

Viena en un momento clave para Austria (el *Anschluss* se zanjará el 12 de marzo 1938). A pesar de sus orígenes judíos, la familia Wittgenstein no se siente al principio amenazada ya que se encuentra plenamente integrada en la alta burguesía vienesa. Sin embargo el peligro se hace pronto evidente, y los Wittgenstein se verán forzados a donar gran parte de su fortuna al *Reichstag* a cambio de ser suprimidos de las listas de Nuremberg. En cuanto se consolida el *Anschluss*, Piero Sraffa convence a Ludwig de que a partir de ahora consta como ciudadano alemán judío, y de que debe de aceptar inmediatamente un nuevo puesto en Cambridge para poder nacionalizarse inglés, y mantenerse así a salvo. Wittgenstein cede, pero el retorno a la vida de Cambridge le resulta muy difícil. Reemplaza a Moore en el puesto de «Professor of Philosophy» (el más alto cargo en el departamento de filosofía de la universidad de Cambridge) y consigue fácilmente la nacionalización, pero sigue despreciando amargamente la vida académica. Además, Francis y Wittgenstein deciden vivir juntos y su relación se deteriora rápidamente; Wittgenstein no soporta tal proximidad con el ser amado. Francis morirá el 11 de octubre de 1941 de polio.

La cuarta y última parte de la biografía comienza en 1941. Wittgenstein aprovecha la Segunda Guerra Mundial para alejarse de nuevo de Cambridge, y consigue un trabajo en el hospital Guy's de Londres, uno de los más castigados por el *Blitz*. Durante esta época, escribe las partes 4, 5, 6, y 7 de *Remarks On The Foundations Of Mathematics*. En octubre de 1944, Wittgenstein regresa a Cambridge donde amplía la parte de *Philosophical Investigations* dedicada a la filosofía de la psicología y en la primavera de 1947 da sus últimos seminarios, en los que emerge el tema que dominará el trabajo de sus dos últimos años de vida; la noción de «ver aspectos». La salud de Wittgenstein se va deteriorando rápidamente y pronto le diagnostican un cáncer de próstata. A pesar de esto, Wittgenstein continúa trabajando, primero en Irlanda donde en el verano de 1949 concluye la segunda parte de *Philosophical Investigations*, luego en Estados Unidos, Viena y Oxford. Durante estos años, termina *On Colour* y afina *On Certainty*. Muere por fin a los 62 años en Cambridge, donde permanece enterrado.

María Asunción TEJEDOR PALAU

JIMÉNEZ PERONA, A.: *Entre el liberalismo y la socialdemocracia. Popper y la «sociedad abierta»*. Barcelona, Anthropos, 1993. Prólogo de Jacobo Muñoz.

Popper representó un tipo de filósofo de la ciencia que desgraciadamente ha ido desapareciendo cada vez más. Independientemente de que algunas de sus ideas parezcan geniales y otras irritantes, lo que no se puede negar es que Popper no renunció a hablar de todo lo que creyó necesario, por ejemplo de política, pese a que la cultura positivista de la que surgió promovía una estratégica defensa ideológica de la profesionalización de la epistemología y de la separación entre política y filosofía.

El riguroso libro de Angeles Jiménez Perona que la Editorial Anthropos ha añadido a su colección sobre pensamiento crítico y utópico, viene a subsanar una

carencia apremiante de la bibliografía castellana sobre este tema y proporciona una presentación equilibrada de la dimensión política y social del pensamiento de Popper sin caer, afortunadamente, en el defecto de algunas interpretaciones devotas de Popper que suelen tener su origen en la pregnancia de su personalidad para economistas liberales con pretensiones filosóficas. La tesis de todo el trabajo se sustenta en que la transferencia que Popper quiso hacer desde la metodología falibilista, inspirada por su comprensión de la lógica de las ciencias naturales, a la filosofía social y práctica está plagada de ambigüedades y de problemas que podrían afectar seriamente a la clase de defensa que hace de principios fundamentales del racionalismo crítico, como el pluralismo y el antidogmatismo. Jiménez Perona toma como hilo conductor de su trabajo los puntos ciegos de la conexión popperiana entre un método racional de decisión y las creencias sustantivas sobre valores sociales y políticos que Popper ha defendido de manera explícita. Precisamente, lo que convierte a este libro en una aportación original al debate de la epistemología contemporánea es la idea de que la defensa misma de esa opción sustantiva sobre lo político y social es lo «que rompe la transferencia plena y total que él pretende realizar desde el terreno de las ciencias físicas al de las ciencias sociales». El problema que el análisis de Jiménez Perona deja más en evidencia es que los límites del pensamiento sociopolítico popperiano tienen su origen en los condicionamientos que crea su devoción por la búsqueda de una metodología general de la racionalidad que, para ser coherente, no puede justificar por adelantado las cualidades de su objeto, sino, como mucho, el método para aproximarse a él. Por eso Popper —dice la autora— puede que exprese muy bien lo que no quiere en lo que respecta a política, pero su veneración por el falibilismo le obliga a dejar en suspenso, e incluso eludir, un tipo de problemas que atañen a la comprensión de fines últimos y creencias sustantivas asociables con tradiciones herederas de la modernidad con las que Popper también quiere sentirse ligado. El ensayo de Jiménez Perona podría resultar molesto para los popperianos ortodoxos, porque al arrojar luz sobre los límites de la epistemología popperiana muestra los problemas a los que se ve abocada cuando confía en su suficiencia metódica e intenta reabsorber, bajo ese método, la defensa de valores típicamente modernos. En vez de hacer lo que se ha hecho tantas veces, aducir evidencia empírica extraída de la historia de la ciencia contra el falibilismo, o atacar la concepción de la sociedad abierta desde una posición política enfrentada, la autora crea tensiones en la obra de Popper desde dentro, enlazando su proyecto con las tradiciones kantiana e ilustrada y enfrentándolo a un conjunto pequeño, pero muy bien elegido, de problemas a los que, se supone, Popper debería poder dar una explicación. De este modo, el libro consigue poner de manifiesto toda la tensión que crea la esperanza popperiana de que el descubrimiento de las características generales de la inteligencia proporcionará los conocimientos suficientes para orientar tentativamente la construcción de modelos para la decisión práctica y para la construcción y justificación racional de valores y normas.

Después de una sugerente comparación entre los modelos de conocimiento kantiano y popperiano, se analizan las contradicciones de las posiciones praxiológicas de Popper, tomando como hilo conductor tópicos como los de la fundamentación del estado, derecho natural y derecho positivo, teorías del contrato y, sobre todo, conceptos ilustrados como los de igualdad y libertad. Para cada uno de esos casos, Jiménez Perona muestra los malabarismos que hace Popper para poder justificar

todas sus conclusiones en términos de una simple actitud metódica, dando el mismo tipo de respuestas que daría si le preguntáramos cómo justifica su propia opción por el método falibilista y su fe en él. En efecto, J. Perona destaca las distintas maneras con que Popper justifica su comprensión de valores como el de igualdad y, al mismo tiempo, la falibilidad, la fe en la corrección de hipótesis a la larga o, sin más, su propia búsqueda de un método general de racionalidad. Popper admitiría que siempre nos apoyamos en tendencias espontáneas, que no son ni racionales ni irracionales, justamente porque sirven como punto de partida para construir hipótesis sobre el mundo natural y, más aún, para justificar racionalmente valores sociales democráticos. Diría, incluso, que hay tendencias que no son resultado de la aplicación de su método, sino que forman parte de las condiciones de su propio desarrollo y aplicación. Pero aun así, también diría que estas concesiones no deben impedir dar buenas razones a favor de cualquier tendencia espontánea. Por eso cree que la búsqueda sin término de una justificación para cualquier valor cuyo origen sea práctico nos permite evitar argumentos como los iusnaturalistas (para el caso de un valor como la igualdad) y argumentos del naturalismo epistemológico radical (para el caso de la elección misma del modelo falibilista de conocimiento). Sin embargo, según la autora, Popper no conseguiría romper completamente su dependencia de un «naturalismo soterrado» que le serviría como trasfondo de su concepción de la decisión racional. «La buena razón» en favor de la caracterización de algunos conceptos, como los de igualdad, libertad y el de un método falibilista, consistiría en su «consideración como condiciones de posibilidad de la sociedad abierta, la cual, a su vez, es la única que permite, por un lado, una vida social y política libre de violencia, y por otro, la búsqueda individual de la propia felicidad».

Lo importante es que este argumento toca el corazón del dilema con el que ya se las tuvo que ver Popper y con el que, me parece, sigue viéndoselas toda la epistemología contemporánea. La conexión entre la decisión de adoptar un método falibilista y las condiciones prácticas de esa adopción es lo que más separó a algunos seguidores de Popper en Viena, y lo que actualmente sigue separándole de distintas versiones naturalizadas de la epistemología que, curiosamente, también se sienten herederas de la tradición científica ilustrada. Si, por ejemplo, se admite que las críticas de Feyerabend a Popper eran, antes que nada, críticas derivadas de la exacerbación del naturalismo del que Popper quería huir, si se admite que lo que enfrenta a Popper con los naturalistas norteamericanos es la tolerancia de estos hacia las determinaciones prácticas e informales de cualquier método falibilista, entonces, se entienden muy bien las tensiones que el libro de J. Perona puede ser capaz de suscitar: el Popper que nos presenta se las ve y se las desea para hacer justicia a su naturalismo y a una concepción de la razón que no sea ni historicista ni sociológica. Por un lado Popper se siente obligado a poner por delante la concurrencia de la mayor variedad de diferencias en la consecución de fines dando primacía al concepto de libertad como expresión de su espíritu experimentalista, por otro, hereda del liberalismo clásico una predilección por el concepto de ciudadanía y por una teoría institucional de la política. Esta es una de las fricciones que J. Perona explica para contextualizar la insistencia popperiana de que la democracia no se basa en el principio del gobierno de la mayoría, sino más bien en el principio de que los diversos métodos de realización de la igualdad forman parte del control democrático como salvaguardas institucionales cuya eficacia ha sido probada por la experiencia.

En realidad, todo el detallado y minucioso trabajo que la autora desarrolla en los dos primeros capítulos de su libro para describir la inspiración kantiana del léxico popperiano y la actitud de Popper hacia el hegelianismo y el marxismo (que serían para Popper algo así como «desarrollos bastardos» de la Ilustración), redundan, muy directamente, en la comprensión del tercer capítulo, pues permite analizar con más rigor un haz de problemas cruciales para entender el desarrollo contemporáneo de la epistemología de las ciencias naturales y sociales. Este tercer capítulo es un gozne sobre el que gira todo el libro, pues introduce una discusión más general sobre la conocida versión popperiana de la unidad del método de las ciencias, mostrando cómo la concepción popperiana de la racionalidad praxiológica o situacional sobrepasa, con mucho, la adopción de una metodología falibilista. Lo interesante es el modo en que esto nos devuelve al problema original, esto es, al de la justificación de la opción por una racionalidad procedimental o metódica. Tal y como Jiménez Perona presenta las cosas, la actitud de Popper hacia el monismo metodológico evidenciaría un problema relativo a las condiciones de posibilidad de la propia ciencia como una praxis ligada a ciertas formas de vida. Por eso la autora se toma mucho trabajo en deducir del monismo metodológico de Popper un corolario importante: Popper defiende la unidad de método apelando a un argumento naturalista y dice que igual que comprendemos a otras personas por nuestra humanidad común, comprendemos a la naturaleza porque somos una parte de ella. Hay, por tanto, una común comprensión de las condiciones que dan uniformidad al objeto de estudio de cada tipo de ciencias, aunque la construcción de leyes y su contrastación sea diferente. Sin embargo, defender esa unidad no debería depender del grado de uniformidad ontológica. Si Popper quiere ser consecuente con su falibilismo, debe optar por una presuposición ontológica débil y decir que las tradiciones que estudian las ciencias sociales son construcciones de nuestra comprensión. Si se adoptara una presuposición ontológica fuerte y se dijera que esas tradiciones y hábitos determinan la forma de comportamiento y las decisiones de un grupo social, la unidad *de método* que busca Popper no sería defendible. Para salvar la unidad, Popper diría que esos hábitos y creencias sustantivas que caracterizan la acción humana y que ontologizan su medio natural y social circundante, no son condiciones *suficientes* para explicar todas las decisiones, pues también forman parte de la lógica práctica, la revisión y crítica constantes.

Pero aunque se admita eso, Popper tendría que enfrentarse con otro problema mucho más inquietante que consigue suscitar la explicación de J. Perona. Quizás el problema de Popper no sea tanto salvar la unidad de método como evitar, por todos los medios, que se descubra en las ciencias naturales un problema parecido al que achaca a las sociales y prácticas. Si la comprensión de la naturaleza también está determinada por creencias prácticas que rigen la construcción de hipótesis racionales y las decisiones del científico, entonces la transferencia que quiere hacer Popper sería una cortina de humo para no admitir los ambiguos límites entre racionalidad teórica y práctica. Dicho de otro modo, Popper podría estar defendiendo una versión conservadora de la unidad de método para evitar otro tipo de conclusiones sobre el carácter que tienen las determinaciones naturales y sociales en el propio desarrollo del conocimiento. El problema es que si Popper admitía eso, se veía obligado a reconocer que la continuidad de las ciencias viene dada por presuposiciones que son eficaces porque han sido formadas bajo la influencia del mismo tipo de realidad que se quiere investigar, igual que la comprensión de los va-

lores y la proyección de reglas prácticas está determinada por el objeto mismo que se quiere conocer y controlar a través de ellas. Y admitir eso sería como admitir que la racionalidad no es sólo un método formal y, por tanto, que la ciencia natural tiene las mismas «servidumbres» ontológicas y prácticas que Popper atribuye al conocimiento de valores. Popper defiende la unidad de método enfatizando simplemente los momentos de crítica que también parecen caracterizar a la construcción activa de prácticas, pero se resiste a reconocer los momentos informales en las ciencias naturales y las cualidades ontológicas que tienen muchas de las presuposiciones que, de hecho, le han servido como suelo natural para su desarrollo y función ilustradora. En resumidas cuentas: no se puede justificar la decisión por el falibilismo sin admitir que la ciencia natural y el defensor del método falibilista están determinados por el tipo de cosas que Popper sólo desearía percibir en el mundo de la vida.

Todo este conjunto de tensiones se precisan aún más leyendo los comentarios de J. Perona sobre la actitud de Popper hacia las ciencias históricas y, sobre todo, examinando el confuso concepto que tiene Popper de las consecuencias inesperadas de la acción. Ingenuamente, Popper intenta demarcar modos de construcción de valores y de políticas de acción en términos del grado de control de consecuencias no esperadas. Pero a la luz del análisis de la autora, Popper parece incurrir en una petición de principio, porque quiere justificar su metodología reformista invocando formas de medir el grado de consecuencias de una acción que deberían ser independientes de la comprensión que los agentes han tenido de la situación particular que ocasionó la necesidad y aplicación de un modelo de acción. No sé cómo Popper puede aislar un reconocimiento de consecuencias esperadas y consecuencias inesperadas (o cómo puede delimitar procesos reformistas y revolucionarios) que sea independiente de actitudes ontológicas y creencias situacionales de los agentes, y merece la pena leer muy despacio los argumentos de J. Perona que inciden en este punto.

Gracias a toda esta descripción de las contradicciones de Popper nos vemos conducidos, en la última parte del libro, al debate sobre las relaciones de Popper con políticas liberales como la de Hayeck, y a las diferencias entre su concepción de la teoría y la praxis y la de Habermas. En el capítulo cuarto, la idea más importante es la diferencia entre distintos modelos de democracia liberal y los vaivenes de Popper entre el liberalismo de inspiración económica y la política socialdemócrata. En el último capítulo se retoman, preferentemente, los problemas que dejó planteados la discusión del capítulo tercero sobre la unidad del método, sólo que ahora se pone en relación con la concepción de la praxis de la teoría crítica. La razón es sencilla: J. Perona ha ido mostrando hasta ese momento del libro que el punto de partida de Popper ha sido el reconocimiento de un hiato entre racionalidad metódica y racionalidad sustantiva y ha explicado sus dificultades para salvarlo. Pero ahora, en este capítulo quinto, nos descubre detrás de ese hiato todo el problema político y social de la relación entre teoría y praxis. Así, resulta comprensible por qué todos los ajustes que Popper hace para que su modelo de racionalidad explique la función «ilustradora» de las ciencias sociales y políticas, son, en definitiva, ajustes determinados por un problema de fondo sobre el que Popper no habla claro (sobre todo si se comparan sus conclusiones con las de las filosofías prácticas no obsesionadas por una clave de bóveda como la que Popper buscaba en un método). J. Perona introduce, entonces, elementos procedentes de la polémica que

ya iniciara la primera escuela de Frankfurt contra Popper. No obstante, siguiendo a Hans Albert, añade sugerentes indicaciones sobre las contradicciones en que también podrían haber incurrido esas críticas. Mientras que en el cuarto capítulo J. Perona había delimitado a Popper sobre el fondo de otros modelos positivos de políticas democrática y liberal que analizan explícitamente las relaciones entre individuo y estado, o liberalismo capitalista y democracia, en el capítulo final consigue poner en su justo lugar las críticas frankfurtianas que suscitó la relación entre racionalidad instrumental y la función ilustradora del conocimiento, y las posibilidades que tiene un modelo como el de Habermas para salvar las limitaciones del racionalismo crítico.

Ramón DEL CASTILLO

GRASSI, E.: *La filosofía del humanismo: la preeminencia de la palabra*. Anthropos, Barcelona, 1993.

Hay títulos que invitan a colocar los libros en un estante equívocado. El de esta obra es uno de esos. No estamos ante una excursión histórica por el humanismo del Renacimiento; tampoco frente a una mera hermenéutica global del mismo. El calado de este trabajo quiere ser tan hondo como el del secular debate entre retórica y dialéctica: su actualidad la del innegable, y según parece previsible, reverdecimiento del mismo en la postmodernidad. El libro contiene varios estudios que se agrupan en torno a una gran tesis de contenido netamente gnoseológico. Frente a la versión de una historia oficial de la modernidad, el humanismo renacentista habría propuesto una auténtica teoría de la verdad, una teoría del conocimiento alternativa en el sentido más general de la expresión. Esta teoría, poco comprendida y valorada desde la «teoría del conocimiento» tradicional, prefigura ampliamente, sin embargo, los planteamientos más actuales del problema de la objetividad y del saber. El caso de Heidegger sería paradigmático al efecto. De manera que el pensador alemán no es sólo el destinatario de la dedicatoria sino también, por las razones autobiográficas referidas en el prólogo, el interlocutor permanente de la argumentación. Esta apelación reviste especial interés por cuanto Grassi se declara discípulo de Heidegger y a su vez, como es sabido, Heidegger no tuvo una opinión precisamente favorable del humanismo renacentista. La ignorancia heideggeriana respecto de algunos tramos de la historia del pensamiento, en este caso del renacentista, no sólo explicaría esta valoración desfavorable sino que le habría evitado al alemán el disgusto de reconocerse heredero de la misma, continuador de una gran tradición latina de las «litterae» y sucesor de un Lorenzo Valla, un Leonardo Bruni, la «ratio vivendi» de un Juan Luis Vives o, pongamos por caso dentro de esta misma tradición, el pensamiento ingenioso de un Baltasar Gracián. Todo lo cual, por otra parte, supo ya reconocer, valorar y continuar una tradición romántica alemana dentro de la cual Hölderlin no sería, como se ve, sino un caso más pese a la conocida opinión heideggeriana.

Pero vayamos por partes. No es la primera vez que la obra de Grassi se vierte al castellano —«Las ciencias de la naturaleza y del espíritu», Barcelona, 1952—