

SOBRE "LA METAFISICA EN EL HORIZONTE ACTUAL DE LAS CIENCIAS DEL HOMBRE" DE J. GOMEZ CAFFARENA ¹

Gómez Caffarena es sin duda uno de los filósofos más interesantes y profundos entre los que se dedican actualmente en España al cultivo de la metafísica. Buena parte del interés de su obra radica, creo yo, en la decisión con que, en un momento en que la metafísica corre el riesgo de quedar reducida a reliquia del pasado, él se ha propuesto reivindicarla, fundamentarla y desarrollarla, y ello no por capricho de arqueólogo sino declarando abiertamente su creencia en la urgencia y actualidad de la problemática metafísica. La de Gómez Caffarena es, en efecto, una metafísica viva con derecho a ocupar un puesto importante en nuestro pensamiento.

Valga esta primera declaración como reconocimiento explícito por mi parte del valor de la obra de este autor, por mucho que, como se verá a continuación, mis discrepancias con respecto a sus teorías filosóficas sean casi totales. Son esa estima y estas discrepancias las que me han movido a redactar la presente nota. Con ella no pretendo sino responder a la llamada que continuamente dirige Gómez Caffarena a quienes no piensan como él, para entablar el diálogo.

* * *

La problemática, la terminología y a veces los conceptos fundamentales del criterio de demarcación falsacionista de Karl Popper constituyen sin duda uno de los tópicos más afortunados de la filosofía actual. La formulación de un "criterio de demarcación" es una empresa que ha tentado a muchos autores aun en los campos más extraños como, por ejemplo, el de la fe religiosa ². Gómez Caffarena utiliza ahora la misma fórmula y la misma inspiración para demarcar y desarrollar la metafísica. Curioso intento cuando precisamente esta función de demarcación era la que pretendía cumplir el propio criterio popperiano tal como fue formulado por su inventor. La única diferencia reside en que si Popper lo que pretendía era, por decirlo así, mantener a la ciencia libre de contaminación metafísica, lo que pretende

¹ J. Gómez Caffarena, 'La metafísica en el horizonte actual de las ciencias del hombre', *Pensamiento*, vol. 29, n.º 114-115 (1973) 331-46.

² Véase G. Ruggieri, *Sapienza e storia. Per una "teologia politica" della comunità cristiana*. En castellano *Comunidad cristiana y teología política. Sabiduría e historia*, tr. Alfonso Ortiz (Salamanca 1973) 116 ss. (El traductor escribe "falsificabilidad" en vez de "falsabilidad", refiriéndose a la fe religiosa, sin duda por desconocimiento de la versión castellana del término popperiano que Sánchez de Zavala ha impuesto al traducir *La lógica de la investigación científica*, Madrid 1963).

Caffarena es salvaguardar del mismo modo a la metafísica con respecto a la ciencia; y esto es sintomático.

Hoy cada vez es más general la impresión de que el criterio de Popper, e incluso el problema mismo al que el criterio quería dar una solución, son poco aceptables. Y no sólo ya porque sea difícil, imposible o ambigua la falsabilidad de los enunciados científicos sino, más radicalmente aún, porque cada vez parece menos posible, menos necesaria y menos conveniente la "descontaminación" metafísica de la ciencia³. Resulta pues paradójico que quien pretende reivindicar la metafísica adopte hoy, cuando podría precisamente hacer esta reivindicación desde la ciencia y para la ciencia misma, una postura de defensa y de demarcación a ultranza. Y esto es lo que intenta el autor del artículo que comentamos. Pero tal empresa, lo mismo que la que desde el lado opuesto pretendía el positivismo lógico o el primer Popper, sólo puede ser un síntoma de una concepción de fondo acerca de la naturaleza de la disciplina a demarcar, la metafísica en el caso de Gómez Caffarena, la ciencia en el caso del positivismo, etc.

En otras partes hemos expuesto por qué nos parece inaceptable esa preconcepción de la ciencia que subyace al criterio de demarcación de Popper⁴. Aquí expondremos unas notas sobre por qué nos parece inaceptable la preconcepción de la metafísica que subyace al intento de Caffarena.

Aunque con el riesgo lamentable, pero inevitable, de incurrir en simplificaciones, podríamos resumir y ordenar las tesis del artículo que comentamos de la siguiente manera:

1.^a La metafísica se delimita negativamente porque sus proposiciones "no son ni falsables por su semántica empírica, ni exclusivamente sintácticas ni simplemente metalingüísticas" (p. 336).

2.^a Hay dos clases de metafísica: la "minimalista", por una parte (ejemplificada por Strawson, p. 336), también llamada funcionalista, y por otra parte la que Caffarena llama "fundamentalista", a la que se atribuyen caracteres de mayor radicalidad, globalidad o totalidad y valor crítico.

3.^a La metafísica fundamentalista se basa, aparte de en "la semántica inherente al mismo sistema sintáctico del lenguaje", en un nuevo tipo de experiencia del sujeto humano (p. 337).

4.^a La validación de la metafísica fundamentalista vendrá dada por el hecho de que las proposiciones metafísicas "se reconozcan expresión de una exigencia que se revele constitutiva del sujeto individual y de la comunidad intersubjetiva" (p. 337). Basándonos en este "reconocimiento" se puede decir que tales proposiciones están dotadas de una falsabilidad "práctico-vital" (p. 343).

³ Cf. M. Bunge, 'Is Scientific Metaphysics Possible?', *The Journal of Philosophy*, vol. 68, n.º 17. Versión castellana por Miguel A. Quintanilla en *Teorema*, III, 4, pp. 435-54 y 609-10; también (con ligeras modificaciones) en M. Bunge, *Method, Model and Matter* (Dordrecht 1973) 145-59. Sobre el criterio de demarcación véase también en este último volumen el capítulo "Testability Today", pp. 27-43.

⁴ M. A. Quintanilla, *Idealismo y filosofía de la ciencia. Introducción a la epistemología de Karl Popper* (Madrid 1972). También: 'Formalismo y epistemología en la obra de Karl R. Popper', *Teorema* 4 (1971) 77-83.

5.^a La metafísica fundamentalista, como saber acerca del sujeto, no es reductible ni suplantable por los saberes científicos que tienen por objeto al hombre (p. 340).

* * *

Por lo que llevamos dicho ya debe estar claro que el criterio que se establece en la tesis 1.^a me parece tan aceptable como pueda serlo el criterio popperiano de demarcación de la ciencia, que en realidad coincide con aquel, y tan discutible como pueda serlo la empresa misma de tal demarcación desde uno u otro punto de vista. Dejemos pues, por ahora, esta cuestión.

La distinción que hemos recogido en la tesis 2.^a no me parece ni clara ni completa ni fundamentada. No es clara ni completa porque todavía dentro de la llamada metafísica “funcionalista” podría distinguirse entre la metafísica al estilo de Strawson y otros intentos como el de Bunge que me parecen más radicales, que pueden llegar a ser más globales y finalmente que son enormemente críticos, ya que precisamente adoptan como “criterio” de su validez la relación (de relevancia y coherencia) con la ciencia. Y no está fundamentada porque desde luego el criterio de la tesis 1.^a no permite distinguir entre los dos tipos de metafísica que se postulan. Las notas que se afirman de la metafísica fundamentalista (radicalidad, carácter crítico, etc.) son a su vez discutibles y confusas. Todas ellas parecen depender de esa base o fundamento que la tesis 3.^a postula para la metafísica fundamentalista.

Trataré ahora de explicar cómo en mi opinión o bien las tesis 3.^a y 4.^a son incompatibles o bien, si son compatibles, no hay razón ninguna —sólo podremos hacerlo dogmáticamente— para diferenciar una metafísica fundamentalista como más radical, crítica, etc.: es decir, que la tesis 2.^a es falsa.

En efecto, la tesis 3.^a parece referirse a las “fuentes” de la metafísica. Lo que afirma es que el saber metafísico se apoya, o es el resultado de, o queda “fundado” en dos dimensiones de la realidad humana: una, de la que Caffarena apenas se ocupa en este artículo, sería lo que él llama la semántica inherente a la estructura sintáctica del lenguaje⁵. La otra vendría dada por ese “nuevo tipo de experiencia” (p. 336) o “experiencias humanas de referencia trans-humana” (p. 337). La tesis 3.^a puede interpretarse, pues, en un sentido puramente genético o funcional: lo mismo, por ejemplo, que la experiencia de las enfermedades da pie al conocimiento de la anatomía y la fisiología humanas, también habría determinado tipo de experiencias que dan origen o pie al saber metafísico. El problema se presenta cuando se extrapola este análisis puramente genético y se quiere obtener de él una fundamentación. Algo así como si se quisiera postular que la garantía de la validez de la fisiología viene dada por la intensidad de los dolores y la gravedad de las enfermedades de que se ocupan los médicos. La experiencia

⁵ Tampoco aquí nos ocuparemos de ella, aunque el tema, que ha sido desarrollado ampliamente por el autor en otras partes (J. Gómez Caffarena, *Metafísica Fundamental*, Madrid 1969; especialmente en el cap. XII), merecería un amplio comentario.

de la enfermedad puede ser el motivo del estudio fisiológico, pero en modo alguno se puede decir que sea el fundamento o la base de tal conocimiento.

Con respecto a la metafísica la posición de Caffarena no está, sin embargo nada clara. Podría entenderse, en efecto, la tesis 3.^a en un sentido puramente genético (aunque violentando lo que parece ser el núcleo principal de la posición de Caffarena, que se refiere siempre a una *fundamentación* de la metafísica en ese tipo de experiencias, no a su génesis). En ese caso la validación de la metafísica vendría dada solamente por los criterios de la tesis 4.^a. Y es muy interesante que el autor haya señalado esta posibilidad de una especie de "falsabilidad práctico-vital" de las proposiciones metafísicas. Pero ocurre que estos criterios son ambiguos. Por una parte parecen conectar con la tesis tercera en la medida en que se postula que las proposiciones metafísicas "*se reconozcan* como expresión de una exigencia que *se revele constitutiva del sujeto individual*" (subrayado mío). El momento del *reconocimiento* parece que puede ser un momento de contrastación intersubjetiva. Caffarena da incluso referencias sobre el mecanismo conforme al cual se lleva a cabo este reconocimiento: el lenguaje metafísico "sugiere" unas experiencias que pueden ser "apropiadas" y "reconstruidas" por una experiencia análoga; en la medida en que esto se lleve efectivamente a cabo habrá una contrastación intersubjetiva, una falsabilidad "práctico-vital", es decir, la metafísica quedará falsada si no se logra esa "apropiación" intersubjetiva o, para decirlo en otros términos, si no se logra esa *comunidad* en las ideas. Sin embargo, el momento de la *revelación* de esa experiencia como *constitutiva del sujeto* nos aleja, creo yo, de esa falsabilidad práctico-vital y empieza a hacer referencia a una instancia absoluta, más allá de la mera intersubjetividad, una instancia para la que, sin embargo, no se da criterio ninguno que permita el control intersubjetivo.

Así pues, si queremos dar a estas tesis de fundamentación y validación de las proposiciones metafísicas una interpretación clara, sólo podemos optar entre estas dos alternativas: o bien la tesis 3.^a tiene un sentido puramente *genético* sin valor de *fundamentación* y la tesis 4.^a se interpreta en el sentido de que la única validación de las proposiciones metafísicas viene dada por esa *comunidad* en las ideas, o bien la tesis 3.^a tiene un valor de *fundamentación* y entonces la tesis 4.^a o bien es incompatible con aquélla o bien constituye una mera descripción del mecanismo por el cual se propagan las ideas metafísicas, mecanismo que no garantiza en absoluto la validez de tales ideas sino en la medida en que se postula una instancia superior, un criterio decisivo del carácter *constitutivamente* humano de las experiencias compartidas a las que responden los enunciados metafísicos.

Si adoptamos la primera interpretación está claro que no existen diferencias entre lo que Caffarena llama metafísica "minimalista" y la pretendida metafísica "fundamentalista". Lo único que habrá que discutir es si el campo de experiencias que dan lugar a la metafísica está suficientemente delimitado por los criterios de Caffarena. Y por consiguiente si el mecanismo de contrastación intersubjetiva está suficientemente bien descrito por esa apelación a la "apropiación" de vivencias y a la "reconstrucción" de ellas en la experiencia interior del sujeto. Parece claro que la resolución de estas cuestiones puede lograrse en parte científicamente y en parte convencionalmente, es decir, según la posición metafísica que se haya ya adoptado. En

cualquier caso las notas de radicalidad y carácter crítico con que Caffarena adorna a su metafísica no serán sino *postuladas*. Y podría plantearse la alternativa de que el carácter crítico viene mejor garantizado por la contrastación de la metafísica con la ciencia, así como la de que el carácter global y totalizador viene dado no por la referencia a esa experiencia *constitutiva* del sujeto, imposible de delimitar, sino simplemente por la posible referencia de toda metafísica a la praxis del sujeto colectivo, variable dependiente tanto de las necesidades de tal(es) sujeto(s) como de las diversas configuraciones que va adoptando la cultura. Dicho de otra manera, para garantizar la radicalidad de la metafísica, así como para señalar la fuente de donde emanan nuestras teorías metafísicas no es preciso postular una esfera irreductible de experiencias constitutivas del sujeto, como dato último, sino simplemente prestar atención a la mera complejidad de la experiencia total humana en sus variaciones históricas. Esto quiere decir, por ejemplo, que la metafísica es un producto de un tiempo, que no responde a ninguna esencia de la realidad humana, sino que se trata ante todo de un fenómeno histórico-cultural, lo mismo que la ciencia, con todas sus pretensiones de captar la realidad, pero sin ningún certificado de garantía para sus productos. Todo esto en el caso de que adoptemos la primera interpretación que hemos propuesto y que me parece que no es la que mejor cuadra con el conjunto del artículo que estamos comentando.

En el caso de que adoptemos la segunda, la metafísica sólo podría justificarse de manera coherente por referencia a una experiencia constitutiva que, sin embargo, no es un dato previo, sino un postulado de esa misma metafísica. A no ser que coloquemos ese dato previo a un nivel diferente. Podría tratarse, por ejemplo, en el caso de la metafísica de Caffarena, de un dato de la experiencia o vivencia religiosa. De hecho el autor reconoce explícitamente que la metafísica viene de y va hacia la religión⁶. Pero si es así —y creo que así es en el caso que nos ocupa— entonces me parece que la metafísica fundamental no es ni más radical ni más totalizante ni más crítica que cualquier otro tipo de metafísica, sino precisamente más parcial, acrítica y superficial que muchas otras. Una metafísica que se pretende radical no puede postular como dato último e irreductible absolutamente nada, ni la más profunda experiencia del sujeto, sino solamente los resultados de su propia reflexión sobre el mundo tal como se da en cada momento a lo largo de la historia. Privilegiar una parte de este mundo, como sería la experiencia religiosa, es algo no justificable. Es menos radical que no privilegiar nada. Y no se me diga que lo mismo podría achacarse a quienes privilegian, por ejemplo, la ciencia o la praxis colectiva. Porque precisamente el privilegio concedido a la ciencia es un antiprivilegio: es privilegiar la idea de que la experiencia es siempre cambiante, nunca definitiva, nunca última. Y la deferencia a la praxis colectiva en cuanto tal —no a determinadas interpretaciones de esa praxis, o al menos no a las interpretaciones

⁶ Además de hacerlo así en el propio artículo que comentamos (p. 333, por ej.), el carácter religioso de su metafísica ha sido reconocido por el autor en todas sus obras e incluso el plan mismo de su producción filosófica (una trilogía que ya se anunciaba que había de terminar con una *Filosofía de la religión*, recientemente publicada por fin). Cf. la introducción de J. Gómez Caffarena, *Metafísica trascendental* (Madrid 1974).

que a su vez privilegian un aspecto de esa praxis— supone exactamente lo mismo: renunciar a toda posible experiencia privilegiada, atenerse hasta el final al relativismo de la historia humana y a la posibilidad siempre abierta de la crítica de sus interpretaciones.

* * *

Resumiendo, pues, me parece que en este artículo hay un intento loable por delimitar, fundamentar y exponer los criterios de validez de las proposiciones metafísicas, desde una perspectiva que pretende ser abierta. Sin embargo el intento es fallido y la concepción de la metafísica que se nos propone es o confusa o simplemente dogmática. Su lógica está viciada por un postulado inicial que no sólo no queda justificado sino que además es bastante empobrecedor: se trata del postulado de que la experiencia religiosa es una región privilegiada de la experiencia humana. Mal que le pese al autor, es la misma lógica de todas las filosofías dogmáticas: el empirismo, el racionalismo⁷ y las versiones vulgares del materialismo dialéctico. Por consiguiente el mecanismo de contrastación intersubjetiva de las proposiciones metafísicas que propone Caffarena nunca podrá cumplir su objetivo de forma limpia. Si se quiere ser coherente en este mecanismo de validación intersubjetiva (práctico-vital) de la metafísica (en realidad me parece que solamente práctico, o si acaso práctico-colectivo, etc.) sobra toda referencia a la apropiación y reconstrucción de un tipo de experiencia constitutiva del sujeto o cosa similar. Y entonces en vez del modelo que Caffarena propone para el discurso metafísico (sugerir una experiencia) sería mejor tener en cuenta la otra cara de la cuestión: la función de la metafísica como reflejo de esa experiencia (científica o práctica) colectiva y dinámica más que como sugeridora de una experiencia subjetiva con vistas a su reconocimiento intersubjetivo.

Sólo así me parece que puede plantearse en justos términos el problema de la relación entre la metafísica y las ciencias del hombre. Y con esto entramos finalmente en la última tesis de las formuladas por nosotros como expresión resumida del contenido del artículo que comentamos.

Para empezar diremos nuevamente que esta tesis está planteada desde una posición que podríamos denominar defensiva y que para nosotros no tiene ya ninguna razón de ser. Si estamos dispuestos a aceptar el carácter absolutamente crítico y relativo de toda metafísica no será necesario que defendamos ninguna región concreta de la experiencia como reino que nos pertenece en exclusiva. Diremos aquí, como el escéptico de Hume⁸, que nosotros no perdemos nunca puesto que no tenemos nada que perder. No hay para nosotros ningún conflicto entre las ciencias del hombre y el saber metafísico del sujeto, al menos ningún conflicto irreductible. No hay ninguna razón para que las ciencias del hombre no puedan invadir el terreno entero

⁷ Véase K. R. Popper, 'Sobre las fuentes del conocimiento y la ignorancia', *El desarrollo del conocimiento científico*, tr. Néstor Míguez (Buenos Aires 1967) 9-40.

⁸ "... how complete must be his victory who remains always, with all mankind, on the offensive, and has himself no fixed station or abiding city which he is ever, on any occasion, obliged to defend?" D. Hume, *Dialogues concerning Natural Religion*, parte VIII.

de la antropología. Por la sencilla razón de que en este terreno no hay ninguna zona acotada para un saber distinto. Por la sencilla razón de que la metafísica —que no es ningún saber del hombre, sino si acaso de la realidad— no es en verdad ni siquiera un “saber”: es una disciplina, una producción cultural como otra cualquiera en la que se recogen, se desarrollan o se descubren una serie de postulados que las propias ciencias —y las propias ciencias del hombre también, aunque no en exclusiva— dan por supuestos.

Toda la argumentación de Caffarena en pro de una irreductibilidad de la metafísica nos parece pues poco adecuada. Hay especialmente un argumento que, tras su efecto inmediato aparentemente brillante, no hace sino ocultar un equívoco radical por lo que respecta a la naturaleza del conocimiento científico y, concretamente, al que se presenta en algunas versiones de las ciencias humanas. El autor tiene en mientes sin duda alguna la versión estructuralista de las ciencias del hombre, objetivista, antihumanista y en el fondo idealista. La argumentación de Caffarena se formula en términos de que “resulta extremadamente paradójico” resolver al sujeto que ha hecho la interpretación objetiva del comportamiento en sus propios productos (p. 340). La objeción de Gómez Caffarena está mal planteada. En realidad lo paradójico sería que esas estructuras creadas por el sujeto, y con las que el sujeto da cuenta de toda la realidad que alcanza, no pudieran dar cuenta del propio sujeto. La objeción sólo tiene sentido cuando el conocimiento científico se interpreta de forma tan inadecuada como hace el estructuralismo. Cuando, como hace también Popper, se interpretan las estructuras cognoscitivas como una variante de los nidos de los pájaros o la miel de las abejas⁹. Resultaría en efecto paradójico que los pájaros se resolvieran en sus nidos o las abejas en su miel. Pero no que el conocimiento que los sujetos tienen de sí mismos sea simplemente eso: un conocimiento de su realidad.

Contra quien Caffarena debería defender a la metafísica no es en el fondo contra las ciencias humanas, sino contra una metafísica idealista, pero positivista, que se expresa en algunas formulaciones del estructuralismo. Pero para llevar a cabo esta defensa lo primero que hay que hacer es desvelar el carácter metafísico de esa interpretación de las ciencias del hombre. Si Caffarena no lo hace es en el fondo porque lo que de hecho está defendiendo no es la metafísica sin más, sino *una* metafísica y concretamente esa esfera irreductible de la experiencia humana que su metafísica postula. En este sentido la metafísica estructuralista es más radical que la de Caffarena. En realidad la relación de la metafísica con las ciencias del hombre —si renunciamos a privilegiar cualquier región de la experiencia humana— no es muy diferente de la que guarda con las ciencias naturales. No se trata tanto de que haya una región o nivel de la realidad que sólo sea accesible al “saber” metafísico, sino de que en el conocimiento científico (o en la praxis colectiva) juegan un papel determinados postulados o teorías metafísicas. Uno de ellos puede referirse al carácter provisional o definitivo de nuestro conoci-

⁹ Cf. K. R. Popper, 'Epistemology without a Knowing Subject', y 'On the Theory of the Objective Mind', reeditados en *Objective Knowledge. An Evolutionary Approach* (Oxford 1972).

miento, o también al carácter limitado o ilimitado de nuestra experiencia. El estructuralismo en el fondo está manteniendo el supuesto metafísico de que la realidad que las ciencias del hombre estudian se agota en las estructuras que se descubren al analizar el comportamiento. Lo único que yo diría es que me parece más adecuado, tanto para el desarrollo de las propias ciencias como para ser suficientemente *radical*, partir del supuesto de que la realidad que tales ciencias estudian no se agota en esas estructuras, lo mismo que la realidad de la materia no se agota en lo que conocemos por la física. Pero esta amplitud de la realidad humana no es sino un campo abierto para el progreso de esas ciencias, y no, en ningún caso, un coto privado para uso exclusivo de un "saber especial" que se denomina metafísica. Lo mismo que todo lo que no conocemos de la materia no es sino un campo para el desarrollo de la física y no una región acotada para una supuesta "metafísica natural". Dicho en otros términos, el concepto de *sujeto* que los estructuralistas pretenden disolver en las estructuras y que Caffarena quiere mantener para la metafísica, me parece hoy por hoy un concepto necesario, pero no porque haga referencia a una realidad que conocemos por otros medios, sino más bien como un indicador que señala el campo de nuestra ignorancia.

* * *

Para terminar sólo quisiera añadir unas breves palabras. Podría resumir mi juicio sobre las concepciones metafísicas que Gómez Caffarena expone en el artículo comentado diciendo simplemente que tras su declaración de criticismo y radicalidad subyacen unos supuestos que no me parecen ni críticos ni radicales, sino dogmáticos. Alguien podría pensar que mi crítica de ese dogmatismo se expone en términos más dogmáticos todavía. Quisiera salir al paso de tales objeciones recordando solamente que señalar, razonándolo, un error o un desacuerdo no es todavía dogmatismo. Este sólo aparece cuando se quiere estar seguro a toda costa de una verdad. Pero para mí la metafísica, lo mismo que la ciencia y que la historia, es algo que hay que ir haciendo y que es provisional.

MIGUEL A. QUINTANILLA