ser racionalista significa, en mi lenguaje, que todos los problemas que se nos plantean deben pasar *siempre* por una búsqueda de razones, aunque, por supuesto, no basta sólo con ellas: están los supuestos, está el sentimiento, está la socialidad, está la acción. Razones que sitúan el problema, razones que buscan solucionarlo, razones que encuentran soluciones, a veces provisionales y parciales. Nunca y en nada debemos “pasar-de-las-razones”. Que esas razones no son *jamás*, al menos de una manera querida, “razones *ad hoc*”, es decir, pseudorazones cortadas según las necesidades y conveniencias del momento, para que resuelvan el caso de una manera más o menos conveniente. Por el contrario, que las razones son parte de una *honesto búsqueda* con todos los instrumentos que la racionalidad y el conjunto entero de lo que somos nos pone a la vista y al alcance de la mano, sin deseo alguno de engaño, sino *con voluntad decidida* de, por todos los medios, entre los cuales nunca deja de estar la racionalidad, ‘encontrarse con la realidad’ y ‘buscar la verdad’.

No soy racionalista ni creo que haya que serlo, por el contrario, si con ello lo que se quiere significar es el convencimiento de que todos los problemas son solucionables mediante la mera racionalidad

—menos aún, si se trata de alguna “racionalidad científica”—, porque se presuponga que “todo” nos es encontrable meramente mediante nuestra razón. Este sería un tipo de “racionalismo ilustrado” que ha llevado las luces hasta un extremo exasperado, reconocedor impenitente de los meollos falsos de cualquier misterio, autoproclamado progresista y adorador de la diosa razón, que tengo gran complacencia intelectual en no compartir, y que creo razonablemente insostenible.

Podría pensarse que ambas posturas son casi idénticas, pero creo (espero) que hay (que haya) entre ellas diferencias radicales, que ya he comenzado a insinuar en el párrafo anterior. Por un lado, una búsqueda sin término con un único instrumental, el único instrumental que sea verdaderamente humano, el que se nos ha puesto (gracias a Dios) al alcance de la mano. Por el otro, en cambio, una seguridad en que la realidad es poseída por *nuestra* razón; que ella es la reina del universo, la dueña del mundo, puesto que es el ser humano el rey, dueño y señor de todo lo que encontramos ahí, a la mano. Desde el punto de vista del conocimiento, en esta postura hay una certeza: todo es cognoscible, porque no hay misterio. Desde el punto de vista de la acción: todo está a la mano para nuestro uso y disfrute; todos los criterios son los nuestros y todos los derechos son para nosotros. En una palabra, todas las criaturas están ahí, a la mano, para nuestro uso.

Entre ambas encuentro al menos una diferencia fundamental: la referencia o no a Dios. Una referencia, si no explícita, sí implícita. En la primera se nos aparece en el horizonte Dios, un Dios que es Creador, y el mundo desde entonces es creación; Dios ha creado el mundo usando su razón infinita, con el estímulo último de su bondad y deseo infinito de bien. Se nos aparece en el horizonte, también, que nosotros, los hombres y mujeres del mundo, hemos sido creados por Dios a su «imagen y semejanza». Por eso tenemos una certeza que en nuestra actitud fundamental nos está siempre presupuesta: nos fiamos de la razón, porque suponemos, desde donde estamos plantados, que ella es un instrumento primordial que tenemos para movernos por el mundo y descubrirlo, para conocerlo y explicarlo; que ella es instrumento primordial que nos ilumina y guía en nuestra acción. Sabemos, también, no podemos olvidarlo en nuestro supuesto, que no todo lo que somos es mera razón; que somos más que razón; que, en cuanto *sólo* consideramos la razón, esta se convierte al punto en “mera razón”, puesto que somos

personas. Pero la razón, nunca lo podremos olvidar, es instrumento principal, aunque no único, en nuestro construirnos como personas; en nuestro construir un mundo personal, mundo interno, individual, y mundo externo, societario y colectivo. Sabemos también que el deseo y el afecto, por ejemplo, son parte última de ese nuestro ser personal; pero sabemos de igual manera que el deseo y el afecto jamás deben ser mera y nuda irracionalidad, pues en esta se encuentra la fuente de toda subordinación al interés egoísta de cada uno y del grupo, y en ella se fundamentan todos los fascismos.

En la primera postura, sólo Dios ‘tiene razón’, ‘toda la razón’, ‘la razón de todo’, ‘el conocimiento de todo’; sólo para él, que es para nosotros el Misterio, ‘no hay misterio’. Nuestra búsqueda continua de razones es, desde aquí, labor de divinización de nuestro propio ser personal. Es misteriosa participación en el Misterio trinitario de Dios; es misteriosa participación que da alcance al misterio del mundo. La nuestra es una búsqueda sin término, lo sabemos ya, pero —en esperanza— con un supuesto fundante: que hay un término que pondrá punto final a nuestra búsqueda, y ese término no puede ser, sin más, la aniquilación de la muerte. La obra infinita de la creación nos es, así, inalcanzable, seguramente, en su totalidad, porque nosotros somos finitos; pero tenemos la certeza de que es alcanzada por la razón infinita de su Creador, y, desde ahí, desde esa certeza, es accesible a nuestro conocimiento, siempre de manera parcial, siempre en ansia de totalidad. Él, pues, es el garante de nuestra búsqueda; él nos da la certeza de que nuestra búsqueda siempre sin término, por siempre sin término, es una búsqueda que alcanza realidad y verdad; estas son alcanzables, pues, aunque nunca aprensibles por nosotros como meramente nuestras.

¿Racionalismo siempre? Sí, entendiendo por racionalismo lo que acabo de indicar. ¿Irracionalismo algunas veces? Nunca, si por irracionalismo se comprende la mera negación de ese racionalismo; nunca, si se entiende que es la negación de ese esfuerzo por utilizar lo que he llamado el instrumental que tenemos a la mano para buscar razones y mediante ellas resolver los problemas; nunca, si con él se entiende el rechazo de esa búsqueda sin término.

Un caso a tener muy en cuenta es cuando el irracionalismo, junto a Wittgenstein, se deba a que hayamos logrado establecer el contorno de todo aquello que es racional con «racionalidad científica», y sepamos

muy bien que de todo lo demás —nuestros afectos, nuestros intereses éticos, estéticos y religiosos, místicos, que es lo que nos interesa de verdad— no podremos decir una sola palabra con *esa* racionalidad científica presupuesta. Si el hablar, pues, es un hablar construido en esa racionalidad, de todo ello no cabe otra cosa que callar (callar, evidentemente, de cualquier hablar entendido así); el «hablar» de esos intereses, los más profundos de todos nuestros intereses, ya no sería hablar, sino puro «mostrar».

Esta manera de ver —que, nótese bien, nada tiene en común con las posturas del Círculo de Viena, en definitiva— apunta hacia algo decisivo: que esa «mostración» señala aquello que es lo fundante de nuestra vida y de sus intereses más últimos, y que de ello no se puede «hablar», por lo que es mejor callar ahí. Pero en lo que no veo razones para estar de acuerdo es sólo en una cosa: en ese supuesto de la postura que iguala la racionalidad a “racionalidad científica”. Creo que no es necesario hacerlo así; que el hacer esa igualación es fruto, quizá, del espejismo cientificista de un momento, en una postura como la de Wittgenstein que, con todo, logra salvar lo esencial. Pero es un error, creo, dar por supuesta esa postura, como he querido mostrar aquí; es un error, creo, dar por supuesto el presupuesto cientificista. Recuperada así la libertad de la razón, las cosas pueden decirse ya, en mi opinión, de manera mejor, más en consonancia con la coherencia del todo. Desde aquí lo que supongo es, más bien, que la igualdad se establece entre la ‘racionalidad’ y la búsqueda incesante del ‘dar razones’. Y, desde esta igualdad presupuesta, ya no hay necesidad de llamar irracionalidad a eso que, en verdad, no es irracional, porque la racionalidad se nos ha hecho ahora más grande, más abarcante, menos restringida a un solo tipo de mirada. Hablar ahí de “irracionalidad” es dar beligerancia excesiva a la exageración de una sola mirada como la única racional, pero esta es una racionalidad excesivamente dura, tanto que se rompe sola. Caben en la racionalidad miradas más amplias.

Pasado lo que digo, el poso que queda lleva un nombre: *Teología de la creación*¹⁶¹. Tal como considero la *razón*, es decir, como el esfuerzo por dar razones, un dar razones valiéndose, en cuanto sea posible,

¹⁶¹ No deje de leerse este libro admirable, como todos los suyos: Ruiz de la Peña, 1986.

de la manera clara y regular de que las razones sean lo que tienen que ser, porque no cualquier cosa es una razón, ni una serie de razones; podría entrar en consideración aquí lo que Leibniz denominaba *principio de la razón suficiente*, es decir, el principio por el que se presupone que para cualquier cosa, acontecimiento o cuestión, acción o pasión, se dan un cúmulo de razones que en haz constituyen su razón de ser, ofreciéndole su existencia; por eso, planteado cualquier problema, deberemos buscar incesantemente razones para dar cuenta de él. Esta labor lleva implícito un presupuesto. Las cosas, los acontecimientos, las cuestiones, lo que hay, se nos aparece conforme a razón, está hecho conforme a razón. El ser de lo que hay se nos aparece conforme a razón: por tanto, se diría que ha sido hecho razonablemente¹⁶². Esto es, lo sabemos ya, al menos implícitamente, hablar del mundo de lo que hay como un mundo creado. Hay, pues, un principio de la razón suficiente, por seguir con la manera leibniziana de hablar, porque la realidad es creación de un Creador que ha hecho su obra atendiendo a razones, a un encadenamiento infinito de razones que le ha dado su constitución profunda.

Pero ¿cómo sabemos que esto es así? Desde la fe lo creemos por revelación¹⁶³. Nuestra certeza de que el mundo sea creación es, por esto, una cuestión de fe. Pero, quizá, se pueda encontrar un atisbo importante de que el mundo sea creación de un Creador, puesto que en el continuado 'dar razones', baila un presupuesto decisivo: que buscándolas se llegará a encontrarlas. ¿Y por dónde nos viene esa convicción? Podría ocurrir que no fuera así, que, más pronto o más tarde, llegáramos a una barrera, infranqueable a las razones, que nos mostrara la irracionalidad última de lo real. Es curioso, porque no cabiendo duda alguna de que podría ser así, la actividad racional que nos construye la ciencia, al menos desde la «nueva ciencia» que da origen a la ciencia moderna, en el siglo XVII, parece presuponer como algo adquirido que

¹⁶² Entre la escritura de estas páginas y su corrección definitiva, he leído un libro que me ha dejado tambaleando en convicciones que parecían irse asentando en mi pensamiento. Este libro pasmoso es el de Pierre Alféri sobre Ockham citado más arriba.

¹⁶³ Desde que lo supe me impresionó y me interesó vivamente cómo para Xavier Zubiri que el mundo sea creación es algo a lo que tenemos acceso sólo por la revelación. Pienso si no era esta ya la opinión de Guillermo de Ockham.

lo real no es irracional, al menos aceptando el realismo (lo que la ciencia hace de manera profundamente natural, según parece, aunque con sarpullidos de duda, como sabemos). Esa presunción me parece que se establece en el supuesto de que el mundo es creación. Y aceptar esto es estar haciendo ya, se sea consciente de ello o no, una teología de la creación. Bien es verdad que, ya lo hemos visto, hay maneras materialistas de plantearse la cuestión; como si dijéramos, hay teologías de la creación que son materialistas y ateas. Aunque lo sean, lo que ahora me importa es sólo la posibilidad de que sean talmente teologías-de-la-creación. Lo son, a mi parecer, porque presuponen esto: que el mundo tiene razonabilidad y que nosotros tenemos capacidad de, con nuestra razonabilidad, conocer la razonabilidad del mundo. Si es así, se presupondría que, por usar el lenguaje que venimos utilizando¹⁶⁴, el acceso a la realidad se nos logra merced a nuestra razonabilidad, dada como supuesto la razonabilidad del mundo. De ahí que la búsqueda continua de razones no sea una labor vana, sino la labor racional por excelencia.

* * *

¿Por dónde habría de seguir este extraño discurso mío? Hay todavía algo que no he tocado, la teoría de la evolución, tema importante si los hay, pero se nos va a escapar ahora de entre las manos. Importante, decía, porque la *teoría de la evolución* es hoy «paradigma» científico capital, que comenzó en la biología para extenderse hasta la cosmología. Desde ahí, todavía no sé muy bien si se apuntala para siempre el «materialismo» o, por el contrario, lo que se señala de nuevo es la «teleología», incluso el «diseño»; si se llega al convencimiento de que, definitivamente, el mundo es «abierto» o se nos «cierra» para siempre.

Otro punto decisivo también es la cuestión del *tiempo*. Cuestión de una importancia decisiva en la filosofía de la ciencia de los años ochenta; quizá la más novedosa e interesante de las que en estos momentos están en la plaza pública, siendo discutida a grandes voces. Dos libros

¹⁶⁴ Aunque no echemos en saco roto la insinuación de José Manuel Alonso ante esta pregunta: parece que, aceptándola, estemos nosotros fuera de la realidad.

sobre esta cuestión han sido muy leídos, y el segundo, sin duda, es de interés en la filosofía de la ciencia de hoy¹⁶⁵.

La cuestión del tiempo es decididamente importante en el objeto de estas páginas, sobre todo si se considerara, como yo lo hago, que el hombre es «carne enmemoriada»¹⁶⁶. El tiempo nos indica que el mundo es un «mundo abierto», en el que cabe novedad, y la novedad es creatividad continuada, es libertad de creatividad. Donde el tiempo no es considerado hay mera fijación, no hay creatividad, no puede darse la libertad. Si desde el «pensamiento científico» se nos quita el tiempo de la racionalidad misma, nos vemos abocados a un pensamiento del que se nos ha quitado la memoria y, si con el principio de objetividad se hace de nosotros mera abstracción, se nos ha quitado también la carne. Nos habríamos así dejado atrapar en una red que deja fuera del pensar mismo aquello que somos en verdad y, por tanto, de lo que jamás podemos prescindir para, precisamente, pensar. Si esto es así, hemos roto la racionalidad de manera casi irreparable, no en todo lo que desde entonces se ha dicho, pero sí en el marco en que se ha dicho todo, en el entramado fundante en que nos hemos visto obligados a ponernos. El *empastamiento*¹⁶⁷ habrá sido falseado.

* * *

Me pregunto si en aquello del “principio de objetividad” no hay algo que es profundamente nefasto para la moralidad, que por todos los medios busca la des-moralización. Asumiéndolo ascéticamente, como debía hacerse según sostenían sus defensores, cada uno debe abandonar aquello que es lo más propio de sí: su mismidad. Debe dejar de lado

¹⁶⁵ Stephen W. Hawking, *Historia del tiempo. Del 'big bang' a los agujeros negros*, Crítica, Barcelona, 1988, 245 p. Ilya Prigogine e Isabelle Stengers, *Entre le temps et l'éternité*, Fayard, París, 1988, 222 p., traducido en Alianza, Madrid, 1991.

¹⁶⁶ Cf. *Discernimiento y humildad*, Encuentro, Madrid, 1988, pp. 115-137.

¹⁶⁷ Otra palabra, muy sugestiva, para indicar la coherencia del conjunto. No es únicamente una coherencia lógica, es mucho más. Todas las piezas aparentemente heterogéneas del conjunto deben ser engarzadas unas con otras, con un sentido de la globalidad que encaje todo en una unidad. Aquí las resonancias del significado de esa palabra vienen muy al pelo.

como algo sospechoso y, en todo caso, como impedidor del conocimiento verdadero, todo lo que le constituye a él como ser, todo lo que le hace persona individual e irrepetible, para quedarse meramente en una abstracta consideración de lo que sea conocer y lo que sea objetividad.

La fuente de toda moralidad personal parece quedar seca desde ahí, y suplantada por algo que es, quizá, mera abstracción desencarnada. Digo desencarnada porque cada una de nuestras carnes ha quedado soslayada. Todo lo que somos parece así haber sido enviado a un terreno en donde proyectamos como real y fuera de nosotros algo que, en pura evidencia, sólo es nuestro, pensamiento nuestro, conocimiento nuestro, acción nuestra, de cada una de nuestras personas y el complejo entramado interpersonal. Esa proyección es la que, a partir de ahora, pasa por única realidad: realidad pública y objetiva, realidad abstracta, es decir, irrealidad.

Hemos quedado, pues, desamparados del conocimiento que nos es propio; más aún, hemos quedado desguarnecidos de nuestro propio ser personal, y este nos ha sido substituido por otra cosa, por un no-ser, pues no es ser sino en la mera abstracción. Pero esta substitución, ¿por quién ha sido hecha? Aquí hay intencionalidad, búsqueda consciente de toma de poder; hay, sin duda, intereses creados en la despersonalización a la que me refiero.

Nótese bien que el pensamiento y su acción siguen existiendo; simplemente han sido sacados de nuestra posibilidad personal, quitados de nuestra mano, de nuestros criterios, del juego de nuestras razones. Han sido empastados de otra manera. ¿Y qué se ha hecho con ellos? Han sido puestos en un cielo proyectivo; proyectados fuera de nosotros y de nuestras razones, sobre todo fuera de ellas, para que sean “otras razones” las que tengan bien amarrados nuestros pensamientos y nuestras acciones.

Este juego de sustracción es, pues, un dejar pensamiento y acción en otras manos diferentes de las mías, hábiles y convincentes manos, poderosas manos; pero nunca tendría que permitir que ese juego no fuera también mío, nuestro, de todos y para todos, en favor de todos. Porque, aquí está el punto decisivo de lo que apunto: esta exigencia “abstractiva” nos quita a ‘todos’ los criterios de racionalidad; no, evidentemente, porque estos no existan, sino para ponerlos en unas pocas fuertes

“manos muertas”, muy poderosas, que buscan (¿sólo?) sus meros intereses y no velan, se podía adivinar, por el interés de todos y cada uno, por el interés de ‘todos’. Se ha querido quebrar ‘nuestro empastamiento’ para poner en su lugar otro, que, seguramente, ya no es nuestro; peor aún, que es aquel que nos hace sucumbir, no dejando lugar para la búsqueda incesante de razones, razones con espesor de carnalidad, razones con espesor de memoria, porque somos carne enmemoriada.

Si hay Dios —porque hay Dios—, él es real, más aún, es fundamento de realidad. Sin él, negándolo, se negará, pues, el mismo fundamento del ser de lo que es, haciendo, por tanto, que aparezca viciado en su misma base lo que es como no-ser. Y cuando nos andamos en el fundamento, por los fundamentos de todo —porque *hay todo*, no mero agregado de cosas—, el empastamiento es decisivo, pues es aquello que aún todas las cosas, los fenómenos, las acciones y los pensamientos, en una unidad. La diferencia que existe entre el agregado y la unidad es, precisamente, que en el primero no hay empastamiento, o lo hay sólo parcial, o a todas luces quebradizo y roto e insuficiente.

Dios no es, por supuesto, ningún tipo de empastamiento, pues el empastamiento es asunto de *nuestra* coherencia, de aquello que es realidad unificante o unificante de la realidad. Pero, es obvio, ese empastamiento no puede ir contra la realidad misma del fundamento; al contrario, es como un signo de ese fundamento, un señalamiento hacia él, una puesta en consideración de su existencia fundante.

11. Y AHORA APARECEN LAS 'PRUEBAS' DE LA EXISTENCIA DE DIOS

Dios irrumpe en la vida, en mi vida, en nuestra vida, con soberana libertad. Eso produce un 'estupor', un 'asombro', una 'admiración' que remueve la vida entera; mi vida, nuestra vida. Es ahí en donde está la 'experiencia' fundante de Dios. Una experiencia que se da en el honor mismo del ser personal, a la vez que es también íntimamente comunitaria. Es fruto de contemplación —al menos de la 'nostalgia' de la oración—, cómo no, a la vez que fuente e inspiración de acción cotidiana de toda una vida personal y comunitaria. Eso está claro, por supuesto. Pero, aun siendo algo fundador, no lo es todo. Hay más. Porque sobre esto hay que *dar razón*, de esto hay que hablar con racionalidad, hay que hacer discurso, es decir, debe hacerse todavía palabra, palabra encarnada, cierto.

Luego está la 'prueba' de la existencia de Dios, el hablar racional sobre él, el ponerse a hacer lo que ha dado en llamarse filosofía teológica. Tal cosa es la que hizo san Anselmo en su *Proslogion*¹⁶⁸. No es un mero hablar «filosófico» sobre Dios, unas meras «pruebas» filosóficas de Dios que nos llevarían, a golpe de una mera argumentación racional, a algún llamado «Dios de los filósofos». Si hay Dios —como creo y sé que lo hay—, ese es el único Dios, el mismo Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, el Padre de Jesús, el Cristo. Por eso establecer aquí un hiato, una ruptura, una separación radical, una demarcación, es muy grave, en cuanto que convierte a Dios o en un-Dios-de-meras-abstracciones-filosóficas,

¹⁶⁸ Es lo que ha hecho ahora Carlos Díaz, 1989.

sobre el que se piensa de manera descarnada, falsa, por tanto, o en un Dios-de-experiencias-meramente-subjetivas, que conduce a una falsedad, a un "dios" que no lo es, puesto que está asentado en un terreno de irrealidad, que es mera proyección hacia fuera de lo que tenemos dentro como "nostalgia" (y toda nostalgia es mala, excepto la nostalgia del amor y de la oración)¹⁶⁹. El caer en esa trampa del hiato lleva derecho al ateísmo teórico, al que se le puede juntar —¿por qué no, si en la demarcación se aceptan los dos lados, puesto que se marcan, aunque uno de ellos lo fuere con marca de irrealidad?— un teísmo fideísta. Ahí, en esa ruptura, en ese hiato, en esa terrible demarcación, no está la gran tradición teológica y filosófica cristiana, la cual siempre ha querido encontrarse en esas dos miradas con las dos caras de una misma realidad, no con dos meras abstracciones falseadas. Una falsa idea de lo que es la racionalidad lleva derechamente a ese "Dios" meramente abstracto, que no es, evidentemente, Dios. Las consecuencias que de ahí se derivan son numerosas y todas mortales de necesidad para el pensamiento sobre Dios y, desde ahí y, seguramente, en consecuencia, para el pensamiento sobre la entera realidad misma.

Por eso hay que hablar de un *problema* de Dios. Y dentro de este problema de Dios, un punto que juzgo clave, decisivo hoy, ya lo sabemos, es el de desenredar la madeja de la denominada "racionalidad científica", pues una cierta (falsa) manera de verla lleva inexorablemente a esta afirmación: no hay Dios. Luego, sin embargo, la urbanidad de los que ya han hecho esa afirmación rotunda sobre la no realidad de Dios lleva a esta segunda afirmación complementaria, quizá: aunque el creer en Dios es una cuestión meramente privada.

La prueba, así, no es asunto de una cierta organización de sutilezas dialécticas, esmeradamente pulidas, que —es evidente— sólo dicen algo a quien llegaba a ellas convencido ya de antemano. No es un camino de mera lógica lo que esa prueba indica. Además, no lo podemos olvidar, ¿qué es sólo mera lógica, si exceptuamos la misma sola mera lógica? Lo que esa prueba indica es, al contrario, un hondo cavilar de nuestra más profunda e inquietante racionalidad, la incesante búsqueda de razones de la que ya tantas veces he hecho uso aquí. Es buscar y encontrar, por fin, el supuesto de una coherencia última de esa misma

¹⁶⁹ Cf. Jn 21,15-19.

racionalidad encarnada que es la nuestra; de aposentarnos en un anclaje decisivo y fundador de nuestra sed incesante de buscar razones, pues en aquello que prueba, en quien prueba, en aquel a quien señala la prueba, encuentra, por fin, su propio último y sereno descanso.

Hay, pues, un hablar filosófico de Dios. Un hablar filosófico de Dios que no está desligado del hablar teológico de Dios o de la experiencia vital del mismo Dios. Dentro de ese hablar filosófico, un punto importante es el de este discurso que aquí he titulado «ciencia y fe cristiana». Por supuesto que este discurso tiene partes que no he tocado en absoluto o sólo he esbozado aquí con descarada brevedad¹⁷⁰. Y este discurso es parte importante porque en él se esfuerza el pensamiento por ver la ‘posibilidad’ de la existencia de Dios en conexión con dos cosas, con la realidad misma y con el conocer que de ella tenemos. Por un lado, pues, está el estudio de eso que es la realidad, fuera de la cual —aunque no creo que como parte, sino como fundamento— la existencia de Dios sería irreal, irrealidad misma, y, por otro, el estudio de nuestro mismo conocer, en su continuada búsqueda de razones.

Dándole vueltas a lo que me traigo entre los dedos, he leído unas líneas de un teólogo al que aprecio mucho, Adolphe Gesché¹⁷¹. En ellas menciona otra línea de pensamiento negadora de Dios, que hace una «antropodicea» en el lugar de una «teodicea». Es la que va desde Feuerbach hasta Sartre. Esta línea de pensamiento es muy distinta de la que ahora sigo la pista. Se plantea otras cuestiones muy diversas y también muy interesantes, cómo no. Esto me hace caer todavía más en cuenta de que la línea con la que aquí en estas páginas estoy en desacuerdo se plantea, por así decirlo, la «objetividad de lo real» (aun en el caso de que la respuesta tenga que ir por la negación) y del «fundamento de lo real», por un lado, y del «valor del pensar» (con razones), por otro.

Aquí, para la negación de la teodicea, en lugar de una antropodicea, lo que cabe hacer es una «objetodicea», con la correlativa «sujetodicea»

¹⁷⁰ Las relaciones de la ciencia y de la fe cristiana en la historia (el celebrado caso Galileo Galilei, por ejemplo) o los puntos de obscura profundidad en cuyos umbrales nos deja muchas veces la ciencia (pero que nada tienen que ver con los «huecos» que llevarían a un «Dios-tapa-huecos» que tan poco apreciaba, con razón, Dietrich Bonhoeffer).

¹⁷¹ Gesché, 1988.

Y ahora aparecen las 'pruebas' de la existencia de Dios

que le acompaña siempre. Una "objetodicea" que pone todo su empeño de manera especial en una cosa: en la negación del *logos*, para poner en su lugar a la "objetualidad". Lo hace plantándolo, como sabemos hoy y seguramente lo hemos sabido desde siempre, en aquello que se presupone y que, luego, al final del discurso, se hace aparecer como conclusión de supuestos que todas las buenas gentes deberán sin duda aceptar. Una "objetodicea" que reduce a ella misma toda «realidad», y que arrastra a todo «fundamento de lo real» a mera "sujetodicea", entendiendo bien que se ha adoptado una dicotomía entre lo «objetivo» y lo «subjetivo» en la que es lo primero quien se lleva la mejor parte, mejor, la parte entera, dejando para lo segundo únicamente una "subjetividad" que se parece demasiado al empecinamiento de los que no tienen el valor del pensar. Por ahí, pues, los de la línea de la «antropodicea» son, evidentemente, enemigos acérrimos de los defensores de la "objetodicea", pues les dejan una subjetividad constreñida, castrada.

¿Basta con el silencio? No. Hay que hablar incluso de aquello de lo que no sabemos cómo hacerlo, de aquello de lo que no se puede hablar. El esfuerzo de la filosofía teológica debe ser dar vueltas a la noria de las cosas para hablar de aquello que se nos da en medio del silencio. Sabiendo muy bien, claro es, que jamás ha de ser un hablar de posesión, sino un hablar de mostración. La teología negativa sería, así, otra 'nostalgia', consciente de aquello que no podemos poseer porque se nos da escapándose siempre.

12. LA RACIONALIDAD EN EL DISCURSO SOBRE LA FE Y LA RAZÓN

I

Cuando estudié teología en el paso de los años sesenta a los setenta, el discurso al que se refiere el título de este capítulo no se planteaba siquiera, como no fuera en el vago recuerdo de viejos debates de finales del siglo XIX y comienzos del XX, que dieron lugar a eso que se llamó «apologética». Luego, es verdad, volvió a tener una cierta actualidad en los entornos de la mecánica cuántica, en las discusiones en torno a la llamada «interpretación ortodoxa de Copenhague», al originarse con ella una extraña visión del mundo, si se miraba desde la interpretación determinista y causal clásica. Ahora, en cambio, ha sido creado en la Facultad de teología de la *Université Catholique de Louvain* un nuevo curso denominado *Ciencia y fe cristiana*. Algo ha pasado desde entonces. En los años ochenta esta problemática ha ido tomando un fuerte arraigo y posiblemente en los noventa adquirirá importancia grande, quizá decisiva. ¿Por qué? ¿Qué ha acontecido para que sea así? Creo que hay algo aquí que interesa a la teología, pues toca el 'lugar' de Dios, el 'lugar' en el que ella está asentada para hablar de Dios, y en consecuencia también del hombre, de la sociedad y del mundo. Y toca también un problema grave: qué es la racionalidad y de qué manera la teología está dentro del juego de la racionalidad¹⁷².

¹⁷² La tradición teológica se ha preguntado de continuo si la teología es «ciencia». Su respuesta ha sido ser un claro sí. Es clásico el libro de Chenu, 1957. También hace unos pocos años Pannenberg, 1981.

Recogemos ahora en este discurso los frutos maduros de algo que, entre nosotros, es decir, en nuestro siglo XX, iniciaron los componentes del Círculo de Viena. Pero no podemos olvidar, si es que no queremos dejarnos engañar por apariencias capaces de ocultarnos el meollo de la cuestión discutida, que a la vez también ha tenido entrada (un muy distinto) “lo mismo” desde otra perspectiva radicalmente distinta. Me gustaría ser capaz de discernir si es cierto que ambas corrientes están en ligazón estrecha con el “poder” —tal es mi creencia— y cómo se da esa ligazón.

Además, pues, de la corriente heredera del Círculo de Viena a la que en primer lugar me he referido, se había dado ya entre nosotros¹⁷³, digo, una manera también radicalmente «cientificista» de ver las cosas. Esta segunda manera es la que tomaron las diversas ramas de la ideología marxista-leninista. Su visión del mundo no es mera filosofía, decían, sino que es “científica”¹⁷⁴. Más aún, creían que los fundamentos de su pensamiento y acción políticos son igualmente científicos, y no sólo los fundamentos, sino que la realización de una nueva sociedad sin clases también lo es; con esa ciencia —verdadera “ciencia nueva”, pensaban— llegaba el futuro a su final definitivo. La historia alcanzaba así su término. Esta segunda manera, que es evidentemente la primera en el tiempo, ha entrado en crisis profunda, espectacular, en los últimos meses; ante ojos demasiado atónitos todavía está ya en el estadio final de la franca desintegración¹⁷⁵.

¹⁷³ Al decir «entre nosotros», me estoy refiriendo a las sociedades en las que ha nacido y se ha desarrollado el pensamiento científico, así como a aquellas con aspiraciones decididas a «modernizarse» en ese mismo sentido.

¹⁷⁴ ¿Quién olvidará tan pronto a Louis Althusser? Esta exclamación la escribí meses antes de que muriera. En otras partes de este libro hay referencias más explícitas a Althusser.

¹⁷⁵ Hay que leer aquí el artículo de André Fontaine, director de *Le Monde*, titulado “¿Adiós al comunismo?”, publicado el sábado 27 de enero de 1990: «A aquellos que son sus testigos, los grandes movimientos de la Historia fácilmente les parecen irreversibles. Pero el viento no sopla siempre en el mismo sentido. Así la remontada espectacular del fundamentalismo islámico, el papel desempeñado por el papa, la reapertura en la URSS de miles de iglesias, ridiculizan el anuncio hecho por Nietzsche hace un siglo de la muerte de Dios... ya no se habla más que de su fin (del comunismo). ¿No es ir, sin embargo, un poco demasiado rápido?». Gorbachov no busca, dice, destruir el comunismo, sino que quiere seguir siendo comunista. «La comparación de su adhesión con la fe religiosa molesta de manera suprema a los comunistas, uno de los cuales, Alain

Se está pasando la página demasiado rápidamente sobre el que ese “cientificismo” haya sido defendido con uñas y dientes entre nosotros, y se olvida también demasiado pronto lo que eso significa. Pasar la página con prisas excesivas es síntoma de una mala conciencia culpable. Quien personal y comunitariamente no asume aquello de lo que ha sido capaz por acción o por omisión, recaerá en ello con mayor furor y rabia en un futuro inmediato. Hay en lo que está aconteciendo en el ámbito del marxismo-leninismo mucho que debemos pensarnos, pues, con cuidado. Mi idea es que el “cientificismo” heredero del Círculo de Viena está ocupando ya el mismo “lugar” que ocupó la ideología marxista-leninista, por supuesto que en referencia a otro “poder”; un poder muy distinto, es verdad, de aquel que ahora se deshace ante nuestra vista.

Creo, desde lo que aventuro, que es momento propicio para releer algunas páginas de los dos documentos de la Congregación de la Doctrina de la Fe sobre la teología de la liberación¹⁷⁶. En el recuerdo,

Besaçon, ha dicho de una vez por todas que ellos “*creen que saben, mientras que los cristianos saben que creen*”. El marxismo-leninismo no por eso deja de ser la única doctrina política que pretende ofrecer una explicación central de la Historia y lo que los teólogos llaman una escatología: una visión de los fines últimos del hombre. Puesto que esta doctrina, no hay que olvidarlo jamás, y es esto lo que explica en buena parte la fascinación que ha ejercido sobre generaciones enteras, quiere ser *científica*, por algo se elaboró en el siglo del cientificismo, de la salvación por la ciencia... Como todas las religiones, esta (la de Marx y la de Stalin, a quienes cita) ha alimentado lo mejor y lo peor. Aunque el balance no es nada bueno, dice. Se explica con palabras de Lord Acton: todo poder corrompe, y el poder absoluto corrompe absolutamente. El capitalismo se impone, continúa, pero su lógica, «que es la de la ganancia, le empuja a tener en cuenta lo menos posible a las personas». El liberalismo económico, prosigue, no ha encontrado respuesta «a problemas fundamentales como el subdesarrollo, el endeudamiento y la inflación galopante de tantos países del Tercer Mundo, el paro, la contaminación del planeta... Un día u otro, es inevitable, la marea cambiará una vez más de sentido. ¿Podría ser que el comunismo encuentre entonces su fuerza de atracción?». La aspiración que representa, continúa André Fontaine, es muy anterior a Marx: «ya la tuvieron Platón, los esenios, los Gracos del Imperio romano y de la Revolución francesa, los jesuitas del Paraguay, y otros muchos». El momento es malo para los que tienen la fe del carbonero, dice, y «el igualitarismo raramente ha hecho buena pareja con la libertad». Termina con algunas piadosas exhortaciones. Este artículo le deja a uno en rigurosa perplejidad. Si en él hay una ambigüedad radical, como me lo parece, ¿a qué se debe?, ¿qué significa? [No conocía entonces a Alain Besaçon, por lo que se ve].

¹⁷⁶ Documentos del 6 de agosto de 1984 (*Libertatis nuntius*) y del 22 de marzo de 1986 (*Libertatis conscientia*).

me parecen premonitorios de lo que hoy se ha hecho ya evidente para todos. Las afirmaciones de aquellos textos eran obvias: incluso la herramienta de análisis de la realidad social y económica, el “método” del marxismo-leninismo, es mera ideología, por más que se proclame “científico”, pues no lo es. Ideología tanto menos valiosa cuanto mayor necesidad tiene de hacerse fuerte en esa proclamación. Así es aunque se quiera hacer una disección imposible entre el materialismo histórico —ciencia y, como tal, de obligado cumplimiento— y el materialismo dialéctico —ideología atea que se puede rechazar y dejar de lado, sin desechar con ello el materialismo histórico—, como se quiso hacer con el objeto de resguardar por un lado el “método científico” necesario en el ámbito de las ciencias sociales y a la vez, por otro lado, la creencia en Dios. Pero esa manera de dividir lo indivisible en la ideología marxista-leninista se hacía para no ver lo evidente: todo en ella es, cuando menos, discutible y no está en ese ámbito que se había definido como “científico”, sino que es, a lo sumo, una filosofía que como tal se defiende únicamente por sus propias razones. La apuesta que hacía el conjunto de esos dos documentos era doble en su coherencia sistemática: rechazo del marxismo como «ciencia», a la vez que insistencia en que el «bienaventurados los pobres» muestra un lugar —el ‘lugar’— en donde se produce con fuerza decisiva la revelación de Dios. La existencia de esas páginas y de la recepción que tuvieron es un dato que no podemos obviar sin más; tiene interés para entender estos años pasados. ¿Es posible que el horizonte de pensamiento haya cambiado tanto desde 1984 hasta comienzos de 1990, sin que nadie se dé por enterado? En la búsqueda de las razones de lo que es y acontece no podemos nunca pasar la pudibunda esponja del olvido. Nos jugamos la racionalidad de lo que pensamos, actuamos y juzgamos. Nos jugamos el ‘lugar’ en el que estamos.

Hoy debemos poner énfasis en que se está haciendo un uso abusivo e irracional del concepto de “científico” —fuera de toda razón— por parte de aquellos que han recibido la herencia del Círculo de Viena. Pero no basta con ello, pues hay una segunda parte muy importante. Hay que insistir con fuerza en que el «bienaventurados los pobres» muestra un ‘lugar’. Y que no dejar lugar para Dios en el discurso de la racionalidad, como ellos hacen, no sólo es una falsedad abusiva e irracional, sino que coloca en muy mal lugar a los pobres de la tierra, dejándoles

sin la fuerza de la palabra y de la razón. Es cierto, hay que tomar como propio este grito: «Apelo a la razón».

Hay, por tanto, dos corrientes que dan lugar a dos “cientificismos”. El uno muriente, el marxista-leninista; el otro emergente, el procedente del Círculo de Viena —el neopositivismo—. Ambos se nos presentan incluso, me parece, pero no insistiré aquí en ello, como “religiones substitutorias”: ideología política materialista, la una; ideología materialista como forma de vida segregada por la filosofía de la ciencia, la otra. Sin embargo, ambas centradas, seguramente, en el entorno del poder, en connivencia estrecha con él, aunque, por supuesto, en el caso de los herederos del Círculo de Viena, no como mera segregación de alguna agencia gubernamental de la información; pero sí en la difusión a través de la reproducción de la cultura establecida en las grandes universidades y en las grandes e influyentes colecciones de libros que se leen por todo el mundo culto. En un caso, un poder moribundo o casi muerto; en otro, un poder capaz de segregar con fuerza y viveza como nunca su propia ideología.

II

Porque una equívoca falsedad puede traspasar este discurso de la ciencia y la fe cristiana. ¿Es la ciencia la que define la racionalidad o es la racionalidad la que da lugar desde sí misma a la ciencia? Este equívoco falso al que me refiero procede de no plantearse siquiera la pregunta, de darla por resuelta de antemano, sin más, lo que hace difícil el discurso sobre la ciencia y la fe cristiana. Digo difícil cuando hubiera debido decir imposible, pues con esa pequeña y sutil estratagema en las definiciones se ha quitado de un plumazo la posibilidad misma de la racionalidad de la fe cristiana, seguramente de toda fe, si es que se da como obvia la verdad de la primera parte de la pregunta. Digo se ha quitado, porque de hecho así ha acontecido en la historia reciente del pensar en filosofía de la ciencia. Si es la ciencia —una cierta filosofía de la ciencia, por tanto, pues todo pensar sobre la ciencia es ya filosofía— la que define la racionalidad, ya no queda lugar para ninguna otra racionalidad que lo sea en verdad, fuera de la propia racionalidad científica. Esa definición de la racionalidad, además, se hace de tal manera que,

en el mismo acto de ponerla, ni siquiera en lo real quede lugar para nada fuera de lo que es capaz de ser conocido por la ciencia —en el pasado, en el presente o en el futuro—, que sea con existencia de racionalidad, es decir, con existencia real; si lugar tiene, debe ser, pues, el de la mera irracionalidad.

Se comprende que ese Dios del que se habla en la tradición cristiana no tenga así de principio ningún lugar en la racionalidad que haya sido comprendida de esta manera: es la ciencia la que define la racionalidad. Y que no tenga lugar, además, porque Dios mismo no tiene existencia en eso que se ha definido como lo “real-racional-con-racionalidad-científica”. Desde ahí, de quedar Dios en algún lugar, debe ser, quizá, en el de la subjetividad de lo meramente irracional. Por tanto, es obvio, en ningún lugar de realidad racional. El marxismo-leninismo cometió el error absurdo de, una vez en el poder, intervenir en guerras perdidas de antemano contra la religión y a favor del ateísmo científico. Todo eso, esa manera de hacer, es basura, evidentemente. Si se logra quitar el ‘lugar’ a Dios, de escamotearlo de manera limpia, lo demás vendrá dado por sí mismo como por añadidura.

Lo que aquí nos jugamos es mucho, por tanto. ¿De qué valdría que todos los creyentes en el Dios cristiano y todos los teólogos nos refiriéramos sin parar a nuestro Dios cuando, en realidad, hubiéramos aceptado ya en los presupuestos mismos de nuestro decir esa falta de racionalidad de nuestro discurso, falta de racionalidad que conlleva en sus mismas entrañas la inexistencia aceptada del referente de quien hablamos? ¿Bastaría con que nos refugiáramos en las sacristías de la irracionalidad, por más que esa irracionalidad sea comunitaria, es decir, por más que quedemos atrapados en esas sacristías varios a la vez, cuando el fundamento mismo de nuestro pensamiento sobre Dios ha aceptado ya plenamente en la definición misma de racionalidad que no-hay-Dios? ¿Bastaría con que nos empeñáramos en decir que a Dios lo encontramos en el ámbito de la razón práctica, de la acción moral, cuando hemos aceptado ya que la razón pura nos dice “no-hay-Dios”, que ninguna huella o traza encontramos de él en la realidad compleja del mundo, antes al contrario, que tenemos la certeza definitoria de que no hay lugar para él en lo real? Si así fuera, ¿no se convierte esa moral en mera moralina?, ¿esa comunidad en mero calentamiento mutuo de nuestros miedos ante el aspecto amenazante del mundo?

Si de Dios no podemos hablar racionalmente, si en la racionalidad no encontramos lugar para el discurso de Dios, si hemos dejado que esa racionalidad negadora por principio del lugar racional de Dios sea la que también a nosotros nos guíe, la partida está jugada: no hay Dios en la realidad fuera de nosotros mismos, sino que “dios” es a lo sumo como un pequeño calentamiento interno de nuestro corazón, helado por el discurso implacable de lo real; una pequeña fuente comunitaria, además, de calor. Si hemos aceptado el punto de vista que expreso, la cosa está muy clara: construimos sobre el presupuesto que dice de manera firme “no-hay-Dios”. Desde ahí podremos, como máximo, llegar quizá a un *Deus sive Natura* —y eso haciéndonos heterodoxos de la racionalidad aceptada desde la definición—, pero en ningún caso tendremos posibilidades de acceder o de abrirnos al Dios trinitario cristiano.

Lo más fácil en el punto en el que nos encontramos es que ocupemos aquel “lugar” con nuestras propias reconstrucciones, y estas serán seguramente aquellas que sean más del gusto del poder. Si así fuera, quedaríamos atados de pies y manos sin criterio alguno de libertad ante él. Si así fuera, se nos habría ido de las manos un lugar sin apenas notarlo siquiera, el ‘lugar’ en el que está Dios, desde donde se nos hace posible la fundamentación de lo real y el criterio decisivo y último de nuestra acción, de nuestra moralidad, por tanto.

III

Veamos, pues, qué es eso que llamamos racionalidad. Preguntaba al comienzo de este capítulo: ¿es la ciencia la que define la racionalidad o la racionalidad la que da lugar desde sí misma a la ciencia? Toda una corriente de pensamiento de estos años en filosofía de la ciencia, desde 1929, por repetir una fecha emblemática en este libro, da por hecho lo primero. Pensar así, sin embargo, no parece adecuado hoy. En este pensar inadecuado voy a entretenerme ahora.

Quisieron dejar bien cerrado —demarcar, decían ellos— el ámbito de la realidad que es posible expresar mediante proposiciones con sentido. Comenzaron para ello por demarcar las proposiciones con sentido de aquellas que no tienen ningún sentido. Encontraron que las primeras son las proposiciones científicas, las otras son las metafísicas.

Las proposiciones científicas son proposiciones bien construidas según la lógica más rigurosa, tales que lo que ellas dicen se construye sobre los hechos que recibimos empíricamente mediante los sentidos, y lo que ellas afirman puede ser verificado empíricamente también. La verificabilidad, pues, resultaba ser el criterio de demarcación que dividía el ámbito de las proposiciones o enunciados del lenguaje en proposiciones científicas y en proposiciones metafísicas. Pero hay más todavía, porque esos dos ámbitos, hasta ahora del lenguaje, delimitan realidad. Las proposiciones científicas verificables demarcan la realidad, dejando sin referente a las proposiciones metafísicas, que son inverificables porque no tienen ninguna base empírica sobre la que construirse, no hacen referencia a cosa alguna experimentable mediante experiencias empíricas y con capacidad, por tanto, de ser objeto de experiencia pública y común. No tienen, pues, referente fuera de la propia construcción subjetiva de la imaginación (desbocada e irrealista) que enuncia esas proposiciones metafísicas.

De esta manera, la actuación racional ha quedado definida como actuación científica. La racionalidad es racionalidad científica. Y lo que buscamos con ella es explicar el mundo. A partir de esta evidencia primera, a partir de este presupuesto, hay que construir un método científico que haga capaz a las diferentes «ciencias» de adecuarse en una única «ciencia unificada» porque, evidentemente, la ciencia es ese acceso a lo real único que acabamos de descubrir. Todo lenguaje científico debe ser revisado cuidadosamente, porque en numerosas ocasiones los científicos no han construido sus proposiciones con el rigor lógico que es necesario. Por eso, enseguida los miembros del Círculo de Viena se lanzan a estudiar el “método científico” para definirlo de una vez por todas, y a “reconstruir con rigor lógico” el lenguaje de la física —la matemática había seguido ya ese camino desde antes y existía ya la escuela formalista que quería hacer esa reconstrucción lógica de sí misma—.

Son bien conocidas las dificultades de Rudolf Carnap, uno de los principales filósofos del Círculo de Viena, por «reconstruir» el lenguaje de la física, dentro de un amplio programa de reconstrucción lógica del mundo; cada vez se le hace más imposible, pues ni siquiera teorías aparentemente tan sencillas como la dinámica newtoniana pueden ser pasadas a ese lenguaje lógico en el que las definiciones vienen al

comienzo para, desde ellas y desde leyes que se toman como axiomas, ir destilando el entero contenido de esa rama bien conocida de la física. Porque, si se toma como definición de la fuerza la ley newtoniana $f=ma$, queda por definir qué sean la masa y la aceleración. Pero para definir estas no cabe otra manera sino decir que la definición de masa es $m=f/a$ y que la definición de aceleración es $a=f/m$. ¡Hay en la misma dinámica newtoniana, por tanto, una rigurosa circularidad! Peor aún, a partir de los años sesenta Kuhn y Feyerabend insistirán en que conceptos como los de fuerza, masa y aceleración en sistemas distintos, como el newtoniano y el einsteiniano, no se refieren a lo mismo, sino que son absolutamente inconmensurables entre sí.

Carnap, a lo largo de su vida, tuvo el coraje filosófico de darse cuenta de los callejones sin salida en los que una y otra vez se metía y echar a andar por nuevos caminos. Aunque sólo fuera por eso, su influencia en el pensamiento actual es notable: la filosofía, la actitud de racionalidad, consiste en hacerse siempre preguntas y plantearse de continuo problemas intentando resolverlos por todos los medios a nuestro alcance, sin jamás abdicar de las preguntas contentándose con respuestas que sólo tienen de bueno el hecho de que fueron las opciones de un momento y que nos dejan en la seguridad de lo ya dicho¹⁷⁷. El filósofo nunca puede quedarse contento con medias respuestas. Sin hacerlas suyas no le valen ni las preguntas ni las respuestas que otros dieron. Nunca, además, puede quedarse corto en las preguntas.

Para colmo, dentro de la propia escuela formalista de la matemática, Kurt Gödel demostró que el comienzo histórico de la propia matemática, la teoría de los números, no puede ser reconstruida según la lógica de los *Principia Mathematica* de Russell y Whitehead, es decir, hacer que todas sus proposiciones se deduzcan de unos muy pocos axiomas bien elegidos y que se deduzcan todas las proposiciones posibles de esa teoría. Buscamos, evidentemente, la compleción y la consistencia

¹⁷⁷ Es bonito el homenaje que le rinde Hilary Putnam, *Representation and Reality*, MIT, Cambridge, Mass., 1988, pp. XI-XII. Anthony Kenny afirma que, preguntado Wittgenstein qué pensaba sobre santo Tomás de Aquino, respondió que no podía tener mucha simpatía por sus respuestas, pero que encontraba excelentes sus preguntas, "Aquinas and Wittgenstein", *The Downside Review*, LXXVD, (1959); cf. Jacques Bouveresse, *Wittgenstein: La rime et la raison. Science, éthique et esthétique*, Minuit, París, 1973, p. 233.

lógicas, pues de no ser así significaría que no es posible esa formalización. Pues bien, Gödel demostró que siempre podemos construir una nueva proposición matemática de esa teoría, proposición elegida por él con cuidado y perspicacia suma, de tal manera que no cabe en la reconstrucción lógica. Bien es verdad que pueden hacerse cambios en la axiomática de esa reconstrucción lógica para que la nueva proposición sea deducible del nuevo sistema axiomático. Mas Gödel, imperturbable, construye de manera semejante una nueva proposición matemática de la teoría de los números que tiene la propiedad de no haber de nuevo en la reconstrucción lógica, y así hasta el infinito. La reconstrucción lógica de las matemáticas soñada también por los miembros del Círculo de Viena no era posible, al menos en sus términos y con su significado reduccionista.

El método científico era para ellos, los miembros del Círculo de Viena, evidentemente, el que la ciencia había utilizado desde siempre, el inductivo. Sus esfuerzos por definir ese método fueron muy grandes. Pero no llegaron tampoco a ponerse de acuerdo y mucho menos lograron convencer a todos los dedicados a esa problemática¹⁷⁸.

Lógica, empirismo, inducción, explicación, verificabilidad son sus palabras talismán. Lo malo es que, por emplear un acontecimiento paradigmático, desde la publicación el año 1962 del libro de Thomas S. Kuhn quedó patente a todos que la ciencia en su historia jamás había seguido las recomendaciones del Círculo de Viena ni en cuanto al método científico inductivo, ni en cuanto al lenguaje lógico riguroso, imposible en la ciencia real, ni en cuanto a criterio de demarcación alguno. Ya Karl Popper había afirmado en 1934 que el método de la ciencia desde siempre había sido el deductivo, el del ensayo y error, y además había atacado sin piedad el verificacionismo, manteniendo él por su parte un criterio de demarcación que ya no era, evidentemente, el de la verificación, sino el de la falsación. Pero tampoco corrió mejor suerte este criterio, hasta llegar a finales de los años setenta a dejar de lado

¹⁷⁸ Véase, por ejemplo, desde perspectivas muy distintas, Nicholas Rescher, *Induction. An essay on the justification of inductive reasoning*, Blackwell, Oxford, 1980, 225 p. Sin embargo, es evidente, toda una corriente de filósofos siguieron dedicados a ese inmenso problema; cf. L. Cohen, *An Introduction to the Philosophy of Induction and Probability*, Clarendon Press, Oxford, 1989, 217 p.

como imposible cualquier esfuerzo de demarcación entre lo que es ciencia y lo que no es ciencia¹⁷⁹.

Desde entonces, la filosofía de la ciencia es un campo de batalla. Algunos, como Paul Feyerabend, gritaron «contra el método» y continuaban gritando «contra la razón». El relativismo y el sociologismo más crasos se apoderaron por una década de los filósofos de la ciencia. El escepticismo anidó en muchos. Nadie quería oír hablar de la «lógica». Popperianos contra kuhnyanos, lakatosianos contra dadaístas. Unos contra otros. Todos contra todos. El interés en la reconstrucción lógica de algunos ámbitos de la ciencia se redujo de manera tan drástica que ya no se dedicó a ámbitos tan grandes como la física newtoniana, sino a la física clásica de partículas, pero ni siquiera tomada esta tal como aparece en sus creadores o investigadores de punta, sino únicamente tal como se enseña en un contexto de «ciencia normal», lo que equivale a decir que tal como se lee en los libros de texto reconocidos. Nadie quería ser ya prescriptivo —es decir, prescribir a los científicos lo que tienen que hacer para ser verdaderos científicos—, sino que buscaban todos afanosamente ser meros descriptores de lo que veían hacer a los científicos —los filósofos de la ciencia se metamorfosearon así en historiadores de la ciencia y en sociólogos de la ciencia—. Etc., etc. En fin, un verdadero gallinero, vistas las cosas desde las ideas básicas del Círculo de Viena. Una renovación apasionante, sin embargo. Todo quedaba por hacer en filosofía de la ciencia. Las intuiciones básicas del Círculo quedaban así en (meros) presupuestos metafísicos de una (mera) visión del mundo que disponía sólo de las armas de sus razones para defenderse, en igualdad con cualquier otra visión del mundo.

IV

Ludwig Wittgenstein representa una posición diferente. Hay una manera de entenderle según la cual, con el *Tractatus logico-philosophicus*, su interés es el de demarcar perfectamente el terreno de la racionalidad, estableciendo con exactitud sus límites. Dentro de ese ámbito se da un lenguaje enteramente lógico y suficiente, coherente y sistemático,

¹⁷⁹ Por ejemplo, léase a Larry Laudan.

de manera que es en él en donde construimos el lenguaje como lenguaje científico. El hablar permitido es el que ahí en ese ámbito se establece. Y de lo que no se puede hablar, lo mejor es callarse.

Algunos, llevados por la interpretación que ya está en el prólogo de Russell a la publicación del libro en 1921, entendieron que todo fuera de ese ámbito era algo que había que rechazar. Pero Wittgenstein no fue nunca defensor de tal interpretación de su pensamiento. En primer lugar, porque se interesó después también en la estructura de los lenguajes ordinarios, es decir, que no dio por supuesto que sólo el lenguaje científico definido en el ámbito de la ciencia es el que habla de lo real. Al contrario, todo lenguaje ordinario, cualquier lenguaje ordinario, habla también de lo real con la coherencia que le es propia y que debe estudiarse. Y todo lenguaje tiene así su referente real.

Pero, en segundo lugar, toda su vida enseña que si él estableció esa delimitación perfecta y estanca de un ámbito cerrado, es decir, la demarcación del ámbito de lo verificable dentro de lo que se puede hablar con el lenguaje riguroso de la ciencia, no fue, ni mucho menos, para desinteresarse del resto, sino que, al contrario, todo en él demuestra que ese otro ámbito abierto es el que llenaba sus preocupaciones más íntimas. Lo que ocurre es que dicho ámbito abierto era, para él, por definición, el ámbito de lo «irracional», el del callar-porque-sólo-quedacomoo-acción-verdadera-el-mostrar-lo-que-se-vive. Sobre la ética, sobre el sentimiento estético, sobre el misterio, sobre la mirada mística, sobre todo ello hay que callar, pues cualquier hablar ahí con palabras es mero vacío, es un hablar sin sentido, inverificable para la racionalidad científica. Cualquier hablar ahí buscaría asir lo inasible, apropiarse lo inapropiable; por eso todo hablar en ese ámbito es radicalmente inválido.

Ahora bien, queda aún lo más importante: señalar, mostrar con la vida eso de lo que no se puede hablar y sobre lo que hay que callar, porque ello es lo definitivamente importante. Pero ahí, para él, ya no hay «racionalidad», sino mostración. Hay irracionalidad en ese ámbito abierto, porque se ha definido como racional sólo el discurso que se hace dentro del ámbito cerrado de lo científico. Esta manera de pensar de Wittgenstein tiene que ver, seguramente, con la teología negativa¹⁸⁰.

¹⁸⁰ Hay que referirse aquí sin duda a algo reciente: Russell Nieli, *Wittgenstein: From Mysticism to Ordinary Language. A Study of Viennese*

Por interesante que sea esta postura de Wittgenstein —en caso de ser efectivamente la suya—, no puedo aceptarla porque la demarcación que hace entre lo «racional» y lo «irracional» da por sentado que es cierta la definición según la cual la racionalidad debe construirse desde la ciencia, y, como ya he dicho, no me creo que sea correcto poner a la teología en el silencio del ámbito de lo «irracional», aunque luego pueda terminar por ser ese ámbito abierto lo que en lo profundo sea aquello que más nos interesa.

Toda la tradición cristiana desde el mismo san Pablo habla de la racionalidad en la que se ancla el pensamiento sobre el Dios trinitario. Todo fideísmo es radicalmente rechazado, es radicalmente rechazable en la tradición católica. Bien es verdad que quizá se señale aquí, en un pensamiento como el que termino de caracterizar, algo que también está en toda la tradición cristiana: la teología negativa. Quiero hacer mención aquí de unas páginas terribles de Michel Bitbol en la introducción¹⁸¹ a su largo ensayo sobre la filosofía de Erwin Schrödinger. Terribles por la facilidad con la que considera oro molido al «materialismo eliminativo» y también terribles por su aceptación de la horrenda desolación en la que él mismo queda, aunque sea luego para abrazar el idealismo, al parecer. Sin embargo, y por esto lo digo, se apunta una sorprendente salida: la de esa tradición de la teología negativa representada de manera preeminente por la mística de esa joya anónima de finales de la Edad Media titulada *The Cloud of Unknowing* [La nube del no saber]. Ahí estaría la filosofía de Schrödinger, y no sería esa filosofía suya posterior a su aportación a la mecánica cuántica, sino previa en el tiempo. Algunos puntos de unión, seguramente, se dieron en las circunstancias de vida y en las preguntas que se hacen Schrödinger y Wittgenstein, lo que les lleva a algunas similitudes en el pensamiento como esta que señalo.

V

Se nos plantean problemas de conocimiento, de acción y de juicio. Las respuestas que podemos dar a dichos problemas pueden ser múltiples,

Positivism & the Thought of Ludwig Wittgenstein, State University of New York Press, Nueva York, 1987, 261 p.

¹⁸¹ En Erwin Schrödinger, *L'Esprit et la Matière*, precedido de *L'Élision* por Michel Bitbol, Seuil, París, 1990, pp. 19-22.

evidentemente, pero somos seres humanos y esto nos pone frente a un camino posible, el de la razón. La cuestión de la racionalidad es la de ver cuál es la manera más inteligente que tenemos los hombres de hacer esos planteamientos y de resolver esos problemas. Es aquí donde hay que decir que una actuación racional es aquella que busca siempre ‘buenas razones’ para pensar lo que piensa, para actuar como actúa, para juzgar como lo hace. Las cosas que entran en nuestro ámbito no son porque sí, meramente sin más; buscamos razones, hay razones en nuestra búsqueda, encontramos razones para lo que es, lo que hacemos y lo que pensamos y decidimos. Esa persecución continuada de las buenas razones es el punto álgido de la racionalidad. Razones, además, de un yo, claro es, pero de un yo que de continuo está en relaciones estrechas con otros yos, por lo que el hablar y actuar racional del yo es también el hablar y actuar de un comunitario nosotros. ¿Significa esto que el yo se pliega siempre al nosotros? Claro que no; pueden aparecer tensiones, porque nadie posee en propiedad el libro de las buenas razones y estas son razones objetivas, no meros consensos o turbias imposiciones.

Una parte importante de esa racionalidad es la que nos hemos dado con el nombre de ciencia, y de ahí que una cantidad muy apreciable de esas buenas razones sean, precisamente, las que hemos cincelado con las ciencias. Esto es obvio. Lo que ya no es tan cierto es pensar que sólo eso es racional. Y no lo es porque el ámbito de nuestros pensamientos, acciones y juicios —el ámbito entero de la realidad— es mucho más amplio que el ámbito restringido de las ciencias. Además, hasta el presente no parece nada razonable decidir que en el futuro ese ámbito científico se va a ampliar de tal manera que todo lo real tendrá cabida en él. Como hipótesis de trabajo, por ver si caen peces, está muy bien, pero no parece sensato, no parece atenerse a razones, desde los datos de los que disponemos hoy, pensar que va a ser así y por ello enjuiciar las cosas ya desde ese futuro-soñado. Actuar de esta manera es algo que no se apoya en buenas razones, que no se puede defender con razones.

Pero se ve, pues, con claridad, que la búsqueda de buenas razones es mucho más amplia de lo que el estricto ámbito de las ciencias nos permite. Porque seguimos teniendo la necesidad imperiosa de ser también racionales en el conjunto entero de lo que tenemos planteado, de las preguntas que nos hacemos y con las que nos topamos. Y esto es

lo importante, que ha sido ese planteamiento el que nos ha llevado al esfuerzo maravilloso y fructífero que son las ciencias hoy; pero también nos lleva a saber que no todo pasa por él, que ciertamente el ámbito del conocimiento científico y de las actuaciones y juicios que le acompañan ha de hacerse más amplio; pero también es razonable pensar que ha de acontecer lo que hasta el presente aconteció siempre, que el ámbito problemático de la realidad también aumenta, y lo real se nos aparece como más complejo cada vez. Romper con esa complejidad es así poco racional.

La racionalidad es, por tanto, previa, anterior en su misma definición a un estilo muy importante pero parcial de esa racionalidad que es la racionalidad científica de las ciencias duras. Porque, al punto hay que decirlo, una cierta definición reductiva de racionalidad se calca sobre lo que las ciencias de la naturaleza han hecho, y desde ahí desprecia incluso a las ciencias humanas —ciencias del espíritu, como dice la tradición filosófica alemana— como faltas de científicidad, como una forma de pensamiento, de acción y de juicio irracionales. Esto no es razonable, no hay buenas razones para defenderlo. Lleva a un empobrecimiento sumo ya que deja el ámbito mayor de lo real y de nuestra posición dentro de él fuera de las ‘buenas razones’. Más aún, convierte a las razones, por la misma drástica reducción a la que son sometidas, a un conjunto de “malas razones” sacadas de sus quicios verdaderos. A partir de ahí se pierde el camino de la verdad en el pensamiento de lo real, el de la moralidad de nuestros actos y el de la justeza de nuestros juicios. Es ahí —¡sólo ahí!— en donde anida, pues, la irracionalidad.

Vista la racionalidad desde esta perspectiva, podemos ir tirando del hilo de las buenas razones para construir un imponente edificio, el que nos construimos los hombres y mujeres que desde los tiempos de la filosofía griega nos hemos definido como animales racionales. Ninguna pregunta está prohibida. Pero en el camino en el que nos metemos, es claro, la coherencia de las razones, de las buenas razones, es una necesidad imperiosa. Las razones nunca van por suelto, las acciones no pueden ser incoherentes entre sí y con las ideas si no quieren llevarnos al qué más da y a la injusticia; los juicios también entran en ese entramado complejo y apasionante, si es que no se quiere decir cualquier cosa porque todo vale. Quien diga ¿y por qué aspirar a esa coherencia?, note que ya está haciéndose una pregunta y a una pregunta se responde

siempre con razones. La racionalidad así entendida no es para nosotros una obligación extrínseca, sino un terreno en el que estamos, en el que hemos sido colocados; es nuestro terreno.

Por supuesto que defendiendo lo que aquí digo no es necesario aceptar un racionalismo que entraña un punto de vista mecanicista¹⁸², como el que se desarrolló en la filosofía del siglo XVII. Este mecanicismo racionalista tiene en cuenta del hombre solamente el rasgo de su razón y piensa además que el mundo es racional, es decir, piensa que lo real es racional —miradas las cosas desde nosotros, otra cosa sería si pudiéramos mirarlas desde el punto de vista de Dios—. El no estar de acuerdo con esa manera de ver, no significa que no sigamos siendo racionalistas, en el sentido que aquí lo presento. Basta simplemente con que consideremos que el mundo es suficientemente racional como para dar ocasión a nuestra búsqueda de las buenas razones. Es de suponer que lo sea, puesto que somos fruto de una larga evolución que ha puesto en nosotros esa inteligencia que busca razones y es capaz de ponerlas en práctica. Es seguro que lo es, pues todo en la compleja evolución misma del mundo lleva a una 'finalidad' específica, la de permitir en la compleja realidad un punto de vista racional tal como lo es el nuestro, el de nuestra racionalidad

Pero no hemos terminado de hablar de la racionalidad, porque nuestra capacidad de ser racionales está inmersa en unas circunstancias complejas que lo envuelven. Esas circunstancias sirven en cada momento para, con el juego de las buenas razones, no quedar anquilosados de una vez por todas en las viejas razones que se aducen, pues estas son móviles, en el sentido de que deben atenerse a una información cambiante y a una contextualización que no termina nunca. Esa labor es una búsqueda, cierto, pero es «una búsqueda sin término»¹⁸³.

Esta racionalidad tiene un enemigo, el escepticismo, pero en él podemos ver una entera falta de racionalidad, o un miedo a la búsqueda por infructuosa. No veo por qué haya que pensar que esa búsqueda es infructuosa; al contrario, todo nos lleva a pensar que en una parte interesante ha sido y es fructuosa, y en todo caso una actitud como la

¹⁸² Cf. Rescher, 1988. Este libro es de un interés sumo. Me inspiro en él. ¡Al fin y al cabo, también Rescher es leibniciano!

¹⁸³ Como nos indica preciosamente el título de Popper, 1974.

de los escépticos, nótese bien, se toma pensando en buenas razones; de ahí que, si las razones que lo aconsejan no son buenas, no hay razón para ser escéptico.

Racionalidad, por tanto, pero sabiendo muy bien su contextualización; sabiendo muy bien también que tenemos la evidente posibilidad de ser racionales, pero que a veces —muchas— elegimos a sabiendas no serlo, que hay una diferencia grande entre el deber hacer —que sabemos porque las razones nos lo dicen— y el hacer efectivo. Y que esta diferencia es más que una mera debilidad extrínseca a nosotros, pues nos muestra algo decisivo de lo que es nuestro natural.

* * *

En la racionalidad de la que hablo, quizá quepa la racionalidad de la teología, es decir, la racionalidad de un pensamiento que se hace habiendo elegido un lugar bien preciso: el de la Palabra encarnada de Dios. Y ese lugar no es un lugar vacío y desechado de antemano. ¿Por qué lo habría de ser? Al contrario, parece ser un lugar lleno y rico. La búsqueda de ‘buenas razones’ tiene también, por tanto, ese lugar desde donde se establece el humus del pensar. Se ha creído encontrar razones, buenas razones, en que ahí se nos muestra algo decisivo para nuestro conocimiento del mundo, para nuestra acción, para nuestro juicio, y por eso la teología se pone ahí para elaborar su discurso. Es el presupuesto que acepta no como un mero supuesto, sino como algo convincente.

VI

La cuestión del ‘lugar’ es muy importante. No hay pensamiento si no se hace instalado en un lugar. El ver qué es la racionalidad nos lo ha mostrado ya. Además, la cuestión del Templo nos indica la importancia del lugar en un pensamiento que quiere ser cristiano. El Templo —y antes la Tienda del encuentro— es el lugar en donde está depositada el Arca de la Alianza, ella misma vacía con excepción de las tablas de la ley. Sobre el Templo baja la nube oscura de la presencia de Dios. Es el lugar en el que se muestra la gloria misma de Dios. Ese Templo, para nosotros los cristianos, ya no es aquel del que sólo quedan las ruinas

de un muro, por ello muro de las lamentaciones. El Templo es nuestro propio cuerpo [nuestra propia carne]. Ese es el lugar primero —o último, según se mire— en donde se muestra la presencia de Dios. No un vago corazón o una alada alma; el lugar sobre el que desciende la nube oscura es nuestro cuerpo, en su carnal y espiritual realidad —un lugar poco seguro, cierto, endeble, pecador, por eso el ejemplar de las tablas de la Ley que guardamos está roto—, un cuerpo que es también cuerpo comunitario, la Iglesia. Un cuerpo que es, sobre todo, el cuerpo mismo de Cristo, el Señor. Ese es el 'lugar' en el que Dios se nos muestra, aunque siempre en la forma de la nube oscura. Presencia de la gloria misma de Dios en nosotros. Pero presencia frágil por demás, pues frágiles por demás somos. Sin embargo, vivimos de esta esperanza, en la misma realidad —en la realidad ontológica—, presencia segura de Dios en nosotros, creaturas tuyas que, por su Palabra, somos Templo vivo sobre el que desciende la nube oscura. Recinto vacío que sólo la gloria de Dios es capaz de llenar.

Un cristiano no puede jamás aceptar que no haya 'lugar' para Dios en la realidad de su propia corporalidad individual y comunitaria —eclesial, por tanto—, pues si lo acepta se convierte en el insensato que dice primero en su corazón y luego con las palabras de su razón: "No hay Dios". Y ese lugar es, no podemos dejar de darnos cuenta, un lugar corporal [carnal]. Y lo corporal es visible. En lo visible, en nuestro propio ser frágil, en un ser que se enmarca en medio de otros seres, seres como él y seres muy diferentes de él, aparece la presencia invisible de Dios. Presencia real de alguien supremamente real. Pero, a la vez, presencia velada en la nube oscura. Quizá nube oscura del desconocimiento (una profunda y antigua tradición del pensamiento cristiano lo mantiene). Toda teología positiva estará, pues, engarzada y sostenida en la teología de esa obscuridad, una obscuridad que resplandece, sin embargo. Habrá así convicción profunda; habrá indicios racionales y pruebas. Pero jamás habrá seguridades; jamás habrá patencia de Dios como algo que tenemos ahí a la mano. Pero, es obvio, en la realidad de nuestro mundo es poco lo que tenemos a la mano; nunca aquello que nos es más cercano, sino lo más alejado de nosotros —no hablo, claro es, de cercanía y lejanía espacial, sino de eso que podríamos llamar cercanía ontológica—; lo más cercano siempre se escapa de la mano que lo quiere asir. Así con las cosas, cuánto más con las realidades personales.

Las reflexiones que acaban de terminar son, sin duda, demasiado breves, habría que ampliarlas o suprimirlas. Pero no me decido a ninguna de las dos cosas. Quedan, quizá, como esbozo para otra vez.

VII

Para terminar, quiero referirme de nuevo con palabras que no son mías a eso de lo que he hablado en varios momentos: la 'tradición'. Me parece muy importante para toda persona bien nacida, como debe ser un pensador, filósofo o teólogo, no sólo saber que se habla siempre desde un 'lugar', sino respetarlo como algo decisivo del pensamiento y de la escritura. La cuestión de la tradición está ligada también, evidentemente, con la cuestión del lugar, por ello quiero copiar aquí unas palabras preciosas del novelista francés Michel Tournier, que dicen así:

«La cuestión se plantea con frecuencia: ¿cómo se hace uno escritor? La primera respuesta que viene al espíritu invoca la lectura. Un futuro escritor ha comenzado por cebar su infancia y su adolescencia con bibliotecas enteras. Quién no ha conocido esta hambruna libresca no tiene probabilidad alguna de escribir jamás. Puesto que la historia de la literatura prueba que jamás se ha producido el caso de un escritor "salvaje", ignorante de todas las letras pasadas y presentes y que haga espontáneamente una obra de valor. La literatura nace de la literatura, como los granos caídos de un árbol no germinan sino gracias al humus formado por las hojas muertas y los frutos pochos de ese mismo árbol. Para conocer los orígenes de un escritor, importa sin duda más encontrar sus primeras admiraciones literarias que las condiciones de su destete o sus primeros amores. Esta manera de ver sugiere incluso la idea de que las obras se engendran unas a otras, como seres ideales y autónomos, no siendo los autores más que las deyecciones que las obras efectúan bajo sí al hacerse»¹⁸⁴.

¹⁸⁴ Michel Tournier, prólogo a tres novelas publicadas en la colección «Biblos», Gallimard, París, 1989, p. VII: «La question est souvent posée: comment devient-on écrivain? La première réponse qui vient à l'esprit invoque la lecture.

En su incisiva y radical justeza, este párrafo muestra algo demasiado importante como para darle más vueltas. Basta con dejarlo ahí. Lo que vale para el escritor-novelistas, vale también para el escritor-filósofo y para el escritor-teólogo. ¿Qué otra cosa es el teólogo, en definitiva, sino alguien que con su palabra da vueltas una y otra vez a la Palabra ya proferida, que constituye así el humus en el que nace la nuestra? ¿Labor imposible? Claro que imposible, pero el teólogo se afana en ser fiel a su palabra empeñada, una Palabra que le es dada.

Un future écrivain a commencé par gaver son enfance et son adolescence de bibliothèques entières. Qui n'a pas connu cette fringale livresque n'a aucune change d'écrite jamais. Car l'histoire de la littérature prouve qu'un écrivain "sauvage", ignorant tout des lettres passées et présentes, et faisant spontanément oeuvre de valeur - ce cas-là ne s'est jamais produit. La littérature naît de la littérature, comme les graines tombées d'un arbre ne germent que grâce a l'humus formé par les feuilles mortes et les fruits blets de ce même arbre. Pour connaître les origines d'un écrivain, il importe certes plus de retrouver ses premières admirations littéraires que les conditions de son sevrage ou ses premières amours. Cette vue suggère même l'idée que les oeuvres s'engendrent les unes les autres, comme des êtres idéaux et autonomes, les auteurs n'étant que les déjections que les oeuvres font sous elles en se faisant».

13. QUÉ DECIR SOBRE LA REALIDAD, Y CÓMO DECIRLO, DESDE EL EMPASTAMIENTO: TEODICEA (UN MERO ESBOZO)

I. Introducción

Un hombre soy yo.

Esta mera afirmación pone en la pista una búsqueda bifronte. ¿Quién es ‘un hombre’?, ¿quién es ‘una mujer’?, ¿de qué manera se es hombre?, ¿de qué manera se es mujer?, ¿qué es esta realidad dual hombre/mujer que se presenta aquí sin pedir permiso?, ¿cómo unificar bajo la palabra hombre esta bifrontalidad acogida y no rechazada?, ¿cuáles son los requisitos, las condiciones, los recovecos, que nos llevan a ser hombres?, ¿cómo es que nadie es un hombre sin ser hombre entre los demás hombres?, ¿qué acontece con los hombres para que no seamos meramente un animal entre los demás animales, sin por ello dejar de ser animal entre animales?, ¿qué es ser hombre en sociedad?, ¿qué es ser hombre en el mundo? La otra bifrontalidad está en que no se terminan las preguntas ahí, sino que hay más, toda una segunda línea de pensamiento. Alguien soy yo, yo soy alguien. ¿Quién ‘soy yo’?, ¿qué me hace serlo, ser un yo?, ¿cuáles son los apoyos y los impedimentos, los requisitos, los recovecos, para que sea yo?, ¿nunca, en ningún momento y de ninguna manera puedo dejar de ser yo?, ¿cómo se es sí mismo?, ¿cómo soy yo estando inmerso en la sociedad de los hombres?, ¿cómo soy yo junto a otros yos?, ¿puedo ser yo estando al margen de otros yos, contra otros yos? ¿De qué manera ese yo es un yo de hombre?, ¿de qué manera es un yo de mujer? ¿De qué manera soy yo ‘en mi cuerpo de hombre’?, ¿de qué manera ‘soy yo mi cuerpo’? ¿De qué manera soy en

Qué decir sobre la realidad, y cómo decirlo, desde el empastamiento

el ‘mundo’?, ¿soy, sin más, mundo?, ¿cómo lo aprehendo y lo hago propio?, ¿voy más allá del mundo?, ¿‘dónde’ está ese más allá del mundo, si es que lo hay?

Razón y *logos*, he ahí dos palabras que desde antiguo han querido señalar algo decisivo en lo que nos hace hombres, además de la mera animalidad corporal que pone el ‘lugar’ en donde surge lo que esas palabras indican. Pero ¿qué son las palabras?, habrá que preguntarse también: ¿de dónde nos salen?, ¿‘qué’ dicen las palabras, a ‘quién’ se refieren, de qué y de quién hablan? Socialidad frente a individualidad, otras dos palabras decisivas en lo que es nuestro más último ser humano. No se es yo fuera de la socialidad de los otros yos. No se es tampoco yo, al menos en nuestro ámbito cultural (¿por qué es así, si es que es así?), sin la consciencia de la propia individualidad. Sobre ello habremos también de dar vueltas en lo que sigue.

Hay algo más, quizá, que de serlo es, precisamente, lo que da título a este capítulo: teodicea. Todo lo que somos en la bifrontalidad de ‘hombre’ y de ‘yo’ colocados en la sociedad de los demás hombres y de los otros yos, inmersos también en lo que los antiguos griegos llamaban con ancho sentido física y que de una manera demasiado reductora hemos comprendido como simple naturaleza, ¿en dónde tiene el quicio que le da el ser mismo, en nosotros el ser sí mismo?, ¿nuestra existencia, y la del mundo con nosotros, se sustenta en ella misma, o tiene su sustento y apoyo en Dios? ¿Tiene Dios existencia real?, ¿tiene Dios existencia de realidad? ¿Está Dios en el comienzo?, ¿está Dios en el fin?, ¿está en ambos lugares?, ¿o no está en ninguno de ellos, porque ha muerto ya, porque nunca su existencia ha sido? ¿Qué tiene el mundo que ver con Dios? ¿Qué tenemos nosotros que ver con Dios? ¿Hay algo que es ‘lo real’? Y, si lo hay, ¿en dónde están las fuentes de lo real?, ¿en dónde encuentran el ancho seno de su regazo?, ¿en el mero estarse ahí como dado, arrojado ahí sin más? ¿Por qué hay algo en vez de nada? ¿Nada habrá cuando lo que está ahí siendo deje de ser, en el mero acabamiento de lo que es ahí? Quizá sea esta pregunta un “sinsentido”, pero, si es así, ¿quién tiene la llave del ‘sentido’? Si algo es lo real, ese ‘es’ tiene importancia decisiva, la importancia del ser. ¿Dónde encontrar el sustento del ser?, ¿quién nos señalará el lugar de donde mana el ser? ¿Es el ser?

Además, ¿quién y cómo tiene acceso a lo real? Porque no sólo hay que preguntarse por sus fuentes, si es que las tiene, sino que antes,

como esfuerzo previo, hay que preguntarse por la propia pregunta, expresada en palabras, y por aquel territorio al que la pregunta nos permite acceder, no sea que se trate de algún mero territorio imaginado, sin peso de realidad, si fuera que razón y *logos* no son aperturas reales a lo real. Y, si lo son, ¿lo son siempre, sin más, sin la existencia de criterios de realidad que nos sean accesibles, decidibles y decibles, es decir, compartibles? Podría darse que lo real tuviera fuentes en las que mana, que le dan su propia estructura de realidad, pero nosotros no tuviéramos instrumentos o facultades para saberlo; si es que nuestro ‘saber’ no estuviera construido por saberes con apego de certeza, no un apego de mero deseo, sino con potencia de realidad. ¿Cómo ‘asegurar-nos’ en este punto tan radicalmente decisivo para el resto de lo que aquí planteo? ¿Qué es la ‘verdad’?

También nuestras manos acceden a lo real aprehendiéndolo, transformándolo, manipulándolo. ¿Toda ‘acción’ está bien, sin más, al ser nuestra? ¿Lo real no tiene una potencia tal, el ser mismo de la propia realidad, que pone cauces obligados a esa acción? ¿La mirada del otro no pone cotos a mi actuación? ¿Soy mero dueño y señor del mundo, sin más? Si lo fuera, la causa sería sólo una: porque soy más fuerte. No soy ya hombre, sino “superhombre”, déspota del mundo, arrojado ahí meramente para mi provecho y disfrute, si es que mi fuerza y la de los míos es tal que salgo vencedor en la lucha por ponerlo todo dirigido hacia mí, a mi servicio y para mi goce. ¿Yo soy, pues, el “bien”?, o por el contrario, ¿el bien es algo con lo que me encuentro, que consigo, que anhe-lo, que se me da?

¿Qué es, qué significado tiene, la ‘gloria’ del espectáculo que, al menos para nosotros, es el mundo y también, en ocasiones, la misma obra de los hombres? ¿Dónde se aposenta lo ‘bello’?

II. El cuerpo

Yo no soy el cuerpo, y, sin embargo, no soy sin el cuerpo.

Al decir la primera frase afirmo dos cosas a la vez. Que no todo lo que soy es reductible a simple física, pues lo que soy no está contenido, sin más, en la materialidad que me hace y con que me hago. Esta afirmación viene de lejos a pararse aquí, está lejana en el principio de

estas reflexiones. Lo que yo soy deja roto para siempre, también desde aquí, todo reduccionismo a mera física. Quien adentrándose en la abstracción de la ciencia quiera dar cuenta por completo de lo que soy no tiene en cuenta la realidad, la totalidad de la realidad de lo que soy, la totalidad de la realidad de lo que es. Pero hay algo de mayor importancia aún: con el cuerpo hay en mí, en lo que yo soy, en lo que hace decirme yo, hablar de un mí mismo, algo más, algo otro, la conciencia de ser un yo. Si el cuerpo quiere ser reducido en la abstracción científica, se busca que quede en mera materia. El cuerpo que así se alcanza no contiene mi yo, sería ese un falso cuerpo. Pero, aunque alcancemos o partamos del cuerpo de mi realidad, yo no soy el cuerpo, a la vez que no soy sin él. Quedarse en este cuerpo, el cuerpo entero de mi realidad, no da cuenta por entero de lo que en verdad soy; sería un mero quedarse en el cuerpo, un mero quedarse con el cuerpo quizá. Habitando en la corporeidad que me da mi cuerpo, no soy el mero cuerpo, aunque en él y con él es en donde tengo conciencia de mi yo.

Cualquier suposición que afirme la existencia de un alma separada para explicar lo que ahora en este momento soy, lo que soy en este preciso momento y lo que soy en todo momento en que todavía sea, pues los precisos momentos pasan veloces, sin que, al menos por un tiempo, deje de ser quien soy, cualquier suposición de un alma separada contradice mi segunda afirmación de antes. En las discontinuidades complejas de lo que soy hay una línea fundante que sirve para constituirme, al darme continuidad. No cabe siquiera la posibilidad de algo en mí mismo que no esté in-corporado a mí, pues nada en mí va por suelto, como no sea la locura que a todos nos ronda: querer hacernos fuera de nuestro yo posible. Es nuestro yo el que nos constituye en alguien capaz de pronunciar un mí, no cerrado sobre sí, sino abierto a la realidad entera. Nada, por tanto, que no pase por el canal del cuerpo soy yo, ni tiene que ver conmigo. Pero, bien es verdad, en mi cuerpo puedo cerrarme a toda la realidad o a parte de ella, puedo compartimentarla, rompiéndola, puedo buscar mi mero cuerpo y cerrarme a eso que, en la corporeidad, soy.

Yo no soy sólo cuerpo, sin dejar de ser otra cosa que cuerpo, ya lo he dicho. No soy mero cuerpo, sin más, con corporalidad meramente animal. Pero hay que añadir al punto que tampoco soy una simple mixtión de alma y cuerpo, entendiendo aquí por alma esa des-carnalidad que sea

una realidad mía que debería yuxtaponerse al cuerpo mío para dar cuenta de mí. No niego lo que con el alma se busca decir, sí niego la des-corporeidad que se le supone; sí niego la facilidad de esas dos líneas de actuación que, en el supuesto, significarían el alma y el cuerpo. No es la mixtión lo que da cuenta de mí, mixtión de dos principios inasibles el uno por el otro, irreductibles el uno al otro. Mi ser es único; mi sinrazón, la parcialidad, la des-integración; mi sino, la corrupción y la muerte. Soy un animal que es más que animal, que se pregunta por la muerte y la corrupción, que busca, que puede buscar, la integración, cuya razón es su propia unidad, el ser un yo. Todo ello, en nuestro cuerpo y con él, trasciende lo que en él hay de animal.

Si algo soy yo en primera aproximación es esto, cuerpo. Pero un cuerpo que me resulta ser un instrumento primordial, un instrumento último de algo que en él y con él me hace yo. Soy, así pues, un cuerpo consciente, no un mero cuerpo animal. La corporeidad que soy yo asume como atributo fundante el ser consciente. De otra manera, sin ese atributo recién adquirido, no es ya mi cuerpo, pues yo no sería hombre, aunque, claro es, cabe el sueño, la enfermedad y la muerte, maneras todas ellas de estarse fuera de sí; cabe el estarse todavía haciendo en el tiempo, enfrentados con la finitud del yo y con la finitud del tiempo; quizá incluso cabe ser hombre sin haber podido constituir nunca en su compleción ese atributo de la consciencia, enmarcados en la complejidad de lo real.

Belleza arrasadora de un cuerpo bello. Paso del tiempo que deja su huella irreversible. El despojo del cadáver: ya no es siquiera cuerpo. Es, por cierto, sólo física y química. El reduccionismo intolerante opera siempre con el cadáver del cuerpo, no con el cuerpo vivo que se sabe yo, que es percibido como yo. La belleza del cuerpo lo es para otro cuerpo. La estética, dimensión fundadora del yo, es, pues, un estado en la corporeidad, lo es para siempre por la gloria de la corporeidad. La belleza es primero corporal, huella y cifra de la gloria de lo real; la analogía extiende la belleza a la realidad entera. Belleza deletérea cuando el tiempo la arrastra al sueño, a la enfermedad y a la muerte. Belleza tenebrosa que en el tiempo la corrupción interesada, la mía y la del otro, la de los nuestros, fascina y arrastra.

El cuerpo del otro es la apertura que del otro yo se me ofrece a mí, no como mero poseer de mi pasión enhechizada que cifra todo en el

interés propio, sino como apertura, acogimiento y comunión, hermanamiento en la sociedad de los otros yos, caricia y aposentamiento en el amor al otro yo, como el mío y distinto de mí, configurador de mi propio yo, que se me ofrece en el cuerpo del otro. Mi cuerpo y sus resultados es lo que de mí se muestra al otro yo. La relación de los yos es así siempre relación de corporeidades, hasta el punto de que, excepto en la memoria y en el proyecto, la relación que se dice descorporizada busca la apropiación por mí del otro en un mero para mí, que se hace patente ya o que queda todavía oculta por un tiempo.

El cuerpo lo llevamos siempre puesto. Lo que somos tiene un espacio bien definido, fuera del que jamás puede salir. Tiene también un tiempo particular, de cuyo discurrir no escapa. El espacio y el tiempo que le concede el cuerpo. Pero, claro es, si el cuerpo no es mera física, tampoco el espacio y el tiempo son mera física. Un espacio y un tiempo tomados como meros trasuntos físicos no son la urdimbre de la corporeidad. Son meras abstracciones reductivas de la físico-matemática, que pueden quizá servir para acercarnos al espacio y al tiempo de nuestra corporeidad, pero que no son, sin más, los únicos que tienen existencia real.

Nada de lo que somos se sale de nuestro cuerpo, ni nos traslada más allá de él y, sin embargo, lo que somos es, sin duda, apertura sin límites a lo real, tanto a la realidad de otros yos, que se nos muestran en la limitación de sus cuerpos, como a la realidad no corporal, a la realidad en su conjunto. El cuerpo nos da límites. El cuerpo nos abre al mundo, al mundo de las cosas, al mundo de lo humano.

Las obras del cuerpo, sin embargo, salen de nosotros, quedan ahí como arrojadas, con vida propia. Algo de lo que fuimos en un momento, de lo que somos ahora, queda ahí, como cifra nuestra, como huella de nuestro paso, fuera de nuestro cuerpo, en espacio y tiempo que le constituyen, en relación poética con mi propio yo. En cifra, en huella, salimos de nosotros, yendo, trascendidos, más allá de nosotros mismos.

La poética de nuestro cuerpo, su hacerse en la realidad de nuestro yo, obtiene resultados en y de nuestro cuerpo, que quedan ahí, fuera de él, como huellas y cifras de nuestro yo, obras de las manos de nuestro cuerpo. La creatividad de nuestro cuerpo, la poética de nuestro yo, produce obras que, habiendo sido mías, ya no son yo, que han adquirido su vida propia fuera de mí, resultados de la interna actividad de lo

que soy que tiene capacidad para ofrecer resultados que dan mayor realidad a lo real, lo acrecientan.

Nuestras relaciones mutuas son relaciones corporales, de cuerpo a cuerpo, cuerpo contra cuerpo, a veces. Nada nos llega de esas relaciones, nada de ser real tienen, como no vengan atravesando, finalmente, el cuerpo. La caricia, la expresión de afecto, la palabra, la sonrisa, el ofrecimiento, el regalo son corporeidad. Son maneras de ser del cuerpo que se relaciona con otros cuerpos. Pero lo son por igual el gesto adusto y violento, el alejamiento, el guardarse para sí, el arrancar de la mano del otro, el arrebatarse la vida del otro. Cuán diferente, en cambio, el yo del que proceden. Cuán diferente el yo solicitado conjuntamente por el deseo de la apropiación del cuerpo del otro y la generosidad del ofrecimiento al otro del propio cuerpo, aquel en el que la generosidad gana al deseo de apropiación. El sueño, la enfermedad y la muerte son también, por fin, propias de la corporeidad, límites de ella.

El amor sobrepasa al cuerpo, porque lo horada en su profundidad. También el ofrecimiento. El cuerpo se derrite —sin jamás salir de la corporeidad, pues ¿cómo podría lograrlo?— en el horadamiento, y sale como fuera de sí en el movimiento místico, en el sacrificio, en la entrega de la vida, se queda fuera de sí como resultados. El cuerpo sufre y el cuerpo goza con algo que es más, más profundo, un más evidente y difícil que se emplaza en la profundidad del yo que nos constituye, pues va más allá que la herida de sangre y que la excitación placentera.

El odio sobrepasa al cuerpo, porque es capaz de romperlo en su profundidad. El interés también.

III. El cosmos

El simple enunciado de este apartado es problemático en grado sumo, como hemos ahora de ver.

Para los antiguos, el cosmos era el conjunto de todo lo que hay, visto desde la perspectiva del orden por el que se suponía regido. Aun en el caso de que se hubiera llegado a ese orden del cosmos como fruto del azar y de la necesidad —lo que Aristóteles rechazaba con poderosas razones—, lo cierto es que el conjunto de todas las cosas

Qué decir sobre la realidad, y cómo decirlo, desde el empastamiento

del mundo, y más allá de las cosas, el conjunto de todo, lo suponían ordenado, y daban por supuesto también que ese orden lo podemos percibir y decir.

La cosmología de hoy estudia el cosmos, lo adivina, intenta explicarlo. Ha dado por supuesto que hay orden en él y que podemos llegar a detectar, en todo o en parte, ese ordenamiento del cosmos. El orden es el que la ciencia nos va desvelando. Son las leyes y las teorías científicas las que constituyen el entramado en el que se teje así el orden del mundo. Por eso, en tanto en cuanto conocemos aquellas leyes por medio de estas teorías, se supone que podemos adentrarnos en el conocimiento del orden del cosmos. La cosmología es el lugar en donde se nos desvela aquel ordenamiento de lo que el conjunto de todas las cosas es, y lo hace, además, como historia, como la historia del cosmos.

Sin embargo, hay un punto de partida en la cosmología que merece una gran atención: somos nosotros los que en nuestra quietud adivinamos que el lugar en donde estamos aposentados, la Tierra, se mueve por el espacio. De esta manera nuestro aposentamiento queda radicalmente puesto entre paréntesis en la cosmología. Y no en un paréntesis provisional, en espera de poder salirnos de él, sino como una intuición adivinatoria fundante de nuestro percibir y decir sobre el cosmos. Hay aquí, pues, algo más que una paradoja regocijante; puede ponernos en la pista de esa adivinación cosmológica que nos sirve para explicar el cosmos. Hablo de paradoja regocijante porque de todos es conocido el dicho del buen hombre cuando se le dice que la Tierra se mueve: el monte en el que descansa mi casa está ahí desde que yo era niño.

La adivinación a la que me refiero ha puesto ante nuestros ojos dos cosas ya: la cosmología y el espacio.

Son dos, quizá, lo hemos ido viendo en las páginas anteriores, los frentes principales en los que hoy se debate la filosofía de la ciencia con respecto al cosmos: 1) vuelta a los problemas filosóficos que dejó pendientes el muy 'extraño' comportamiento del nivel de realidad tocado por la mecánica cuántica; su interpretación estuvo marcada desde los años treinta por el físico Niels Bohr y la llamada «escuela de Copenhague», y que ahora se interpreta también en la línea realista —combatida sin piedad por los anteriores— que inició Albert Einstein, lo que ha llevado en los años ochenta [del pasado siglo] a una enorme movilidad en la imagen

de las relaciones entre física y realidad; 2) irrupción masiva del problema mente/cerebro, quizá de manera especial en el sentido de cómo hacer que la psicología sea reducida o retornada o abandonada en su conversión a neurociencia.

El neopositivismo —muerto por los años sesenta, aunque esas muertes anunciadas suelen tardar en hacerse efectivas— era antirrealista. Por esos años y los setenta hubo una crisis terrible: relativismo de que todo vale y cualquier cosa es igual a cualquier otra, inconmensurabilidad de unas teorías con otras, que serían irreductibles unas a otras, destierro de toda «lógica» en el estudio de la ciencia, siendo substituida por el estudio histórico y sociológico.

Por los años ochenta, todo el mundo volvió a sus cabales y se hizo partidario del «realismo científico». Pero ¿qué significa? ¿La ciencia habla de teorías y de cosas que existen en la realidad tal cual? ¿La ciencia en lo que habla se va aproximando a lo que en verdad es la realidad de la que habla? ¿Es, pues, verdad lo que la ciencia dice? ¿Es toda la verdad y nada más que la verdad? Además, muchos se dieron cuenta de que hay que estudiar realísticamente a la ciencia, por fin, en vez de hacerlo con gafas de burro con las que uno se niega a ver lo que hay y quiere imponer a la realidad lo que imagina y se empeña en pensar, que la sacan de toda realidad. Para algunos, pocos pero inteligentes y muy batalladores, el realismo científico conlleva como ariete necesario el “materialismo eliminativo”; para muchos, en cambio, esto no es sino una mala predicación, restos de viejos fantasmas; para los otros es el futuro que llega.

En estos años ochenta, ha aparecido una cierta «imagen de la ciencia» que es una vuelta decidida y muy inteligentemente defendida a pensar que la ciencia —ni nada ni nadie— no gana un ápice en empeñándose en defender lo indefendible: que aquello de lo que ella habla existe tal cual en la realidad. La actividad científica es la construcción de modelos adecuados a los fenómenos y no el descubrimiento de la verdad concerniente a inobservables; su finalidad es dar teorías empíricamente adecuadas sobre los observables; es una creencia en la razonabilidad de lo que se dice.

Las consecuencias de los dos puntos de vista son muy diferentes y llevan muy lejos. Llevan a la filosofía de la ciencia de los pasados años noventa.

Qué decir sobre la realidad, y cómo decirlo, desde el empastamiento

IV. El gesto

Todos los movimientos pudieran parecer iguales en su enorme diversidad, como si fueran mero mecanismo, sin valor propio, de no ser por el gesto. Es el gesto el que abre o cierra cualquier movimiento, dándole especificidad propia, ofreciéndole individualidad. Es por el gesto por el que alcanzamos espesor mundanal, sea un mundo abierto, sea un mundo cerrado; por él constituimos un mundo que se abre en nosotros, junto a nosotros y para nosotros o, por el contrario, un mundo que se nos cierra en la construcción de nuestros propios límites, en la dureza del rechazo de estos límites. Por ello el gesto es esencial.

Nada importaría, todo sería idénticamente superficial, anecdótico, algo que se está ahí haciendo, sin más, de no ser por la hondura del gesto. Un mismo moverse, el resultado pelado de una actuación se diría que en nada se distingue de otra pelada actuación que se le asemeja. Pero sólo la apariencia es semejante, pues está el gesto. En una actuación, el gesto cierra un yo en el egoísmo propio o en el egoísmo de los otros-yos que son los míos. En otra actuación, el gesto abre el yo a la disponibilidad de quien ofrece, de quien se ofrece a otros yos. Para quien no sabe mirar lo profundo de lo que está siendo lo que se le ofrece en la actuación de un idéntico movimiento, todo puede ser igual, cuando, para quien sí sabe mirar, hay en verdad diferencia radical entre un gesto de cariño o algo tan distinto como un gesto de rechazo: la diferencia radical entre un empujón o una caricia.

Hay gesto de odio y hay gesto de amor. No todo da igual. No todo es igual. Uno y otro no se confunden, aunque, mirados en la materialidad de su actuación, quizá parezcan lo mismo. El gesto diferencia, añade el contexto por el que el texto se hace significante.

El gesto llena nuestro mundo de significado, de sentido. Desde él todo comienza a ser distinto. Mundo abierto o mundo cerrado. No todo vale, ni mucho menos; no todo es igual. En el gesto aparece el ser personal de cada uno, en él se transparenta el ser como persona. El gesto es la transparencia de la persona. Mundo que se abre a los demás y al mundo, mundo que se cierra sobre sí, enfangado en el propio ser egoísta. Ser que se ofrece. Ser que retoma meramente para sí.

Desde aquí no toda actuación, no todo movimiento, no toda ritualidad es idéntica en su pleno ser, puesto que en el gesto el ser adquiere

su dimensión. Sólo en el gesto aparece la profundidad bajo la superficie. El gesto, así, nos abre al ser en cuanto ser. El gesto, también, nos abre al bien y al mal, al comportamiento moral. Todo daría igual, todo sería igual, si no fuera por el gesto. Desde él, no todo da igual, no todo es igual. Es él quien nos abre a la profundidad radical de lo real.

V. En-mi/si-mismar-me/se

Aparece, pues, el enmismamiento: aparece, por tanto, el pecado. Aparece también el ensimismamiento, es decir, aparece la interioridad.

El gesto nos pone frente a la realidad del ser de los otros como otros y del ser del mundo como tal. El gesto nos conduce a la mismidad. Pero esta mismidad, por lo que él significa, se bifurca —también ella es bifronte— en dos posibilidades de realidad distintas en lo profundo. La una hacia el mundo abierto de la interioridad: el en-si-mismarse. La otra hacia el mundo cerrado del egoísmo: el en-mimismar-me. La una, apertura al ser propio constituido en pre-ocupación por la realidad del otro, de los otros y del mundo, apertura así incluso a la racionalidad del pensar. Mundo abierto. La otra, por el contrario, cerrazón sobre un sí cerrado en el límite del pequeño yo, que mira al otro, a los otros y al mundo como meros instrumentos del egoísmo propio, en mera ocupación de sí mismo; es el quedarse sólo en un sí mismo egoísta; aparece en nuestro horizonte el pecado: un yo que al negarse a tomar a los otros yos como lo que son, optando por deshacerlos, deshace en verdad su propio yo en el acto de una elección desintegradora en el que la profundidad de lo real deviene mera superficie de poder, de lucha por el dominio de los otros y del mundo: acaparamiento, dominio, imperio, mundo cerrado.

Vemos aquí la realidad profunda constituida en el gesto. Porque la realidad se nos da, sí, pero también la realidad es gestual y los gestos son míos, son nuestros.

Falta el tiempo. Ocupación y preocupación. Estar a la mano. Estar a la vista. En ambos estarnos el actuante es el sujeto, el otro es nuestro paciente. Y, sin embargo, queda aún lo más decisivo: estar (dispuesto) a la escucha (del otro, sobre todo, pero también de cosas y de situaciones). El sujeto ahora es paciente. El actuante es otro, quizá el Otro.

Faltan demasiadas cosas todavía. Es un mero esbozo.

POSTFACIO EN DONDE SE CAZAN LAS LIEBRES LEVANTADAS

Aquí, en este postfacio a medias, deben cazarse las liebres levantadas en las páginas precedentes. Aunque, enseguida hay que declararlo paladinamente, algunos somos ojeadores y otros, cazadores. Ortega pasó su vida y sus ricas palabras levantando liebres. Sus lectores las han de cazar... si es que pueden. La gran caza de Zubiri, tras rigurosa preparación, comenzó en los entornos de sus ochenta años. No se trata de un vano juego de autor, es el oficio de tinieblas del pensar mismo. Mas este es el reto de los editores¹⁸⁵ del primer estadio de este libro: levantas muchas liebres, pero no cazas ninguna.

Es tan hermoso verlas correr libres por el campo. Es tan delicioso mordisquear verdura en el plato sobre la mesa. Y qué decir del placer delicado de pasear por el paisaje platicando con los amigos, en comensalidad de conversaciones sin tino ni medida. Pero, es verdad, las palabras poéticas de Ortega en su prólogo al libro sobre la caza del conde de Yebes —quizá las más bellas de todas las que escribiera en su extensa obra cuajada de hermosuras¹⁸⁶— nos enseñan que no hay caza sin jaurías de perros. Que son ellos los que hacen pasar al paisaje de ese somnoliento remanso de vagas alas que reman lentas, un paisaje dormido en lo estático, a la rápida movilidad dinámica de la caza en un paisaje dinámico. Es verdad, la caza nos hace patente la estructura fundadora de esa vida todavía adormecida.

¹⁸⁵ Mis amigos José Román Flecha y José Manuel Sánchez Caro.

¹⁸⁶ Fue Carlos Castro quien me lo leyó y consiguió que lo apreciara.

«Hasta entonces no pasa nada en el campo. Sobre los cazadores pesan aún las cadenas del sueño. Los batidores cruzan remolones, aún mudos y sin jovialidad. (...) Todo está aún estático. El escenario todavía es puramente vegetal y, por tanto, paralítico. A lo sumo, las puntas de retama, brezo y tomillar se estremecen un poco al peine del viento mañanero. Hay algunos otros movimientos de aspecto cinemático, sin dinamismo que revele fuerzas operantes. Aves vagas reman lentas hacia algún tranquilo menester. Más veloces, resbalan junto al oído insectos musicales zumbando su aria de microscópicos violines. El cazador se recoge dentro de sí mismo. (...) Mas ya llegan, ya llegan las jaurías..., e instantáneamente todo el horizonte se carga de una extraña electricidad; empieza a movilizarse, a distenderse elástico. (...) ¡Ya está ahí, ya está ahí la jauría: baba densa, jadeo, coral de encías, y los arcos de los rabos inquietos fustigando el paisaje! Difícil contenerlos. No pueden más de ganas de cazar; les rezuma por ojo, morro y pelambre. Fantasmas de reses veloces atraviesan sus caletres enardecidos de can pura sangre, mientras, por dentro, están ellos ya en carrera loca».

Pero me entra un escrúpulo: una cosa es salir a cazar y otra bien distinta volver con caza. Además, ¿deben cazarse las liebres? ¿Acaso se dejan cazar? Porque ¿qué significa levantar muchas liebres pero no cazar ninguna? ¿Acaso soy el único que se desparrama por el campo de la caza? ¿No es más bella una liebre en carrera quebrada por el campo que en la fijeza deslucida, aunque todavía palpitante, en la que el perro la entrega a la mano del cazador? ¿No es un horror, un espectáculo triste, verla encerrada en el morral o, aún peor, en el montón inerte de lo muerto y apilado? Y, sobre todo, ¿quiénes son entre nosotros esas jaurías de perros sin las que la pasión de la caza no es un hecho? Es tan corto el diálogo entre nosotros. Quien no forma parte de las cuadradas de lujo, no existe. Si alguien que dice pensar se confiesa en público cristiano, la risión es generalizada. Nadie ladra, aunque se grazne mucho. A lo sumo, de cuando en cuando, se oye un lejano ladrido en mitad de la oscura noche. Es posible que se lea —con un leer sin pasión trágica y poética—, pero sin atenerse a razones, quizá, al grande y poderoso esfuerzo de las razones. A lo más que alguno llega es a hablar desde las perplejidades. Aunque, por supuesto, sea una perplejidad bien medida y

que sabe muy bien con quién —poderoso o en ligazón con el poderoso poder establecido— cuenta y a quién comenta con laudo. Pocos entre nosotros atienden a razones —el riguroso oficio del pensar—, se someten al duro esfuerzo de hacerlas razonables, de ir al rebusco de los supuestos y presupuestos, por ver si son terreno firme sobre el que se puede establecer una estrategia de racionalidad. Pocos entre nosotros no se dejan llevar del desaliento vital, preámbulo de una caída decidida en quien ofrece las prebendas de ser alguien a la luz de la “cultura establecida por los que son hoy poderosos”. Pocos entre nosotros se montan en la dura ascesis de pensar como puedan —¡aunque lo puedan mal!— y aguantar el chaparrón, pase lo que pase, porque la única solicitud aquí está en el propio pensar. Pero, en fin, esto que ahora digo puede parecer una interjección del lamento. Las razones se valen a sí mismas, no con la jactancia del prepotente, sino con la humildad recogida de quien sabe lo que se dice. El sabio es quien sabe lo que dice, y no calla lo que sabe.

Y, sin embargo, tienen razón los editores del primer proyecto de este libro. Las razones hay que levantarlas primero, claro es, pero luego hay que perseguirlas y darles caza. Y la caza es un esfuerzo gigantesco de la racionalidad operante. Hacer que se levante el vuelo de las razones es costoso; cazarlas luego, está lleno de la magia del fatigante resultado feliz. Pero, es verdad, quien no da caza a las razones se ha quedado en mitad del campo, de repente inhóspito por ese hecho, sin posibilidad de volver al calor dulce del hogar anhelado. Mas las razones no son seguridades. Porque con las razones hay que construirse un hogar confortable, una tierra en donde estarse. No un enhiesto castillo inaccesible a toda mirada en donde defenderse de las razones que nos atacan, sino una morada en donde se dé la cabida del convencimiento a los amigos, a los huéspedes, a los peregrinos.

Aquí, en este postfacio a medias, se oyen ladridos. La actividad racional es multiforme. La búsqueda del filósofo es una rebusca de razones engarzadas, empastadas, en la verdad. Aquí, la pregunta no es la de Poncio Pilato, ¿qué es la verdad?, sino la de cómo buscarla, cómo acercarse a ella con la certeza de que jamás la poseeremos, pues ella siempre estará más allá: lo real no queda agotado por lo racional a nuestro alcance; mejor dicho, lo real es alcanzado, tocado, pero no poseído por nuestra acción racional. La verdad no se hace de seguridades. Se camina

siempre desde la perplejidad, pero el punto está, quizá, en la voluntad decidida de que no vale con quedarse en ella. Sabiendo también, sin embargo, que, en cuanto llegamos a la casa del descanso, enseguida llamamos de nuevo a la puerta de la fatiga.

Queríamos cazar la liebre y llegamos quizá, tras agotador esfuerzo, a poseer su cadáver. Decíamos ir a la búsqueda de las hermosas liebres y, como antropófagos anhelantes, nos conformamos con la buena seguridad de la comida. Bien está el placer de la mesa, pero la caza no es un mero subproducto de la cocina. La caza es el reducto último de aquella acción antigua que nos constituyó en hombres. Es ella, pues, el comienzo de toda acción racional.

Será, quizá, que el filósofo deba construir su hogar confortable en el paisaje mismo. Figura en el paisaje. Porque la caza no es en absoluto una rebusca de seguridades reconfortantes. Estamos en búsqueda de la verdad. Todo chamizo de seguridades es cobertura provisional para pasar la noche oscura. Todo sistema de seguridades es enhiesto castillo del imperio.

Algunas de las páginas que el amable lector ha leído hasta ahora —si es que su amabilidad llegó hasta ahí— han tenido una centralidad muy definida: de manera negativa, han visto cómo algunas posturas que dejan de lado un hablar sobre Dios están ayunas de racionalidad. De manera positiva, han entrevisto que hay indicios —y, quizá, más que indicios— de racionalidad en un hablar sobre Dios, aunque al final llegara a ser para negar su existencia y realidad; que el hablar sobre Dios no es un hablar ocioso de racionalidad. Por eso, este librito tiene [tenía, más bien] en su título un número, el 1, porque el discurso no queda agotado ya en este primer libro ni mucho menos. Al contrario, apenas queda comenzado. Pero hay que recordar, también, que para los griegos —con cuánta razón— el uno no era el primero de los números —este era el dos—, sino su quicio, la unidad, de la cual se nutren todos los demás. Quede, por tanto, insinuado el papel preponderante que las cavilaciones sobre la racionalidad tienen para cualquier trato con el problema de Dios. Porque, desde luego, hay «problema de Dios». Aquí, en estas páginas —si Dios quiere, por lo que voy diciendo, a estas seguirán otras con idéntico deseo de título genérico—, no se ha resuelto ese magno problema. ¿Es que se puede encontrar solución definitiva a tal problema?,

¿no tendremos cada uno, cada generación, que enfrentamos a él tal como se nos aparece cada vez en inmediata novedad? ¿No es ahí, precisamente ahí, en donde está la modernidad palpitante de estas páginas —¡me atrevo a decirlo!—, puesto que se plantea el «problema de Dios» en el lugar mismo en donde hoy se está planteando dicho problema? Exagero. El problema vendrá planteado también en las páginas que deberán seguir a este librito —dos, tres, la creación, la teología como ciencia, más quizá—, pero los quicios se habrán puesto ya.

Para hablar racionalmente del problema de Dios, debemos primero desbrozar qué sea eso de la racionalidad. Porque dicho problema —como cualquier otro problema planteado dentro de eso que solemos llamar ciencia— se plantea y resuelve en un *actuar racional*. No hay, quizá, diferencias esenciales entre aquel y estos problemas. No la hay en el cómo de su planteamiento de la problematicidad del problema ni en las estrategias que debemos elegir para resolverlo, para dar respuesta a la pregunta que nos plantea.

Actuar racionalmente. Ahí está la clave, el quicio cardinal. Y de seguro que la estrategia elegida por el materialismo presupuesto de los neopositivistas que reciben su herencia de las cercanías del Círculo de Viena, nos ha librado ya del fiasco de su fracaso, por no haber sido un actuar suficientemente racional, como hemos podido ver con nitidez. Pero, ¡quién lo duda!, otros materialismos contruidos sobre distintos presupuestos están ya llamando a la puerta. ¿Piedra de Sísifo? Alguien debe ahora recogerla para llevarla de nuevo hasta la cumbre. Alguien deberá también elegir la nueva estrategia de un actuar racional diferente del de los nuevos materialistas, que rechace con la coherencia de las razones sus presupuestos y se construya sobre otros supuestos. Y aquí, lo reconozco, es muy difícil cazar liebres, pues no son meras liebres, sino verdaderos rinocerontes e hipopótamos los que tenemos delante.

Algún insensato puede decirme con vaga irritación: pero, bien, en definitiva, ¿hay Dios o no lo hay? Su irritación provoca la mía. Ese tal es, de seguro, un pequeño buscador de seguridades, que no de razones. ¡Claro que lo hay! Pero la dificultad no está en la exclamación, ni en convertirla en la razón de mi experiencia de mera subjetividad no compartible, como no sea con los “nuestros”, sino en dar cuenta de ella, en hacerla proposición cargada de razones. Las exclamaciones, las interjecciones, son, es obvio, muy ricas y llenas de sentido cuando uno sabe

aplicarlas con conveniencia y de manera exacta y precisa, pero tras ellas viene el diálogo de la persuasión racional, del convencimiento y, claro, las exclamaciones e interjecciones —sobre todo estas— son muy mías, pero nada más que mías; a nadie puedo convencer racionalmente con ellas. Y ese ha sido el propósito de mis páginas: desbrozar una persuasión racional del problema de Dios que haga posible decir con razones que ‘hay Dios’. El hacer notar las razones de que hay manera racional de persuadirme y de persuadirte de que ‘hay Dios’. Y, en todo caso, de que ciertas maneras positivistas y fisicalistas de querer arrancarme la persuasión racional de que hay Dios para llevarme a decir “no hay Dios”, no tienen seguramente la fuerza de las razones.

Es un diálogo racional arduo el que aquí nos traemos entre manos. Porque hoy me ha tocado desvelar la irracionalidad de un empeño, pero también tienen derecho a rehacer sus razones quienes vean cómo se les resquebraja la estructura misma de sus razones para decirnos desde su certeza que «no hay Dios». Por eso, la labor de la construcción racional no se termina nunca.

El diálogo contigo en las páginas que preceden a este postfacio a medias, lector, lectora, ha estado centrado en la racionalidad y en una discusión muy ceñida de las bases en la que ella se asienta, porque ese es el instrumental que se nos ha dado para resolver nuestros problemas y dirimir nuestras diferencias. Porque el filosofar es una acción racional de una estrategia complicada. Aquí no vale la perplejidad o el engaño. Y, si alguien se deja engañar, es culpable. Si alguien elige la facilidad —por dolorosa que se diga— del vivir siempre sobre la perplejidad, es que no quiere atenerse a razones hasta donde pueda. Si alguien, por el contrario, renuncia a esa acción por comodidad, dejándose llevar en la supuestas razones de otros, o meramente se deja engañar por ellos, tendrá que recurrir a la irracionalidad de sus postulaciones: Muy bien todo lo que me dices, pero yo sigo creyendo que hay-Dios/no-hay-Dios. Si algún lector hace suya esa proposición —en cualquiera de sus dos versiones, ¡qué más da!—, espero que este libro no haya caído nunca en sus manos, aunque estoy seguro de que si en ellas cayó, de ellas se cayó al punto. La postulación en su primera versión significa: “me temo que hay razones para decir que no hay Dios; por eso paso de razones”. En la segunda, significa: “me temo que hay razones para no decir que no hay Dios; por eso paso de razones”. En ambos casos, la seguridad comfortable

en sus supuestos establecidos y aseguradores se pone frente a cualquier cavilación capaz de dejarme en el inhóspito desierto del pensar el pensamiento; se prefiere la seguridad del no pensar a la anhelante inseguridad de echarse al pensamiento. En ambos casos, el presupuesto es la irracionalidad.

Estas páginas del postfacio a medias, pues, deben dejar claro que aunque no hayamos probado nada sobre Dios, y menos todavía sobre el Dios trinitario —aunque parezca que me he ido por los cerros de Úbeda, excepto en apuntamientos deshilvanados—, nos han quedado ahora —por ahora— expeditos los caminos para hablar racionalmente de Dios.

Hay una estrategia de la acción racional que apunta al problema de Dios, de su existencia o de su no existencia. Más aún, hay una estrategia de la acción racional que señala su existencia. Se ven apuntar caminos de razón que indican una prueba racional. Se ven las equivocaciones de los supuestos y del encadenarse de las razones de quienes, en el poder de las ideas que hemos heredado —y ese poder tiene que ver con la llamada filosofía de la ciencia—, negaron en sus meros supuestos la necesidad de la prueba racional. Se ven las estructuras de un pensamiento heredado que, por anclarse en sus presupuestos, cada vez se aleja más de la coherencia de las razones que fatigosamente vamos trabando en la filosofía de las ciencias, cuya coherencia no puede ser montada ya en aquellos presupuestos si no es a empellones. Habrá de ser reconstruido por entero de nuevo si es que quiere darse por supuesto —con la calidad racional de la prueba— que «no hay Dios».

La racionalidad es, como vengo diciendo, una actuación racional, una actuación de convencimiento mediante razones. En esa acción se plantea el problema de Dios en el momento en que quieren palpase las razones de los supuestos que presuponen todo discurso, los presupuestos de todo el discurso. Se plantea, pues, en la labor de cimentación del pensamiento y en la labor de su empastamiento.

Hasta ahora he procurado hablar más de razón y racionalidad que de pensamiento, y nunca he hablado de intelección. La acción racional es multidiscursiva, es decir, se extiende a muchos campos —todavía no sé si a todos; por ejemplo, no sé aún qué tenga que ver con los afectos—, y crea un conjunto más o menos magmático u ordenado de razones, según la fuerza de su extensión y de su coherencia. La intelección

será, quizá, la última punta de ese conjunto de razones ordenado en pensamiento: las razones intuitivas de sus supuestos y presupuestos. Sería, pues, como una mirada a las profundidades de lo que es. Esa mirada nos haría ver los principios mismos que 'deben' regir lo real. Si dijera rigen lo real, habría aceptado como dado un conocimiento expreso de las entrañas últimas de lo real. Al poner deben regir, lo hago desde mi propia intelección de lo real, principio elegido para su intelección. Tocamos ahí los pre-supuestos de mi conocimiento. No digo, bien se ve, del conocimiento, sino de mi conocimiento. Es esta una actitud de humildad frente a lo real, que es quien regula mi pensamiento, pero que no se me impone de principio en el supuesto, sino como resultado complejo de la cimentación en que se basamenta el edificio entero de las razones, del empastamiento en que se unifica ese conjunto de razones en una arquitectura, de la coherencia total del pensamiento. Pero, hay que notar-lo ya, en la base misma de mi intelección hay un punto de engarce que se sale de mi propio poder de cogitación. Ese punto de engarce, en el que se sostiene el conjunto entero del despliegue de mis razones, me es dado. La cimentación del pensamiento, el empastamiento de las razones sueltas como conjunto ordenado de razones en la coherencia de un pensamiento, no tiene su razón en sí misma, sino que es algo que le es algo ofrecido. *Es una mirada que se nos da.* Quizá es fruto de una escucha.

Daré por terminada esta caza con unas cuantas afirmaciones que, quizá, vengan al caso:

1. Lo real es alcanzado por la razón. La razón lo es de un sujeto, y ese sujeto es una persona.
2. El acceso a lo real no se da en un discurso cuya exigencia única es que sea lógico, con las diversas notas que ello entraña. El discurso científico no es reductible, por tanto, al discurso lógico; este no agota a aquel. Menos reductible aún lo es el discurso filosófico.
3. Hay problemas científicos que exigen tratamientos racionales muy puntuales y especializados. Pero la filosofía de la ciencia [mejor aún, la filosofía, sin más] se sale siempre de esas puntualidades en una actuación más amplia de la razón, en una verdadera labor de empastamiento por la que el sujeto pensante busca la coherencia global del conjunto de las razones.

4. Las razones se encadenan en una coherencia. Las razones exigen ese encadenamiento, no van por suelto.

5. La verdad se cimenta en la coherencia. El conjunto no se sostiene meramente como flotando sobre sí, montado en su propia articulación, sino que exige fundamentarse en que es un acceso real a lo real.

6. Las razones se cimentan en supuestos que le son dados al sujeto. La coherencia de las razones, pues, está en estrecha ligazón con los supuestos. Esa ligazón puede, evidentemente, hacerse problemática.

7. Los presupuestos pueden ser revisados racionalmente en todo momento.

8. Dirigir la mirada a los supuestos, convirtiéndolos por tanto en presupuestos, es pura labor filosófica.

9. El planteamiento de los problemas no es siempre fijo, cambia al hilo de las mismas razones y de su coherencia, que se va dando el sujeto pensante.

10. Toda búsqueda de solución para un problema llama a una acción racional.

11. La acción racional es una búsqueda activa de razones que se tejen en coherencia unas con otras hasta formar un pensamiento, es decir, una mirada del sujeto pensante sobre el conjunto de lo real, un punto de vista sobre el mundo.

12. La acción racional no agota lo real. Lo real sugiere la acción racional.

13. El supuesto último de la acción racional es la intelección, una mirada racional intuitiva sobre la profundidad escondida de lo real —la superficie podría quedar aparentemente oculta en la complicación irresistible del plegamiento—, que pone el quicio sobre el que construir la coherencia de las razones.

14. La explicación materialista recibida del mundo no parece ser una intelección justa de lo real.

15. No parece posible empastar la coherencia de las razones científicas desde el supuesto materialista, por más que diga estar soportándola. Más bien se produce aquí una razonable llamada a rechazar ese supuesto como un presupuesto que sería una falsa intelección de lo real.

16. Como todo pensamiento, toda coherencia global de las razones se construye sobre una intelección, es mejor, posiblemente, que miremos hacia una intelección de *logos*.

17. Si así fuera, la acción racional del sujeto pensante tendría al *logos* como quicio cardinal del pensamiento, sería el presupuesto sobre el cual se construiría.

18. Si así fuera, ese *logos* daría razón de nuestra búsqueda de razones engarzadas en coherencia de pensamiento como modo de nuestro acceso a lo real, pues la urdimbre última de la realidad vendría ofrecida por el *logos*.

19. Si así fuera, podría ser razonable aceptar que el mundo fuera creación. Si así fuera, podría no ser razonable afirmar que el mundo no es creación de Dios.

BIBLIOGRAFÍA

- Alféri, Pierre, *Guillaume d'Ockham. Le singulier*, Minuit, París, 1989, 82 p.
- Alonso, José Manuel, *Introducción al principio antrópico*, Encuentro, Madrid, 1989, 160 p.
- Artigas, Mariano, *Filosofía de la ciencia experimental*, Eunsa, Pamplona, 1989, 419 p.
- Cartwright, Nancy, *How the Laws of Physics Lie*, Clarendon, Oxford, 1983, 221 p.
- *Nature's Capacities and their Measurement*, Clarendon, Oxford, 1989, 268 p.
- Clayton, Philip, *Explanation from Physics to Theology. An Essay in Rationality and Religion*, Yale University Press, New Haven, 1989, 230 p.
- Chenu, M. D., *La théologie est-elle une science?*, Artheme Fayard, París, 1957, 121 p.
- Churchland, Paul M., *Scientific Realism and the Plasticity of Mind*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979, 157 p.
- *A Matter and Consciousness. A Contemporary Introduction to the Philosophy of Mind*, MIT, Cambridge, Mass., 1984, 164 p.
- *Neurocomputational Perspective. The Nature of the Mind and the Structure of Science*, MIT, Cambridge, Mass., 1989, 321 p.
- Churchland, Paul M., y Clifford A. Hooker (eds.), *Images of Science. Essays on Realism and Empiricism with a Reply from Bas C. van Fraassen*, Chicago University Press, Chicago, 1985, 309 p.

- Churchland, Patricia Smith, *Neurophilosophy. Toward a Unified Science of the Mind/Body*, MIT, Cambridge, Mass., 1986, 546 p.
- Díaz, Carlos, *Preguntarse por Dios es razonable. Ensayo de Teodicea*, Encuentro, Madrid, 1989, 521 p.
- Duhem, Pierre, «*Sozein ta fainomena*». *Essai Sur la Notion de Théorie Physique de Platon à Galilée* (1908), Vrin, París, 1982, 144 p.
- *La Théorie Physique. Son objet, sa structure*, 2ª ed. (1914), Vrin, París, 1981, 524 p.
- *Prémices philosophiques*, Brill, Leyden, 1987, 239 pp., recopilación de artículos preparada por Stanley L. Jaki.
- Gesché, Adolphe, "Odyssée de la Théodicée. Dieu dans l'objection", *Archivio di Filosofia*, LVI (1988), pp. 453-468.
- Giere, Ronald N., *Explaining Science. A Cognitive Approach*, University of Chicago Press, Chicago, 1988, 321 p.
- Hacking, Ian, *Representing and Intervening. Introductory topics in the philosophy of science*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983, 287 p.
- Jaki, Stanley L., *Uneasy Genius: The Life and Work of Pierre Dubem*, Nijhoff, La Haya, 1984, 472 p.
- Kuhn, Thomas S., *La estructura de las revoluciones científicas*, FCE, México, 1971, 320 p.
- Laudan, Larry, *Progres and Its Problems. Towards a Theory of Scientific Growth*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles, 1977, 257 p.; tr. castellana con un nuevo prefacio del autor, *El progreso y sus problemas. Hacia una teoría del conocimiento científico*, Encuentro, Madrid, 1986, 295 p.
- *Science and Hypothesis. Historical Essays on Scientific Methodology*, Reidel, Dordrecht, 1981, 258 p.
- *Science and Values. The Aims of Science and Their Role in Scientific Debate*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles, 1984, 149, p.
- Pannenberg, Wolfhart, *Teoría de la ciencia y teología*, Cristiandad, Madrid, 1981, 462 pp.
- Pérez de Laborda, Alfonso, *¿Salvar lo real? Materiales para una filosofía de la ciencia*, Encuentro, Madrid, 1983, 489 p.
- *La ciencia contemporánea y sus implicaciones filosóficas*, Cincel, Madrid, 1985, 189 pp.

Bibliografía

- “Leibniz y la innecesariedad mundanal de Dios”, capítulo 1 de *Sobre quién es el hombre. Una antropología filosófica*, Encuentro, Madrid, 2000, pp. 40-66.
- “Leibniz, pensador barroco: El despliegue filosófico de la realidad”, capítulo 2 de *Tiempo e historia: Una filosofía del cuerpo*, Encuentro, Madrid, 2002, 43-60.
- Popper, Karl R., *Búsqueda sin término. Una autobiografía intelectual*, Tecnos, Madrid, 1977, 287 p. (original inglés de 1974).
- *Realismo y el objetivo de la ciencia. Post Scriptum a La lógica de la investigación científica*, vol. 1, Tecnos, Madrid, 1985, 462 p. (original inglés de 1983).
- *El universo abierto. Un argumento en favor del indeterminismo. Post Scriptum a La lógica de la investigación científica*, vol. II, Tecnos, Madrid, 1984, 208 p. (original inglés de 1982).
- *Teoría cuántica y el cisma en Física. Post Scriptum a La lógica de la investigación científica*, vol. III, Tecnos, Madrid, 1985, 239 p. (original inglés de 1982).
- Rescher, Nicholas, *Scientific Realism. A Critical Reappraisal*, Reidel, Dordrecht, 1987, 169 p.
- *Rationality. A Philosophical Inquiry into the Nature and the Rationale of Reason*, Clarendon, Oxford, 1988, 232 p.
- Ruiz de la Peña, Juan Luis, *Las nuevas antropologías. Un reto a la teología*, Sal Terrae, Santander, 1983, 232 p.
- *Teología de la creación*, Sal Terrae, Santander, 1986, 279 pp.
- van Fraassen, Bas C., *The Scientific Image*, Clarendon Press, Oxford, 1980, 235 pp.
- *Laws and Symmetry*, Clarendon Press, Oxford, 1989, 395 p.

La razón y las razones

Del mismo autor

Leibniz y Newton

I: La discusión sobre la invención del cálculo infinitesimal
Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1977

Leibniz y Newton

II: Física, filosofía y teodicea
Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1980

Ciencia y fe. Historia y análisis de una relación enconada
Madrid, Marova, 1980

¿Salvar lo real? Materiales para una filosofía de la ciencia
Madrid, Encuentro, 1983

Historia del cosmos
(con ilustraciones de Sandro Corsi)

I: Los antiguos astrónomos
II: La astronomía moderna
III: La formación del universo
Madrid, Encuentro, 1984

Dios y la ciencia
Madrid, SM, 1985

Poder y bienaventuranza,
Madrid, Encuentro, 1984

La ciencia contemporánea y sus implicaciones filosóficas
Madrid, Cincel, 1985

Discernimiento y humildad
Madrid, Encuentro, 1988

La razón y las razones.
De la racionalidad científica a la racionalidad creyente
Madrid, Tecnos, 1991; 2ª ed. corregida, Encuentro, 2005

Sobre quién es el hombre. Una antropología filosófica
Madrid, Encuentro, 2000

La filosofía de Pierre Teilhard de Chardin:
la emergencia de un pensamiento transfigurado
Madrid, Encuentro, 2001

Filosofía de la ciencia: una introducción
Madrid, Encuentro, 2002

El mundo como creación.
Ensayo de filosofía teológica
Madrid, Encuentro, 2002

Tiempo e historia: una filosofía del cuerpo
Madrid, Encuentro, 2002

Pensar a Dios. Tocar a Dios
Madrid, Encuentro, 2004

Estudios filosóficos de historia de la ciencia
Madrid, Encuentro, 2005

www.apl.name

La razón y las razones

La razón y las razones

