

SOBRE LA OBEDIENCIA AL DERECHO, DE NUEVO

Juan Claudio Acinas

jacinas@ull.es

Universidad de La Laguna

1

Existe una ley sociopolítica, a la que podemos llamar *ley de la entropía ideológica*, que intenta dar cuenta de ese fenómeno, ampliamente constatado, de la disipación gradual del inconformismo. Se trata de una ley que proporciona un indicador de alta probabilidad estadística, según la cual, poco a poco, vamos reemplazando causas por intereses que sólo nos preocupa asegurar. Es el caso de quienquiera que, cuando tiene 18 o 20 años, se considera próximo a la izquierda emancipadora o libertaria pero que empieza a entrar en razones socialdemócratas apenas cumple los 30, tras lo cual, con la crisis de los 40, el ultraliberalismo le parece la opción más sensata hasta que con los 50 o 60 se llega a convencer de las virtudes del autoritarismo neoconservador, no sin antes haberse bañado, por mero sentido común, en las tibias aguas del centrismo.

Sin embargo, como toda ley sociológica, ésta que apunta hacia una tasa decreciente de la indocilidad, se limita a señalar una tendencia degenerativa, que no es ajena a la acción de contratendencias neguentrópicas o a la presencia de excepciones sorprendentes, que, como es habitual, muchos consideran simples confirmaciones de dicha ley. Entre tales excepciones, por lo que se refiere a nuestro ámbito filosófico, me parece oportuno mencionar a José Luis L. Aranguren y Emilio Lledó, o, más cercano todavía, a José Luis Escohotado. Aunque, especialmente en esta ocasión, quiero hablar de Felipe González Vicén y Javier Muguerza.

González Vicén, poco después de jubilarse, en 1978, abrió un debate en torno a la obediencia al Derecho donde sostuvo una posición tan provocadora como radical que le iba a distinguir de la madurez precavida y moderada de sus discípulos. Los cuales eran bastante más jóvenes pero mucho menos osados que su maestro. Algo que Javier Muguerza advirtió en una conferencia, igualmente insumisa, que publicaría con el título de «La obediencia al Derecho y el imperativo de la disidencia (Una intrusión en un debate)» y que, con el tiempo, formaría parte del libro *Doce textos fundamentales de la Ética del siglo XX*¹. Una conferencia que, aparte de mostrar alguna que otra fisura en la filosofía discursiva habermasiana, no sólo proporcionó la pista que, en España, iba a suscitar el interés por la obra de Henry D. Thoreau, sino que, por aquel entonces, supuso la única lanza que, entre nosotros, se rompió a favor de González Vicén. Y que pudimos apreciar en otros trabajos que

vendrían después, como «Sobre el exceso de obediencia y otros excesos» o «Más allá del contrato social»².

2

La polémica que el profesor Felipe González Vicén suscitó se deja resumir en la que fue su tesis central. A saber, que «*mientras que no hay un fundamento ético para la obediencia al Derecho, sí hay un fundamento ético absoluto para su desobediencia*»³. Lo que le supuso toda clase de críticas por parte de un número considerable de filósofos españoles dedicados al estudio de diferentes temas de índole jurídica, moral y política.

Con la perspectiva que da el paso del tiempo, resulta algo extraña la incompreensión general con que fue recibida aquella tesis. Pues, durante los años en que tuvo lugar la polémica, se publicaron, en ámbitos académicos bien distintos, un conjunto de textos, afines en sus críticas a eso que Karl Kraus llamó «la rigidez cadavérica de la legalidad»⁴. Textos que marcan toda una década y que no hacen sino corroborar la postura que González Vicén defendió. Y entre los cuales, hay dos que me parecen significativos: *Moral Principles and Political Obligations*, de A. John Simmons, y *Diritto e ragione. Teoria del garantismo penale*, de Luigi Ferrajoli. Ambos editados respectivamente en 1979 y 1989, que son justo los años en que González Vicén publicó sus primeras y, posteriormente, tras un intento de aclaración, sus últimas reflexiones sobre el tema.

En ellas, como sabemos, se insistía en separar la obligación jurídica de la obligación moral. Así, venía a decir, mientras que, por una lado, la primera supone una alternativa de comportamiento, cuya validez es de naturaleza formal y se adopta por motivos de utilidad o de prudencia, y que, en muchos casos, no es más que una adhesión irracional a la comunidad donde se vive. Por otro lado, la segunda consiste en una exigencia sustancial cuya validez depende estrechamente de su significado y de su contenido, y se adopta en razón de los imperativos de la conciencia ética individual. Lo que, en última instancia, hace de ella una obligación autoimpuesta. De ahí que, al preguntarse González Vicén sobre si hay que obedecer al Derecho, respondiera que *evidentemente*. Pues la titularidad democrática del poder político y jurídico, el procedimiento democrático en la creación del Derecho, el que se posibilite la previsibilidad y certeza en las relaciones sociales, así como actuar de

¹ Cf. la revista *Sistema*, núm. 70, 1986, pp. 27-40; y la edición del libro citado a cargo de C. Gómez, en Madrid, Alianza, 2002.

² Cf. J. MUGUERZA, «Sobre el exceso de obediencia y otros excesos (un anticipo)», *Doxa*, núm. 4, 1987, pp. 343-347; y «Más allá del contrato social. (Venturas y desventuras de la ética comunicativa)», en *Desde la perplejidad. (Ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo)*, Madrid, FCE, 1990, pp. 255-376.

³ F. GONZÁLEZ VICÉN, «La obediencia al Derecho», *Estudios de Filosofía del Derecho*, La Laguna, Facultad de Derecho de la Universidad de La Laguna, 1979, p. 388.

⁴ K. KRAUS, *Dichos y contradichos*, Barcelona, minúscula, 2003 (1924), p. 80.



acuerdo con el deber del juego limpio o preservar la funcionalidad y seguridad jurídicas, son razones que justifican dicha obediencia. Aunque, eso sí, en el entendido de que se trata de razones presuntivas y contingentes, relativas y condicionadas, heterónomas y de alcance limitado, que obligan en la medida que no contradicen el mundo autónomo de los imperativos éticos, pero que, en caso de *grave conflicto*, han de ceder inexorablemente ante la vinculatoriedad absoluta e incondicional de éstos. Por lo cual no es que no haya fundamentos para obedecer al Derecho, sino que éstos, por el simple motivo de su carácter acrítico, utilitario o prudencial, no son un valor supremo ni un criterio irreductible que permita afirmar por sí mismo la existencia de una obligación moral de obedecer⁵.

3

Es notable la sintonía que con las tesis de González Vicén mantienen diversas líneas de investigación, tan sólidas como las que, con matices y diferencias entre sí, representan los ya citados Simmons y Ferrajoli, junto a otros⁶. Quienes, frente a la extendida opinión de que bajo un sistema democrático existe una obligación *prima facie* de obediencia a la autoridad del Estado y del Derecho, han planteado que incurrimos en una falacia naturalista cada vez que del hecho empírico de obedecer ciertas leyes jurídicas se pretende inferir el deber moral de cumplir todas y cada una de ellas. Porque, ¿existe realmente ese deber cuando nos abstenemos de consumir sustancias ilegales, cuando en un coche usamos el cinturón de seguridad o no sobrepasamos el límite de velocidad en una carretera desierta?⁷. Conviene notar que esos autores no sólo aluden a los déficit de legitimidad procedimental o de legitimidad sustantiva que podemos descubrir en la realidad cotidiana de las democracias representativas de nuestros días, sino que, además, aseveran que no hay lugar para una obligación general de obediencia ni «en una sociedad razonablemente justa, bajo una constitución razonablemente justa, con unos procedimientos equitativos (presumiblemente democráticos) para hacer y cambiar las leyes»⁸. Pues, aunque las buenas cualidades de un gobierno permiten distinguir entre el que merece ser apoyado y el que no, esas cualidades «no pueden establecer mi obligación de obedecerlo o su derecho a mandarme»⁹. Y ello, a sabiendas de que, por supuesto,

⁵ Cf. F. GONZÁLEZ VICÉN, «La obediencia al Derecho», *op. cit.*, pp. 386, 391 y 388; «La obediencia al Derecho. Una anticrítica», *Sistema*, núm. 65, 1985, p. 103; y «Obediencia y desobediencia al Derecho. Unas últimas reflexiones», *Sistema*, núm. 88, 1989, p. 106.

⁶ Entre quienes cabe añadir R.P. Wolff, M.B.E. Smith, J. Raz, J. Feinberg o R. Sartorius.

⁷ Cf. C.H. WELLMAN and A.J. SIMMONS, *Is There a Duty to Obey the Law?*, New York, Cambridge University Press, 2005, p. 97.

⁸ J. FEINBERG, «Civil Disobedience in the Modern World», *Humanities in Society*, vol. 2, 1979, p. 47.

⁹ A.J. SIMMONS, *Moral Principles and Political Obligations*, New Jersey, Princeton University Press, 1979, p. 198.



hay que respetar el Derecho, ya que la identificación del ciudadano con la organización y las leyes de una comunidad razonablemente justa es sin duda una actitud valiosa. Pero sin que esto quiera decir que semejante actitud —el sentimiento de pertenecer a dicha comunidad— derive de alguna promesa de sometimiento, ni siquiera de una reflexión crítica, ni que, por ello, sea a la vez necesaria y moralmente obligatoria¹⁰.

Como vemos, se trata de un enfoque que coincide, en ciertos aspectos, con algo que, ya en su día, Hume también señaló, quien, pese a reconocer la importancia del deber *inventado* de obediencia para mantener el orden y la armonía en sociedad, pensaba asimismo que todo gobierno existente, muy lejos del acuerdo mutuo o la asociación voluntaria, siempre ha sido «implantado por la violencia y aceptado por la necesidad», sin mayor legitimación que la que otorga el tiempo, el hábito y el interés¹¹. De hecho, a partir de un enfoque similar, es posible poner en cuestión las acostumbradas justificaciones de la obligación de obediencia que apelan a la fidelidad, la reciprocidad o el consenso. Porque difícilmente podemos sentirnos obligados hacia unas instituciones políticas y jurídicas que no son más que meros instrumentos, males menores y quizá necesarios, pero a los que, en cualquier caso, no hemos dado reflexiva ni deliberadamente nuestro consentimiento personal o a los que tal vez se lo ha concedido una mayoría, pero con la peculiaridad de que, como suele ocurrir, nosotros formemos parte de una minoría que ha rechazado tales medios o en torno a los cuales no nos hemos llegado a pronunciar. De manera que, *sensu stricto*, si se necesita el consentimiento unánime como condición de legitimidad, ningún Estado es legítimo, y si se admite el consentimiento tácito, como la residencia continuada o la no resistencia activa, entonces cualquier régimen —hasta una dictadura— lo es. Y esto porque, además de la razón anterior, como Hume también mostró y Simmons nos recuerda¹², muy pocos ciudadanos disponen de opciones aceptables para abandonar su Estado, para oponerle resistencia o vivir al margen de él, sea cual fuere su forma.

Desde este enfoque, por tanto, apoyar las instituciones del Estado y cumplir con las normas del Derecho no equivale a hacerlo porque eso sea siempre y en todos los casos un deber. Derecho y deber se sitúan en planos distintos, aunque relacionados, ya que una cosa es un enunciado explicativo de *vigencia* legal o *efectividad* jurídica y otra un enunciado normativo de *valor* moral o *validez* sustancial. De tal modo que si existiera un deber de obediencia, se trataría de «un deber moral *hacia* el sistema jurídico» y no de «un deber jurídico *conforme* al sistema», ya que «el

¹⁰ Cf. J. RAZ, «Autoridad y consentimiento», en E. BULYGIN; M.D. FARRELL; C.S. NINO y E.A. RABOSI, (comps.), *El lenguaje del derecho. Homenaje a Genaro R. Carrió*, Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 1983, p. 424; y «The Obligation to Obey the Law», *The Authority of Law. Essays on Law and Morality*, Oxford, Clarendon Press, 1979, pp. 250-261.

¹¹ Cf. D. HUME, *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid, Tecnos, 1988 (1739-1740), p. 725; «Of the origin of government» (1777); y «Of the original contract» (1748), *Political Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, pp. 21, 190, 193 y 200.

¹² Cf. C.H. WELLMAN and A.J. SIMMONS, *op. cit.*, p. 118.



deber hacia el sistema no puede derivarse del sistema mismo sino que tiene que surgir de reglas o principios que están fuera del mismo»¹³. Es decir, que son extraes-tatales y extrajurídicos en la medida que, según Ferrajoli, apelan a consideraciones morales que provienen *desde fuera* o *desde abajo*, que se originan en la sociedad como conjunto heterogéneo y plural de individuos, grupos y clases. Es por esto que ni el Estado ni el Derecho pueden fundarse sobre sí mismos para justificar su pre-tensión obligatoria, alegando con este objetivo alguna ventaja intrínseca de carácter supra-social o supra-individual. Por el contrario, únicamente las personas pueden considerarse fines y valores en sí, con respecto a cuyos derechos fundamentales el Estado es tan sólo un medio instituido para su tutela¹⁴. Lo que nos permite inferir, junto con Simmons, que «si estoy obligado moralmente a obedecer el Derecho o a ser un buen ciudadano, la base de este vínculo será independiente de las institucio-nes legales y políticas en cuestión (en el sentido de que su mera existencia no cons-tituye base obligatoria alguna)»¹⁵.

De ahí que, cuando con pleno convencimiento se obedece las reglas del sis-tema jurídico —y no meramente a las formalidades técnicas que carecen de impor-tancia intrínseca— es porque, en definitiva, coinciden con principios y normas que —como no matar, ni explotar, ni humillar, ni robar, ni causar sufrimientos— requie-ren o prohíben determinada conducta. Principios y valores morales acerca de los que, como Gustav Radbruch señaló, «sólo puede decidir la propia conciencia, nunca el orden jurídico [...], pues no es la norma externa como tal la que puede obligarnos, sino solamente la aceptación de la norma por nuestra conciencia»¹⁶. Ésta es la que deviene capaz de dotar, o no, al mandato jurídico de la fuerza moral de obligar. Primero, porque, de acuerdo con Muguerza, lo más lejos que un individuo puede llegar cuando pretende cumplir con su deber moral es hacer lo que en conciencia cree que debe hacer, sin que exista ninguna otra instancia por encima de ella¹⁷. Segundo, porque la legalidad o ilegalidad de un acto no dice nada nuevo o lo que dice es irrelevante en cuanto a generar un genuino requerimiento moral. Y, tercero, porque, como se sabe desde antiguo, una conducta que es *mala per se* lo es con independencia de que al mismo tiempo sea jurídicamente *mala prohibita*.

Con lo cual, en el mejor de los casos, la pretendida obligación de obediencia al Derecho no es más que «una simple sombra de otros deberes morales» que son anteriores e independientes de esa supuesta obligación¹⁸. Por lo que, por citar un

¹³ A. ROSS, «El concepto de validez y el conflicto entre el positivismo jurídico y el derecho natural» (1961), *El concepto de validez y otros ensayos*, México, Fontamara, 1993, p. 19.

¹⁴ L. FERRAJOLI, *Derecho y razón. Teoría del garantismo penal*, Madrid, Trotta, 2001 (1989), pp. 881, 882 y 887.

¹⁵ A.J. SIMMONS, *op. cit.*, p. 23.

¹⁶ G. RADBRUCH, *Introducción a la Filosofía del Derecho*, México, FCE, 1993 (1948), pp. 53 y 55; cf., también de este mismo autor, *Filosofía del Derecho*, Granada, Comares, 1999, pp. 45-57.

¹⁷ Cf. J. MUGUERZA, «El tribunal de la conciencia y la conciencia del tribunal. (Una reflexión ético-jurídica sobre la ley y la conciencia)», *Doxa*, núm. 15-16, vol. II, 1994, p. 546.

¹⁸ Cf. J. RAZ, «The Obligation to Obey: Revision and Tradition» (1984), *Ethics in the Public Domain. Essays in the Morality of Law and Politics*, Oxford, Clarendon Press, 1994, pp. 326 y 327.

ejemplo de Malcolm B.E. Smith, «si defraudo a alguien, mi acto no es peor moralmente por ser ilegal de lo que habría sido si estuviera protegido por alguna escapatoria legal». Algo acerca de lo que Joseph Raz comenta: «me sentiría insultado si se sugiriera que me abstengo de asesinar o matar porque reconozco una obligación moral de obedecer al Derecho». Lejos de eso, «todos esperamos que la gente evite tales acciones estén o no legalmente prohibidas, y por razones que nada tienen que ver con el Derecho»¹⁹. De modo que ninguna norma adquiere legitimidad simplemente porque esté refrendada por el Derecho, ni una acción es necesariamente ilegítima porque esté prohibida por la ley.

4

En tal sentido, lo único realmente ilegítimo puede que no sea otra cosa que emprender una acción cualquiera sin un espíritu por completo autónomo y libre, como si firmáramos un «cheque en blanco» a favor del Derecho vigente y el Estado bajo el que vivimos. Porque, me parece, la libertad no consiste tanto en tener un gobernante justo como en no tener ninguno. Y porque, en definitiva, nuestro deber más inmediato, antes que el de obedecer a la ley, puede que no sea otro que el de evitar nuestra complicidad con la injusticia. «Si la injusticia —escribió Thoreau— forma parte de la necesaria fricción de la maquinaria del gobierno, que siga, sí, que siga: quizá con el desgaste se suavice, y con toda seguridad la máquina acabará rompiéndose con el uso [...]; pero si es de tal naturaleza que requiere de ti que seas agente de la injusticia para con otro, entonces digo: Rompe la ley. Haz que tu vida sea una contrafricción para detener la máquina. Lo que tengo que hacer es observar, en cualquier circunstancia, que no me presto al mismo mal que condeno»²⁰. Algo que Antonio Casado da Rocha ha sabido expresar a la perfección con un principio de responsabilidad personal al que, precisamente, llama *principio Thoreau* y que formula de la siguiente manera: «toda persona responsable de actos injustos, ya sean ajenos o propios, debe actuar de modo que se exonere de la culpa incurrida por tal responsabilidad»²¹.

En consecuencia, ni los mandatos del Estado, ni las normas del Derecho, pese a su efectividad y vigencia, constituyen de por sí, por satisfacer los requisitos procedimentales instituidos, una razón moral suficiente para la obligación jurídica y política. Quizá, como plantea Ferrajoli, sí lo sea para quienes como las autoridades políticas o los funcionarios del Estado han optado por desempeñar un servicio público, que les convierte en servidores, en criados civiles (*civil servants*), pero no para los simples ciudadanos, que nunca han decidido voluntariamente someterse a

¹⁹ M.B.E. SMITH, «¿Hay una obligación *prima facie* de obedecer el Derecho?» (1973), en J. BETEGÓN y J.R. de PÁRAMO (coords.), *Derecho y moral. Ensayos analíticos*, Barcelona, Ariel, 1991, p. 199; y J. RAZ, «The Obligation to Obey: Revision and Tradition», *op. cit.*, p. 327.

²⁰ H.D. THOREAU, *Sobre el deber de la desobediencia civil*, Irún, Iralka, 1995, p. 11.

²¹ A. CASADO DA ROCHA, *Orígenes y justificación de la desobediencia civil. (Un estudio ético del caso Thoreau)*, tesis doctoral, San Sebastián, 2000, p. 83.



la ley²². De suerte que, al menos para éstos, lejos de ser la obediencia al Derecho la que queda *prima facie* justificada, es su desobediencia ética la que se puede establecer. Lo que nos devuelve nuevamente a la verdad de la tesis central del profesor Felipe González Vicén citada al comienzo, según la cual, y para decirlo ahora con palabras de Javier Muguerza, mientras que ningún individuo «podrá nunca imponer legítimamente a una comunidad la adopción de un acuerdo que requiera la decisión colectiva», sin embargo, todo individuo, siempre que se lo exija su conciencia y cualquiera que sea el grado de cohesión social, «se hallará moralmente autorizado, y hasta moralmente obligado, a disentir», a decir *No* a «situaciones en las que prevalecen la indignidad, la falta de libertad o la desigualdad», y, por ello, a desobedecer cualquier ley que atente contra la condición humana por muy mayoritariamente respaldada que esté esa ley²³. Un *imperativo ético de la disidencia*, entonces, que, en contra de la vocación absolutista del poder, ya sea público o privado, Pablo Ródenas²⁴ señala que fundamenta todo lo que previamente *no debo hacer*, pero que, además, entiende que sería apropiado completar con un *imperativo político de la resistencia*, que asimismo proporcione una justificación racional a todo aquello que finalmente *no haré*.

Acerca de lo cual, en torno a este afán por preservar el valor supremo de la autodeterminación y la conciencia individual, González Vicén —con otro corte de mangas a esa tendencia entrópica que, con la edad, nos arrastra hacia el conservadurismo— aún habría de escribir que la decisión insoslayable de una persona no está destinada a mantener incólume el orden establecido, sino, en primer lugar y ante todo, a ponerse en orden consigo misma²⁵. Y es que, como sabía muy bien, si queremos evitar cualquier forma de servidumbre, no sólo resulta absurdo obedecer una ley por la simple razón de que es una ley, sino que tampoco podemos dejar de preguntarnos en lo más profundo de nuestro yo por las razones y principios que confieren un sentido innegociable, un sentido irrenunciable a nuestra propia vida.

Creo que, si Felipe González Vicén se encontrara, hoy, entre nosotros, tendríamos que agradecerle, como mínimo, todo eso.

Por fortuna, sí está Javier Muguerza, quien, por entender la filosofía como «la indisciplina del espíritu crítico», me parece que siempre ha simpatizado con una concepción que, sobre todo, valora en aquélla sus virtualidades negativas. Las cuales son poco dadas a proporcionar alguna clase de consuelo que pueda hacernos

²² Cf. L. FERRAJOLI, *op. cit.*, p. 925.

²³ Cf. J. MUGUERZA, «La obediencia al Derecho y el imperativo de la disidencia. (Una intrusión en un debate)», *Sistema*, cit., p. 39; *Desde la perplejidad. (Ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo)*, Madrid, FCE, 1990, p. 682; y *Ética, disenso y derechos humanos. En conversación con Ernesto Garzón Valdés*, Madrid, Arges, 1998, p. 59.

²⁴ Cf. P. RÓDENAS, «Los límites de la política», en F. Quesada (ed.), *Filosofía política I. Ideas y movimientos sociales*, Madrid, Trotta/CSIC, 1997, p. 93.

²⁵ Cf. el fragmento de la carta que González Vicén envió a M. Atienza, en enero de 1982, y que Atienza reproduce en su artículo «La filosofía del Derecho de Felipe González Vicén», en E. BULYGIN; M.D. FARRELL; C.S. NINO y E.A. RABOSI, (comps.), *op. cit.*, p. 70.

creer que, entre tantos viajes, llegaremos alguna vez definitivamente a la estación final. Es decir, una concepción de la actividad filosófica que hace de esta «una empresa —más destructiva que constructiva— destinada no tanto a urdir argumentos que nos ayuden a orientarnos desde el punto de vista de la teoría o de la praxis cuanto a echar abajo aquellos argumentos insatisfactorios que, incapaces de satisfacer nuestras necesidades en uno y otro sentido, tan sólo contribuyen a sembrar entre nosotros la desorientación»²⁶. Y, entre estos argumentos, como hemos visto, se encuentran todos esos que alimentan la ilusión de que el Derecho posee intrínsecamente un fundamento ético absoluto que justifica la obligación de cumplir todas sus normas. Con la consecuencia de que, en nombre de la legalidad, de la democracia o la voz de la mayoría, solemos renunciar a formular nuestros propios juicios morales y a olvidar que, como decía Stanislaw J. Lec²⁷, pese a que la ignorancia de la ley no exime de su cumplimiento, su conocimiento a menudo sí. Lo que significa, en suma, que nuestras leyes y políticas gubernamentales no son legítimas en sí mismas y por sí mismas, ni constituyen piezas indiscutibles de un ordenamiento jurídico cerrado, petrificado, de una maquinaria autorreferencial invulnerable a la crítica... Y por esto, por ayudarnos a desvanecer tales espejismos, por advertir sobre la peligrosa y unilateral primacía del consenso en gran parte de la ética y la política contemporáneas, así como por recordarnos que, muy al contrario, la conquista de los derechos humanos ha tenido bastante que ver con «el disenso de individuos o grupos de individuos respecto de un consenso antecedente —de ordinario plasmado en la legislación vigente— que les negaba de un modo u otro su pretendida condición de sujetos de tales derechos»²⁸. Por todo esto, digo, además de por su actitud y talante, tan valiente como afable, es por lo que me alegra mucho tener la oportunidad de dar también a Javier Muguerza públicamente las gracias.

²⁶ Cf. J. MUGUERZA, «De inconsolatione philosophiae», en M.A. QUINTANILLA (dir.), *Diccionario de filosofía contemporánea*, Salamanca, Sígueme, 1976, pp. 162-183; y «Prólogo» a M. Atienza, *La guerra de las falacias*, Alicante, Libería Compas, 1999, p. viii.

²⁷ Cf. S.J. LEC, *Pensamientos despeñados*, Barcelona, Península, 1997 (1996), p. 115.

²⁸ J. MUGUERZA, *Ética, disenso y derechos humanos. En conversación con Ernesto Garzón Valdés*, cit., p. 60.

EL PENSAMIENTO DE JAVIER MUGUERZA EN FILOSOFÍA DE LA CIENCIA

Amparo Gómez Rodríguez
amparoull@yahoo.es
Universidad de La Laguna

INTRODUCCIÓN

La obra filosófica de Javier Muguerza comprende una importante contribución a la filosofía de la ciencia de nuestro país. En una etapa que va de los años sesenta a finales de los setenta Muguerza prestó una especial atención a los problemas de esta filosofía, a la que ha seguido haciendo aportaciones puntuales en años posteriores. El interés de sus contribuciones y la repercusión que han alcanzado en nuestro medio filosófico (y en el de habla hispana en general) le otorgan, por derecho propio, un lugar destacado en la filosofía de la ciencia española. Esto a pesar de las divisiones gremiales, del hecho por Muguerza señalado de que cuando su interés se centraba en los debates de la filosofía de la ciencia ésta no existía como especialidad académica y de que las nuevas generaciones le conocen, sobre todo, como filósofo moral.

Muguerza estará más bien en desacuerdo con esta tardía adscripción al gremio de los filósofos de la ciencia. Como sabemos, ha argüido razones en contra a pesar de la relevancia de sus trabajos y de que con ellos contribuyó a la configuración de un público de filósofos interesado en los problemas de la ciencia (algunos de los cuales fueron luego especialistas en filosofía e historia de la ciencia). Un buen ejemplo de lo que se está afirmando puede encontrarse en las primeras páginas de *La introducción de Kuhn en España (una visión retrospectiva)*; en ellas manifiesta que nunca se ha tenido ni por historiador, ni por filósofo de la ciencia. Tampoco admite, algo unánimemente aceptado, que fue el introductor en nuestro país de la que se ha denominado «Nueva Filosofía de la Ciencia» (y, desde luego, de la Filosofía Analítica). Lo que no es sino una manifestación de la distancia, por no decir modestia, con la que Muguerza encara todo reconocimiento de su obra filosófica, e indica que él no está dispuesto a reconocerse lo que los demás sí que le reconocemos, lo cual le honra en un medio académico donde prima más bien lo contrario.

OBRA

La obra de Muguerza en filosofía de la ciencia incluye diversos títulos, entre los que destacamos «Tres fronteras de la ciencia. (Acerca de las relaciones entre el criterio de demarcación científica y el criterio empirista de significado)». Este traba-



jo fue presentado en el simposio de Burgos de 1968 y publicado posteriormente (en 1970) como un capítulo del libro *Ensayos de filosofía de la ciencia en torno a la obra de Sir Karl R. Popper*, Tecnos. En 1971 publica, en la revista *Teorema*, «Nuevas perspectivas en la filosofía contemporánea de la ciencia». En 1973 termina la que fue una amplísima introducción a la edición española del libro de Lakatos y Musgrave *La crítica y el desarrollo del conocimiento*, que fue publicada en 1975 en Grijalbo. Su trabajo de 80 densas páginas llevó por título «La teoría de las revoluciones científicas. (Una revolución en la teoría contemporánea de la ciencia)». Poco después, en 1977, aparece en *Cuadernos Económicos ICE* un artículo que se convirtió en punto de referencia obligado para la comprensión de la confrontación entre el neopositivismo y la Nueva Filosofía de la Ciencia: «La crisis de la filosofía analítica de la ciencia». Finalmente, destacamos su colaboración en el libro de Carlos Solís *Alta Tensión*, publicado por Paidós en 1998, que lleva por título «La introducción de Kuhn en España (una visión retrospectiva)».

La lectura de estos trabajos evidencia dos aspectos clave de la contribución de Muguerza a la filosofía de la ciencia. El primero, que, como he señalado, fue el introductor en España de la filosofía que se estaba haciendo fuera de nuestras fronteras, sobre todo de la Nueva Filosofía de la Ciencia, entendiéndolo por tal especialmente la filosofía de Kuhn, Hanson y Feyerabend. Sus escritos tuvieron el mérito de acercar una universidad, como él mismo ha señalado miserable y dominada por la escolástica, a los problemas que se estaban discutiendo en la filosofía de la ciencia más viva del momento. Introdujo los nuevos planteamientos y el debate que suscitaban en las filas neopositivistas y popperianas (además de dar a conocer las aportaciones de otros muchos pensadores como Lakatos, Toulmin, Sneed, Stegmüller, etc.). Esta tarea fue llevada a cabo desde un amplísimo conocimiento de las filosofías en litigio, de los argumentos y contrargumentos del debate y de los vericuetos, a veces obtrusos, por los que éste transcurría. La sutileza analítica y la enorme cultura filosófica con la que Muguerza abordó los problemas en discusión hizo interesante, e incluso amena, la aproximación a unas filosofías que en muchos aspectos no eran nada fáciles de digerir.

El segundo factor que es imprescindible resaltar, es que su obra no sólo informa de las que fueron nuevas tendencias en filosofía de la ciencia y de la polémica a que dieron lugar, sino del pensamiento de Muguerza acerca de las cuestiones y enfoques envueltos en la confrontación. Él participa en la discusión con puntos de vista y planteamientos propios haciendo aportaciones originales al debate con una amplitud de miras que le permite mantener posiciones y tesis heterodoxas que, sólo bastante más tardíamente, han ido teniendo cabida en la filosofía de la ciencia. Por tanto, en sus textos no sólo encontramos los debates del momento sino, lo que es más relevante, el pensamiento de Muguerza en filosofía de la ciencia.

De lo señalado se puede deducir que exponer en unas pocas líneas el pensamiento de Muguerza en filosofía de la ciencia es una tarea difícil. A pesar de ello, abordaré esta tarea en las páginas que siguen aunque deberé limitarme a realizar un somero recorrido por las que considero líneas y temas centrales de su filosofía de la ciencia.

La cuestión de las fronteras de la ciencia ha sido un tema central de la filosofía de la ciencia del siglo XX y, recientemente, de otros ámbitos, como el de los estudios sociales de la ciencia, en los que la noción de «frontera» adquiere un sentido muy diferente al que le otorgó la filosofía neopositivista y la racionalista crítica.

En el caso de estas filosofías, el interés por las fronteras se limitó al más evidente significado del término: el establecimiento de demarcaciones excluyentes. El objetivo era instituir una separación estricta entre lo científico y lo no-científico o pseudo-científico. Pretensión que, por otro lado, no fue ajena a otras filosofías de la ciencia del siglo pasado, aunque en versiones diferentes a las del neopositivismo o el racionalismo crítico.

En «Tres fronteras de la ciencia. (Acerca de las relaciones entre el criterio de demarcación científica y el criterio empirista de significado)», Muguierza llevó a cabo un interesante análisis del criterio de demarcación científica de Popper, del criterio empirista de significado, principalmente en la formulación que de él desarrolla Carnap, y de las consecuencias que de ambos se desprenden para la delimitación entre ciencia y no ciencia, ciencia y metafísica, y ciencia y filosofía (las tres fronteras a las que refiere el título del trabajo de Muguierza).

Respecto a la demarcación entre el conocimiento científico y otras formas de actividad cognoscitiva, Muguierza señaló, lo que posteriormente ha sido reconocido de forma bastante general, la dificultad de dibujar una nítida frontera entre ciencia y no ciencia dada la imposibilidad de determinar un conjunto de condiciones necesarias y suficientes que aprehendan la esencia de lo científico y permitan formular un principio general de demarcación o, en sus palabras, una «condición de científicidad».

Por otro lado, la preocupación por distinguir ciencia y pseudociencia afectaba directamente a la valoración que de la científicidad de las ciencias sociales hacían neopositivistas y popperianos. Lo que tuvo como consecuencia la inclusión de ciertas disciplinas sociales en el deseado ámbito de lo científico mientras que otras eran excluidas de él.

En el trabajo del que nos ocupamos y en otros posteriores, Muguierza sostuvo que las disciplinas sociales, incluidas aquellas que uno u otro filósofo impugnaba, eran perfectamente aceptables como materias científicas. La científicidad de las ciencias sociales (que a algunos filósofos, aunque pocos, sigue preocupando), igual que la de otras disciplinas, no se pone en juego en el intento filosófico de establecer criterios generales de demarcación, sino que se decide en el seno de las comunidades científicas, en lo que aceptan o dejan de aceptar como científico. Ésta es, por consiguiente, una cuestión social e histórica relacionada con la praxis y los estándares de las comunidades científicas. Como afirmaba en un texto ulterior, «es el consenso de la comunidad científica, y no la metodología de los filósofos, el llamado a determinar en cada caso lo que es ciencia o se tiene por tal»¹.

¹ Javier MUGUERZA, «La crisis de la filosofía analítica de la ciencia», *Cuadernos Económicos de ICE*, 3-4, 1977, pp. 7-45; (cita, p. 41).



Muguerza se interesó especialmente por el criterio carnapiano de significado con el que se pretendía trazar una nítida frontera entre ciencia y pseudo ciencia pero, primordialmente, entre ciencia y metafísica. Los neopositivistas consideraban los enunciados de la metafísica no sólo no científicos, lo que es obvio, sino pseudo-significativos, lo cual es algo bastante diferente. Por consiguiente, la metafísica y toda aquella filosofía que no se limitara al análisis de los lenguajes eran arrojadas al espacio sideral de lo pseudo-significativo.

Muguerza cuestionó este planteamiento revisando críticamente el principio neopositivista de significado. La argumentación que desarrolla básicamente está dirigida a demostrar que del hecho de que los enunciados metafísicos no tengan significado empírico no se sigue que no signifiquen en absoluto. El significado depende no sólo de la referencia de los términos sino, como mostraba Wittgenstein, de las condiciones de su uso, es decir, del conjunto de instrucciones para su uso compartidas por los usuarios. Todo lo que se puede decir, por consiguiente, es que los enunciados metafísicos no son significativos de acuerdo a los criterios de significatividad de la ciencia empírica, no que no sean significativos. Por consiguiente, la filosofía que no se limita al análisis de los lenguajes, es decir, la filosofía sustantiva, no es un sinsentido.

La filosofía no sólo deshace embrollos lingüísticos; está bien deshacer los embrollos lingüísticos «pero el examen de los mismos lleva siempre a conclusiones ‘sustantivas’»². El tema básico para Muguerza no era distinguir entre científico y no científico, significativo y pseudo-significativo, sino diferenciar a las filosofías naturalistas que tienen muy en cuenta a la ciencia, de las cuestiones «enervantes» de la metafísica trascendente. La demarcación hay que establecerla ahí, entre teorías filosóficas. En todo caso, el filósofo naturalista en lugar de acusar a la metafísica de sinsentido lo que tiene que hacer es dejar a los metafísicos trascendentes «enredarse en su propia maraña de entidades»³.

La Nueva Filosofía de la Ciencia interesó profundamente a Muguerza, de hecho ocupa un lugar central en la mayoría de sus trabajos. Sin embargo, su relación con ella no fue de entrega acrítica. En su texto «Nuevas perspectivas en la filosofía contemporánea de la ciencia», mantuvo una cierta reserva respecto al alcance de estas «nuevas perspectivas». Consideró que los trabajos de Hanson, Feyerabend y Kuhn estaban transformando radicalmente el clima de las discusiones filosóficas sobre la ciencia, pero había que ver si estaban cambiando algo más que el clima⁴.

En su análisis de las nuevas tendencias de la filosofía de la ciencia, llama la atención sobre la tesis de Hanson acerca de la dependencia teórica del significado del lenguaje observacional. Mira con simpatía esta tesis pero rechaza su radicalización

² Javier MUGUERZA, «Tres fronteras de la ciencia (Acerca de las relaciones entre el criterio de demarcación científica y el criterio empirista de significado)», *Ensayos de filosofía de la ciencia*, Tecnos, Madrid, 1970, pp. 161-201; (cita, p. 197).

³ Cf. MUGUERZA, *ibidem*, 1970, p. 201.

⁴ Javier MUGUERZA, «Nuevas perspectivas en la filosofía contemporánea de la ciencia», *Teorema*, 1:3, 1971, pp. 25-60.

que equivale, a su juicio, «a disolver intralingüísticamente el comercio del conocimiento con el mundo extralingüístico»⁵. Parte del significado del lenguaje observacional se modifica cuando cambia el marco teórico, la teoría, pero lo que cambia es el sentido no la referencia de los términos. El sentido depende del conjunto de instrucciones para su uso, compartidas por los usuarios, es decir, por los científicos que constituyen las comunidades. Por tanto, un nuevo marco teórico supone un conjunto de instrucciones nuevas y nuevos sentidos. Pero la referencia no tiene por qué cambiar, al menos radicalmente. Siguiendo un ejemplo suyo, el científico y el meteorólogo tienen conceptos de lluvia muy distintos dados sus muy diferentes «bagajes» teóricos, pero el concepto refiere al mismo hecho, aunque el sentido de lluvia para el primero sea más rico o tenga otras connotaciones. Por supuesto que el contexto teórico es importante, pero no lo es todo.

Desde esta perspectiva aborda el problema kuhiano de la comparación entre paradigmas distanciándose de las versiones relativistas. Lleva a cabo un interesante tratamiento del problema ya que, aunque es cierto que el significado de nuestros términos se transforma considerablemente en la medida en que las teorías cambian, de ello no se deduce que no puedan entenderse las afirmaciones hechas con los significados que se usaron anteriormente o que se usan en otras teorías. Esto es lo que posibilita que los científicos puedan hablar y discutir críticamente acerca de sus diferencias. Sin este mínimo no se podría saber siquiera en qué difieren científicos de teorías distintas, y si esto no fuese posible la ciencia no se desarrollaría.

Las versiones relativistas entendían la comparación entre paradigmas como un problema de traducción de lenguajes planteado en los términos de la tesis quineana de la «intraducibilidad de los lenguajes». Muguerza discute esta tesis y el relativismo lingüístico que implica. Admite con Whorf que una traducción literal término a término plantea problemas, pero esto no significa que la traducción no sea posible, ni que tenga que proceder de esta manera. Frente a Whorf desarrolla una propuesta pragmática de la traducción que irá profundizando en sucesivos trabajos.

De los tres autores en los que centra su análisis, Feyerabend es el que más simpatías le despierta. Hace suyo el objetivo de destronar la apelación continua del neopositivismo a la experiencia, convirtiéndose así en una metafísica dogmática. Lo cual, para Muguerza, es equivalente a descalificar el neopositivismo ya que convertirse en una «metafísica dogmática» descalifica a cualquier filosofía, sea la neopositivista, la kuhiana, la estructuralista de Althusser o cualquier otra. Opuesto a todo dogmatismo cree que se le ha de combatir en la filosofía igual que en otros terrenos de la actividad humana. La filosofía, también la de la ciencia, ha de ser crítica, plural y democrática, en lugar de férrea custodiadora del dogma de turno. Por tanto, un buen empirista, como creía Feyerabend, no es sino un metafísico dotado de espíritu crítico.

En su trabajo posterior, «La teoría de las revoluciones científicas. (Una revolución en la teoría contemporánea de la ciencia)», dio cuenta ampliamente de la

⁵ Cf. MUGUERZA, *ibidem*, 1971, p. 46.



discusión que se estaba desarrollando entre Kuhn y diversos interlocutores, entre los que destacaban Popper, Lakatos, Toulmin y Feyerabend. Su texto —en el que presenta el libro editado por Lakatos y Musgrave— es muy sugerente, bastante extenso y expresa claramente su aprecio por la obra de Kuhn; lo que, por cierto, no hace extensivo a algunos de sus compañeros de viaje. En él, y contradiciendo sus reservas anteriores, reconoce que con *La estructura de las revoluciones científicas* no sólo está cambiando el clima de las discusiones filosóficas, sino la discusión misma y lo que se discute.

Su lectura de la obra de Kuhn se distancia de las interpretaciones relativistas y subjetivistas de algunos de sus seguidores. Mantiene sus posiciones previas respecto al problema de la comparación entre paradigmas, su teoría pragmática de la traducción y su concepción de la demarcación como una cuestión sociológica e histórica. Sin embargo, da mayor peso a la dependencia teórica del lenguaje observacional afirmando que «el significado de nuestras observaciones al respecto dependerá en última instancia del contexto teórico dentro del cual hayan de ser interpretadas»⁶. De esta manera el recurso a la referencia empírica dejaba de tener la importancia que le había otorgando previamente, sin que ello significase que la comunicación entre paradigmas no fuese factible como demostraba su teoría pragmática de la traducción.

Esta teoría le permite, además, defender la propuesta de Kuhn de la acusación de subjetivismo y relativismo procedente de las filas popperianas. Tal acusación no tiene cabida puesto que lo objetivo no es sino lo intersubjetivo y el rechazo de la tesis de la *invarianza del significado* no pone en cuestión la intersubjetividad del conocimiento científico, ni implica que las teorías en competencia sean incomparables. Si esto no fuese posible sí que caeríamos en el subjetivismo, relativismo y escepticismo que algunos achacaban a Kuhn.

Esta convicción se mantuvo en su artículo «La crisis de la filosofía analítica de la ciencia». En él examina la confrontación entre la filosofía de la ciencia que se limita al análisis del lenguaje científicos y las nuevas tendencias en filosofía de la ciencia. La denominación de la primera como «filosofía analítica de la ciencia» y de las segundas como «filosofía postanalítica de la ciencia» refleja la importancia que el marco analítico seguía teniendo para las cuestiones que se estaban discutiendo, aunque la discusión misma hubiese cambiado con la Nueva Filosofía de la Ciencia⁷.

En este texto la polémica Popper-Kuhn constituyó el punto de partida de su análisis de la confrontación, más que el horizonte último de dicho análisis (lo que reflejaba lo que estaba ocurriendo en la filosofía de la ciencia del momento). Otros autores esenciales en la confrontación, cuyas aportaciones son ampliamente consideradas, son Lakatos, Sneed, Stgmüller y Quine.

⁶ Javier MUGUERZA, «La teoría de las revoluciones científicas. (Una revolución en la teoría contemporánea de la ciencia)», en I. LAKATOS y A. MUSGRAVE (eds.), *La crítica y el desarrollo del conocimiento*, Grijalbo, Barcelona, Buenos Aires, México D. F. 1975, pp. 13-80; (cita, p. 25).

⁷ Javier MUGUERZA, «La crisis de la filosofía analítica de la ciencia», *Cuadernos Económicos de Ice*, núms. 3-4, 1977, pp. 7-45.

Muguerza comienza su análisis destacando la superioridad de la propuesta kuhniana frente a la popperiana para dar cuenta del desarrollo de la ciencia y del quehacer científico (tanto en las etapas de ciencia normal como en las de cambio). El enfoque kuhniano «mitiga un tanto el empirismo lógico de la metodología científica al uso» y, por consiguiente, «la exageración y la hipertrofia de la lógica y la experiencia como únicos patrones metodológicamente aceptables de procedimiento»⁸, sin que ello suponga, como ya ha argumentado, irracionalismo y subjetivismo. Resalta el interés de la filosofía de Sneed y Stegmuller para abordar cierto tipo de temas de índole kuhniana con un instrumental preciso. Pero señala los límites de esta propuesta y sostiene que una concepción pragmática de las teorías científicas supone un avance sobre la concepción semántica e, incluso, permite ir más allá del enfoque genético o institucional de la ciencia. Muestra las carencias de la noción de «programa de investigación científica» de Lakatos frente a la de «paradigma» y, finalmente, se apoya en algunos de los puntos de vista de Quine para «sugerir» una ruta abierta en la filosofía de la ciencia contemporánea en la que las consideraciones de naturaleza histórica y social tendrían un lugar destacado.

Aunque su análisis despliega un considerable número de temas, sigue teniendo uno de sus ejes fundamentales en el tratamiento que hace de las tesis de la «inconmensurabilidad de paradigmas» y de la «intraducibilidad de los lenguajes». Si bien su enfoque de ambas tesis no ha variado sustancialmente, está interesado en resaltar la escasa importancia de la apelación a los hechos en los contextos de cambio de paradigma —que por otro lado, podrían continuar siendo los mismos aunque se haya modificado su conceptualización teórica—. En el cambio de paradigma la cuestión no reside en la apelación a los hechos sino en la atribución de significado a los términos de las teorías en litigio. Cuando el físico clásico y el relativista discuten, por ejemplo, acerca de la simultaneidad de dos sucesos acaecidos en Sirio y la Tierra, más que afirmar o negar algo acerca del mundo real lo que están es «desentrañando el significado que respectivamente atribuían al término simultaneidad»⁹. Por tanto, la discusión es, sobre todo, una cuestión de desencuentro entre los viejos y los nuevos significados que no se dirime por recurso a los hechos, pero este desencuentro no implica que no se pueda entender de qué está hablando cada uno, no conlleva mutua intraducibilidad. Nada impide al físico relativista hacerse cargo de las razones que llevaron a Newton a admitir un espacio instantáneo universal aunque no las considere buenas razones o las haga suyas¹⁰. La traducción no es sólo una cuestión «puramente semántica» sino también pragmática, envuelve «la presencia activa de un traductor capaz de sumergirse en ambos contextos y de vivir —y revivir— alternativamente la experiencia de la realidad desde los dos lenguajes, desde los dos sistemas de diálogo»¹¹. Lo que tiene que ver con la creencia de que la ciencia

⁸ Cf. MUGUERZA, *ibídem*, 1977, p. 22.

⁹ Cf. MUGUERZA, *ibídem*, 1977, p. 32.

¹⁰ Cf. MUGUERZA, *ibídem*, 1977, p. 34.

¹¹ Haciendo referencia al título de la famosa obra de Galileo. Cf. MUGUERZA, *ibídem*, 1977, p. 34.



no es sólo lenguaje sino una compleja actividad humana inmersa en la complejidad de las demás actividades humanas.

El punto de vista pragmático tiene la ventaja de remitirnos a la práctica científica como una de las actividades que los seres humanos desarrollan en sociedad. Por ello, la filosofía de la ciencia no puede renunciar al enfoque sociohistórico puesto que la ciencia es un fenómeno social e histórico, sin olvidar que en el seno de la actividad científica se plantean importantes cuestiones de tipo ético y político.

En 1998 Muguerza volvió a ocuparse de Kuhn en «La introducción de Kuhn en España (una visión retrospectiva)». En este texto se preguntaba: ¿fue la teoría kuhniana de las revoluciones científicas una revolución en la teoría contemporánea de la ciencia? Vuelve así, 27 años después, a interrogarse por el alcance de la Nueva Filosofía de la Ciencia de la que la obra de Kuhn fue uno de sus máximos exponentes. Muguerza no responde directamente a la pregunta que él mismo plantea ya que considera que para eso están los especialistas en historia y filosofía de la ciencia, pero sí que lo hace indirectamente al mostrarnos qué ha quedado de su interés inicial por Kuhn.

De su interés inicial por Kuhn queda la creencia en que son las etapas de revolución científica las que posibilitan la existencia de un espacio para la crítica en ciencia, a pesar del conservadurismo propio de esta forma de conocimiento. Tal posibilidad se hace extensiva a la misma epistemología, aún marcada por la aspiración a un conocimiento absoluto basado en una racionalidad «hiperuránica». Es en el momento de la revolución, cuando aún no está asentado otro paradigma, cuando es posible someter a revisión crítica los conocimientos y los supuestos, incluyendo los epistemológicos. La crítica ha de ser radical y ha de tener en cuenta la multiplicidad de puntos de vista.

Pero, sobre todo, reconoce que de la propuesta de Kuhn le sigue interesando su concepción de la ciencia como producto del consenso de la comunidad científica. El mismo Kuhn admitió en *La Tensión Esencial* que podría haberse ahorrado muchos problemas si hubiera sustituido la noción de «paradigma» por la de «consenso». El consenso, que cierra las etapas de revolución científica, no es sino el acuerdo que surge de la confrontación de los múltiples puntos de vista¹². Así, lo que para algunas lecturas de Kuhn es lucha entre comunidades científicas, incapaces siquiera de entender lo que se plantea desde el otro paradigma, para Muguerza son fases de cambio revolucionario en las que la crítica, la multiplicidad de puntos de vista y la posibilidad de alcanzar consensos son los puntos clave.

De Kuhn también le sigue interesando su acento en la ciencia como actividad, como práctica históricamente situada, dependiente de los contextos teóricos,

¹² Longino ha señalado recientemente en su discusión con Phillip Kitcher que en ciencia debe ser posible la presencia de todos los puntos de vista, la capacidad crítica y de respuesta a la crítica de todos los implicados, la igualdad de autoridad epistémica entre las diferentes perspectivas y que los procesos discursivos permitan filtrar los intereses y otros sesgos de los científicos. Helen LONGINO, «Science and the Common Good: Thoughts on Philip Kitcher's Science, Thruth, and Democracy», *Philosophy of Science*, 69, 2002, pp. 560-568.

técnicos y prácticos¹³. Ni el científico ni la comunidad científica «son ajenos a las cuitas del resto de la humanidad en su lucha por acomodarse a su medio natural u organizarse socialmente, ni tienen por qué permanecer insensibles a cualquier género de instancias de orden moral»¹⁴.

Esta concepción de la ciencia no pone en cuestión la idea de que la verdad sea la meta de la investigación científica, lo que sí han hecho filósofos postmodernos como Rorty. Que la verdad sea una meta nada tiene que ver ni con Popper, ni con la absolutización de la verdad como «el punto de vista de Dios», por usar la conocida expresión de Putnam. La verdad no puede distinguirse de nuestra adhesión a lo que creemos verdadero, por lo que sólo podemos hablar de ella de forma contextualizada, «en las concretas circunstancias sociohistóricas en las que se produce un determinado *consenso acerca de la verdad*»¹⁵. Ahora bien, un consenso de este tipo ha de ser revocable y provisional. El consenso de una determinada comunidad de investigadores no es un criterio suficiente de verdad, pues nunca podremos estar seguros de que la racionalidad de tal consenso no haya sido socavada por el influjo de factores irracionales (usos del poder, etc.). A no ser que estuviésemos ante una comunidad que sólo hiciese uso de la razón, tipo la comunidad ideal de comunicación de Habermas. Pero el problema es que nadie sabe cómo llegar a tal comunidad ni a sus consensos ideales; por consiguiente, cualquier consenso ha de ser estimado revisable y provisional, los que se adhieran a él nunca pueden arrogarse el punto de vista de Dios. En lo tocante a la verdad, nos dice Muguerza, conviene «atenerse al precepto cervantino de acuerdo con el cual el camino es preferible a la posada», lo que no excluye la búsqueda de la verdad, pero sí «el reposo en verdades supuestamente *incontestables*»¹⁶.

El somero recorrido realizado por la contribución de Javier Muguerza a la filosofía de la ciencia evidencia lo que ya indicamos al principio, la originalidad de sus planteamientos y la novedad de sus enfoques. Temas centrales de su propuesta —como la importancia que otorga a los aspectos contextuales de la ciencia, la relevancia epistémica de la integración de los diversos puntos de vista con la consiguiente exigencia de democratización de la ciencia, su comprensión de la ciencia como una actividad sociohistórica, sujeta a normas y valores, incluidos los morales

¹³ Como ha destacado la filosofía de la ciencia reciente, y desde luego los estudios sociales de la ciencia.

¹⁴ JAVIER MUGUERZA, «La introducción de Kuhn en España. (Una visión retrospectiva)», en Carlos Solís (compilador), *Alta tensión: filosofía, sociología e historia de la ciencia*, Barcelona, Buenos Aires, México, Ediciones Paidós, 1998, pp. 75-92; (cita, p. 82).

¹⁵ MUGUERZA, *ibídem*, 1998, p. 88.

¹⁶ MUGUERZA, *ibídem*, 1998, p. 88. Lo que tiene que ver con la voluntad de buscar la verdad, que Muguerza denomina «la voluntad de verdad».



y políticos— han devenido asuntos clave de la filosofía de la ciencia más reciente. Lo que muestra la capacidad del pensamiento de Javier Muguerza para plantear y adelantar cuestiones que sólo posteriormente han sido reconocidas por la filosofía de la ciencia.

