



## Empirismo lógico, metafísica y religión

**Jorge Karel Leyva Rodríguez**  
jokaler@gmail.com

### Resumen

Se aborda brevemente el conflicto entre ciencia y religión; se señalan los presupuestos del positivismo; se examina la postura filosófica del empirismo lógico, su concepción de "verdad", su criterio de demarcación entre la ciencia y la metafísica y, finalmente, los fundamentos de su crítica a la religión.

### Palabras clave

filosofía de la ciencia, positivismo, empirismo lógico, metafísica, verdad, religión.

### Abstract

The conflict among science and religion is discussed briefly; they indicate the basis of positivism; the philosophical posture of logical empiricism, his conception of truth, his opinion of demarcation among science and the metaphysics and, finally, the basics of his criticism to religion are examined.

### Key words

philosophy of science, positivism, logical empiricism, metaphysics, religion, truth.

### Introducción

El rechazo de la filosofía presocrática al animismo del mundo mitológico griego puede considerarse el punto de partida de la crítica a la visión religiosa del ser humano. Desde entonces, si exceptuamos el período medieval, el cuestionamiento a la religión ha tenido continuidad en la reflexión filosófica que atraviesa la historia de Occidente y comienza a agudizarse progresivamente en la modernidad, en cuyo seno la ciencia moderna sustituye la fe en la trascendencia por la fe en la razón.

Este desplazamiento sucede, en opinión del filósofo y matemático británico Bertrand Russell, a causa del conflicto entre ciencia y religión, en cuya base se encuentran aquellas aserciones religiosas acerca de la realidad, que, al apoyarse en la revelación bíblica o en algún tipo de dogma, necesariamente entran en contradicción con las observaciones científicas. Así, Russell entiende a la ciencia como "un intento por descubrir, por medio de la observación y el razonamiento basado en la observación, los hechos particulares acerca del mundo primero, luego las leyes que conectan los hechos entre sí, y que (en casos afortunados) hacen posible predecir los acontecimientos futuros" (Russell: 1956, 9-13).

Una religión puramente personal, afirma Russell, siempre que esté dispuesta a evitar aserciones que desaprobaba la ciencia, puede sobrevivir sin ser perturbada en la edad más científica. Sin embargo, la definición del filósofo británico no parece implicar por sí misma conflicto alguno. Eminentes pioneros de la ciencia moderna articulaban ciencia y fe en sus construcciones teóricas. Uno de ellos, el astrónomo Johannes Kepler (1571-1630) consideraba que la armonía matemática en la mente del creador proporcionaba la causa de "por qué el número, el tamaño y los movimientos de las órbitas son como son y no de otra manera". Para René Descartes (1596-1650),

considerado como el primer filósofo moderno, las leyes matemáticas de la naturaleza fueron establecidas por Dios. Por su parte, el físico y químico inglés Robert Boyle (1627-1691), escribió que “los principios matemáticos y mecánicos son el alfabeto en el que Dios creó al mundo”.<sup>1</sup>

También, para Newton, la ciencia proporcionaba una prueba de la existencia de un legislador todopoderoso: Dios había decretado la ley de la gravitación y todas las restantes leyes descubiertas por los ingleses. A pesar del derrumbe del modelo geocéntrico,

*[...] el hombre era todavía el centro moral del universo, y los propósitos de Dios se relacionaban principalmente con la raza humana. Los más radicales entre los filósofos franceses, políticamente en conflicto con la Iglesia, adoptaron una tesis distinta. No admitían que las leyes implicaran un legislador; por otra parte, pensaban que las leyes físicas podían explicar la conducta del hombre. Ello les condujo al materialismo y a la negación del libre albedrío (Russell: 1957, 103).*

Así fue como, en los siglos XVI y XVII, los descubrimientos científicos, inicialmente articulados con las creencias religiosas, terminaron no con poca resistencia por parte del clero, y, en consecuencia, por desestabilizar al dogma religioso. El auge de las aplicaciones prácticas de la ciencia y, sobre todo, de las predicciones físicas operadas a partir de las concepciones newtonianas, influyó en el espíritu de pensadores del siglo XIX que, ahora sin dios, pretendían encontrar una analogía entre las leyes naturales y aquéllas que supuestamente regían el comportamiento social.<sup>2</sup>

Este es el caso de Augusto Comte,<sup>3</sup> quien se propuso sustituir la religión tradicional por una religión positivista centrada en el control social sobre la base del conocimiento científico disponible.<sup>4</sup> Si bien Comte hizo célebre el término *positivismo*, su origen puede encontrarse en las ideas del filósofo inglés Francis Bacon (1561-1626), quien consideraba “positiva” la fuerza o la ley natural ante la cual el filósofo no tenía que recurrir a la indagación de las causas. Para Comte, el significado de lo positivo es “lo dado”, los hechos de la experiencia de los que el filósofo debe excluir las posibles indagaciones acerca de sus causas metafísicas. En su punto de vista, la totalidad de la cultura intelectual humana necesitaba ser penetrada por el espíritu

---

<sup>1</sup> Una referencia a las obras donde aparecen estas citas puede verse en Hanson (1977: 157). La concepción religiosa de Bruno, Kepler, Descartes, Newton y otros pioneros de la ciencia moderna puede hallarse ampliamente expuesta en Koyré (1973).

<sup>2</sup> No es extraño, entonces, que la creciente racionalización de las estructuras de conciencia en la naciente modernidad, aneja al acelerado proceso de secularización, derivara en posiciones científicistas, es decir, en posiciones que consideraban la ciencia como único tipo de saber legítimo, con lo cual se llegaba también al dogma por el camino aparentemente opuesto. El científicismo, como señala Jürgen Habermas en *Conocimiento e interés*, “significa la fe de la ciencia en sí misma”, es decir, “el convencimiento de que ya no se puede entender la ciencia como una forma de conocimiento posible, sino que debemos identificar el conocimiento con la ciencia” (Habermas, 1982: 13). Para definir esta actitud, Collingwood se refiere al positivismo como “La filosofía actuando al servicio de la ciencia natural, así como en la Edad Media la filosofía actuaba al servicio de la teología” (Collingwood, 1996: .129).

<sup>3</sup> Un análisis de esta postura historicista puede encontrarse en la crítica que Karl Popper hace de Marx en su 1994, pp. 269-380.

<sup>4</sup> “Resulta, pues, que el Oriente y el Occidente deben de buscar, fuera de toda teología y de toda metafísica, las bases sistemáticas de su comunión intelectual y moral. Esta fusión tan esperada, que luego debe extenderse gradualmente a nuestra especie toda, es evidente que no puede lograrla más que el positivismo, es decir, una doctrina siempre caracterizada por la combinación de la realidad con la utilidad”(Comte, s. a.: 17).

positivo y, para esto, se propuso construir un sistema de ideas generales para darle continuidad a la obra de Bacon, Descartes y Galileo (Urdanoz: 2000, 184-188).

Más que un conjunto de tesis establecidas, el positivismo es considerado una actitud que ha evolucionado históricamente.<sup>5</sup> De hecho, el historiador de la ciencia A. Koyré coloca al positivismo entre los astrónomos griegos, “quienes, habiendo elaborado y perfeccionado el método de pensamiento científico [...] limitaron sus ambiciones a superar los fenómenos, es decir, a un tratamiento puramente formal de los datos de la observación” (Koyré, 1990: 70-71). De este tipo de actitud se destacan, generalmente, cuatro grandes fases: un protopositivismo anterior a Comte, ubicado en Francia desde mediados del siglo XVIII hasta la era napoleónica; el positivismo clásico de Comte y sus discípulos, conectado con el inductivismo de John Stuart Mill; el positivismo crítico alemán, y el positivismo lógico de Círculo de Viena (Moulines, 1975: 31-32).

De este último movimiento me ocuparé en el presente artículo: examinaré brevemente su postura filosófica, sus argumentos contra las proposiciones de carácter metafísico, su concepción de “verdad” y, por supuesto, los fundamentos de su crítica a la religión.

### **El empirismo lógico: hacia la construcción de una filosofía científica**

En la década de los años veinte, a partir del arribo de Moritz Schlick a la cátedra de Filosofía de la Universidad de Viena, se comenzó a agrupar en torno a él un grupo de pensadores con intereses comunes que se autodenominó “Círculo de Viena”.<sup>6</sup>

Uno de los intereses fundamentales de esta comunidad era la construcción de una filosofía científica, en cuya base estuviese la nueva lógica de construcción simbólica debida a hombres como G. Peano, C. S. Peirce, E. Schroeder, G. Frege y B. Russell. La lógica debía ser la parte técnica de la filosofía y, sólo por esa razón, indispensable para el filósofo (Reichenbach, 1953: 208).

El modo en que el Círculo de Viena une esta nueva lógica con el empirismo tradicional, reformándolo, le valió la denominación de “empirismo lógico”, aunque también se le ha llamado “positivismo lógico” o “neopositivismo”, pues tiene en común con el antiguo positivismo la asignación del conocimiento positivo a las ciencias particulares y la reducción de la filosofía a filosofía de la ciencia. Conceptos como espacio, tiempo, causalidad y determinismo debían dejarse a las ciencias naturales. La filosofía quedaba limitada a cuestiones referentes a la estructura lógica del conocimiento científico, su papel se reducía a la investigación sobre las relaciones entre los conceptos y enunciados del conocimiento científico en su estructura lógica, analizando cómo los enunciados pueden inferirse unos de otros (Kraft, 1977: 37). En

---

<sup>5</sup> Entre las características comunes de estos positivismos pueden señalarse la fenomenología, el nominalismo, el reduccionismo, el rechazo a los juicios de valor y de los postulados normativos del campo de la ciencia, así como de todas las entidades que queden fuera de lo empíricamente comprobable. Así, una vez que se acepta como una actitud, no puede dejar de reconocerse rasgos positivistas en otros marcos gnoseológicos. En la teología medieval, por ejemplo, se encuentra el caso de Albrecht von Bollstadt, conocido como Alberto Magno, el “doctor *universalis*”, quien rechaza supersticiones como la de la incombustibilidad de la salamandra o la resurrección del ave fénix, alegando que “esos son temas adecuados para teólogos místicos mas no para filósofos naturales” (Babini, 1968: 38).

<sup>6</sup> Sus principales miembros, en el aspecto filosófico, fueron Moritz Schlick, Rudolf Carnap, Otto Neurath, Herbert Feigl, Friedrich Waissman, Edgar Zilsel y Víctor Kraft. En cuanto al aspecto científico y matemático, Philipp Frank, Karl Menger, Kurt Gödel y Hans Hahn. Véase A. J. Ayer (1967).

palabras de Victor Kraft: “La filosofía no tiene que ver con puras cuestiones objetivas, ya que éstas corresponden a las ciencias particulares, y un campo de objetos propio de una metafísica trascendente a la experiencia es algo que no entra en consideración. Las cuestiones filosóficas no pueden ser, pues, más que cuestiones lógicas, tales como el análisis lógico de la ciencia” (Kraft, 1977: 89).

Esta doble ruptura reduccionista implicaba la centralización del campo de estudio filosófico en las formulaciones lingüísticas. Desde esta posición, uno de los principales representantes de este nuevo movimiento, Rudolf Carnap, se propuso expulsar toda “especulación metafísica” de la reflexión filosófica para garantizar así la exclusividad de las proposiciones con sentido propias de todo enunciado que mereciera el título de científico.

### **La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje**

Sobre la base de la lógica moderna, Carnap aspiraba no sólo a esclarecer el contenido cognoscitivo de las proposiciones científicas, sino a demostrar la carencia de sentido de la metafísica, al hallar en ella pseudoproposiciones de diversos géneros. Para ello distingue, en un lenguaje determinado, entre las palabras que tienen significado y aquéllas en las que el significado es sólo aparente. Define así a las primeras como conceptos, y a las segundas como pseudoconceptos.

Según Carnap, aunque casi toda palabra en un inicio poseyó un significado, con el transcurso de su evolución puede perderlo o adquirir otro, dando origen a un pseudoconcepto. Para que una palabra tenga significado debe fijarse su sintaxis, su forma proposicional más simple a la que Carnap llama “proposición elemental”, como pudiera ser el caso “x es una piedra”, donde x puede ser sustituido por algo dentro de las categorías de las cosas para que ocupe su lugar, como sería el caso de “esta manzana”, o de “este diamante”.<sup>7</sup>

En este marco, Carnap analiza el empleo de la palabra “Dios” y diferencia tres usos de ella, a saber, el uso mitológico, el uso teológico y el uso metafísico.

### **Tres usos de la palabra “Dios”**

El empirismo lógico necesitaba ubicar cardinalmente el referente material directo de toda proposición con sentido. Es por ello que la palabra “Dios” puede tener sentido siempre que pueda especificarse su ubicación. Este es el caso del uso mitológico de la palabra “Dios”, porque al designar a seres corpóreos entronizados en el Olimpo o en el cielo, así como a seres espirituales manifestados en cosas o procesos visibles, especifica sus condiciones de existencia. Una proposición de este tipo sería falsa pero con sentido. Esto, en cambio, no sucede en el uso lingüístico metafísico, pues se estaría designando algo que está más allá de la experiencia.<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> Una exposición más amplia respecto a las proposiciones elementales, así como al tópico que se aborda en el epígrafe siguiente, puede hallarse en Carnap (1967).

<sup>8</sup> En su ensayo “Filosofía, metafísica y significado”, Moritz Schlick insiste en la distinción entre falsedad y falta de sentido: “[...] el empirista no le dice al metafísico: ‘lo que tú afirmas es falso’, sino ‘lo que tú afirmas no dice nada en absoluto’”. No lo contradice, sino que le dice: “No te entiendo” (Schlick, 1967a: 114). En realidad fue B. Russell el primero en distinguir entre enunciados con y sin sentido. Wittgenstein, siguiendo Russell, trató de mostrar que, dado que la metafísica no era más que un sinsentido, la tarea de la filosofía debía ser aclarar

En el sentido metafísico, Carnap afirmaba que las definiciones establecidas al respecto demuestran ser pseudoproposiciones, pues conducen o a secuencias de palabras lógicamente ilegítimas o a otras expresiones metafísicas como “la base primordial”, “lo absoluto”, “lo incondicionado”, “lo independiente”, “lo autónomo”, etcétera, pero nunca a las condiciones de verdad de su proposición elemental. En este caso, de la palabra “Dios” no se especifica su sintaxis, es decir, la forma como aparece en su proposición elemental. De acuerdo con lo expuesto en el epígrafe anterior, la proposición elemental debería tener la forma “x es un Dios”, pero, para Carnap, el metafísico rechaza completamente esta forma sin sustituirla por otra o, si llega a aceptarla, no indica las categorías sintácticas de la variable x. Tales propiedades serían cuerpos, propiedades de cuerpos, relaciones entre cuerpos, números, etcétera.<sup>9</sup>

Más allá de las proposiciones elementales, el positivista británico A. J. Ayer concedía credibilidad a quien designase con la palabra “Dios” a un determinado contenido de su experiencia, ya que, lógicamente, el campo de lo experimentable no había de reducirse a quien no ha tenido esa clase de experiencia.<sup>10</sup> En este caso, la crítica se sitúa en la contradicción resultante de la designación de un Dios trascendente imposible de conocer de modo inmediato. Si algo perdura eternamente no podrá decirse que se le ha experimentado inmediatamente como perdurando eternamente, “ni tampoco el hecho de que la gente estuviera en relación con Dios, en este sentido, ofrecería un fundamento válido para inferir que el mundo tuvo una causa primera, o que los seres humanos sobreviven a la muerte, o, en suma, que existe algo que tiene los atributos popularmente atribuidos a Dios” (Ayer, 1967: 244).

Diferente es, en cambio, el uso teológico de la palabra “Dios” ya que se situaría entre el uso mitológico y el metafísico, al oscilar sin que exista un empleo propio del término. Este es el caso de algunos teólogos que, según Carnap, no se definen en una dirección determinada utilizando el término indistintamente. Los teólogos que tienen un concepto de Dios empírico lo emplean en el sentido mitológico, y, aunque no hay en este caso pseudoproposición alguna, el carácter empírico puede ser claramente cuestionado por la ciencia empírica.

Carnap justifica el histórico empleo por parte de brillantes pensadores de estas “inútiles pseudoproposiciones de la metafísica”, que no sirven para la descripción de relaciones objetivas ni existentes —“caso en el cual serían proposiciones verdaderas” — ni inexistentes —“caso en el cual por lo menos serían proposiciones falsas” —, como el resultado de una actitud emotiva ante la vida. En su concepción, la metafísica surgió a partir de personificaciones de fenómenos naturales que son expresión cuasi poética de las relaciones emocionales del hombre con el medio circundante. El mito, heredado por la teología, se transforma en un sistema. La metafísica sería un

---

las proposiciones. A la pregunta wittgensteiniana, según la cual habría que preguntarle al metafísico ¿qué entiende usted por esta palabra o aquella palabra?, Popper refuta: “Cualquier metafísico con algún ingenio y pocos escrúpulos [...] podrá elaborar rápidamente una definición, de modo tal que toda prueba terminará por convertirse en un torneo de paciencia” (Popper, 1994: 582-583).

<sup>9</sup> Un Dios incorpóreo, necesario, ubicuo, no tendría referencia alguna y, por tanto, en estos términos no es válida la afirmación “Dios existe”; la necesidad afectaría solamente a proposiciones, pues es una relación entre palabras y no entre cosas (Bueno, 1985: 46).

<sup>10</sup> Se ha señalado, sin embargo, que en cuanto el empirismo coloca a los datos sensoriales como garantía del conocimiento, se construye un sistema del mundo de datos ordenados que se transforma a sí mismo en metafísica. En la tentativa para salvarse de esta metafísica, el neopositivismo sustituye el concepto de datos sensoriales por el concepto metafísico de experiencia (Conforth, 1959: 209).

sucedáneo de la teología, cuyos contenidos se instalan en el nivel del pensamiento sistemático y conceptual. Las supuestas fuentes sobrenaturales de conocimiento de la teología son sustituidas aquí por fuentes naturales de conocimiento, pero, supuestamente, supraempíricas (Carnap, 1967: 85). Por esta vía se habría arribado a inferencias que, al sobrepasar el marco de lo experimentable, hacían imposible la indicación de procedimiento alguno para la verificación de sus proposiciones, carentes, según el positivismo lógico, de significado expresable. De ahí la importancia que le concedía esta corriente a un criterio de demarcación entre ciencia y metafísica.<sup>11</sup>

### **La verificación como criterio de demarcación de la metafísica**

Como se ha expuesto hasta aquí, el empirismo lógico insiste en demarcar las proposiciones con sentido de las pseudoproposiciones. Sólo las proposiciones con sentido pueden introducirse en el campo de la reflexión filosófica sobre la ciencia, pues sólo puede hablarse con sentido de lo empíricamente verificable. Pero exigencias de este tipo necesitan verificarse a sí mismas y, para esto, ha de cuestionarse el propio criterio de verificación.

Un criterio de este tipo, obviamente varía en dependencia del concepto de verdad que se sostenga. En el caso del empirismo lógico, se verá que el propio concepto de verdad sufre modificaciones dada su renuncia a la concepción clásica presente en Parménides y formulada de modo explícito en Aristóteles, quien la conceptuaba como una adecuación entre el *decir* y el *ser*. La categoría de *ser* es sustituida dado su carácter metafísico por la de *hechos*, de modo que, inicialmente, desde el punto de vista de la concepción de la verdad, se mantienen adheridos al criterio clásico de *adequatio* o correspondencia entre proposiciones y hechos (Echevarría, 1989: 18).

En *La teoría de la verdad de los positivistas lógicos*, el filósofo y matemático alemán Carl Hempel,<sup>12</sup> se basa en la clasificación que divide las diferentes teorías de la verdad en dos grandes grupos, a saber, las teorías de la verdad como correspondencia y las teorías coherentistas de la verdad, para explicar la evolución en los positivistas lógicos desde una teoría de la verdad como correspondencia hasta una teoría parcialmente coherentista.

Para las teorías de la correspondencia, dice Hempel, la verdad consiste en una cierta concordancia o correspondencia entre un enunciado y lo que se llama “realidad” o “hechos”. En tanto para las teorías coherentistas, la verdad es una propiedad que pueden poseer ciertos sistemas de enunciados como un todo (la verdad consiste en una cierta conformidad de los enunciados entre sí). La adopción de “la verdad como correspondencia” parte, en el neopositivismo, de una de las tesis fundamentales del primer Wittgenstein, según la cual se considera verdadero un enunciado si existe el hecho o estado de cosas que ese enunciado describe; de lo contrario se considera falso (Hempel, 1997: 483-488).<sup>13</sup>

---

<sup>11</sup> Sin embargo, en este sentido tan esencial dentro de la corriente positivista, hubo diferentes puntos de vista. Para Waismann, por ejemplo, constituye un sinsentido considerar a la metafísica como un sinsentido, pues esto sería obviar el enorme papel que estos sistemas han representado. Los metafísicos, como los artistas, son para él antenas de su época capaces de percibir hacia donde se mueve el espíritu (Waismann, 1967: 385).

<sup>12</sup> Carl Hempel, como H. Reichenbach, constituyen una de las principales figuras del Círculo de Berlín, especie de extensión del Círculo de Viena.

<sup>13</sup> Para un análisis del desarrollo de la teoría de la verdad en la filosofía de la ciencia, véase el ensayo de Grisel Ramírez Valdés, “La complejidad de la ciencia: de cómo la filosofía de la ciencia ‘se desprende’ del concepto de verdad”, en Marletti, Carlo; Ravelo Cabrera, Paul L. *El gesto de la filosofía de hoy*, Edizioni ETS Pisa, 2006.

Pero pronto esta teoría encontraría objeciones por parte de Otto Neurath, cuyas ideas suscribió Carnap. Las ideas coherentistas de Otto Neurath quedan expuestas en *Sociología en fisicalismo*, y su núcleo fundamental parte de que “los enunciados se comparan con enunciados, y no con “vivencias”, ni con “el mundo”, ni con ninguna otra cosa”. Los enunciados nuevos deben confrontarse con la totalidad de los enunciados existentes, y previamente coordinados. Neurath agrega: “[...] Decir que un enunciado es correcto significa, por lo tanto, que puede ser incorporado a esa totalidad. Lo que no puede ser incorporado se rechaza como incorrecto” (Neurath, 1967: 296).

Schlick, por su parte, criticó duramente las concepciones coherentistas, al sostener que habría que considerar verdaderos a los cuentos de hadas siempre que estén contruidos de modo que no encierren contradicción alguna (Schlick, 1967b: 215).

En este marco, Carnap intentó salvar los aportes de Wittgenstein más importantes con respecto a los enunciados y conexiones que se dan entre estos, sin tener que recurrir a una confrontación entre enunciados y hechos. Para ello, se mostraron útiles ciertos tipos de proposiciones que expresaban el resultado de una experiencia inmediata pura (sin aditamento teórico), denominadas “proposiciones protocolares” (Hempel, 1997: 485).

Estas proposiciones, promovidas por Otto Neurath, fueron postuladas sobre la base de lo vivencialmente dado como punto de partida infalible. De hecho, para Moritz Schlick, debían expresar los hechos con absoluta simplicidad, “sin retoque, modificación ni añadidura alguna”, de modo que constituyeran el punto de partida absolutamente fuera de duda de todo conocimiento (Schlick, 1967: 267).

Tanto el conocimiento científico, como todo enunciado con pretensión de validez empírica alguna, debían entonces ser reductibles en último término a estas proposiciones protocolares. Metafísica, teología y religión tenían un objeto que no encontraba coherencia en estos marcos, al carecer, como se ha dicho, de posibilidad de verificación directa. Queda por ver en qué grado son sostenibles estos argumentos.

## **A modo de conclusiones**

El empirismo lógico se propuso llegar a la raíz de los hechos para, sobre esta base, levantar el edificio de la ciencia. No tuvo en cuenta que tales propósitos dejaban fuera algo que resulta un componente imprescindible de toda actividad y desarrollo científicos: la interpretación de los hechos. Tal interpretación se encuentra siempre en correspondencia con la cultura desde la cual se emite, así como con el estado de conocimiento de la época en cuestión y, por tanto, no puede contarse con la existencia de hechos neutros o absolutamente ciertos: los “hechos” se construyen históricamente del mismo modo que se construyen los criterios de verificación. En una palabra, la observación está cargada de teoría, como bien han mostrado Karl Popper y N. R. Hanson.

Por otra parte, a mi juicio, el descarte absoluto de todo razonamiento metafísico supone un cierre de la filosofía sobre sí misma. Fundamentar el rechazo de la metafísica sobre la base de lo estrictamente verificable adolece de un tipo de ceguera que imposibilita ver que, incluso, las propias proposiciones protocolares poseen una condición metafísica que necesita postularse a sí misma, del mismo modo que toda ciencia precisa de postulados para construir sus redes teóricas.<sup>14</sup> Exonerar, entonces,

---

<sup>14</sup> “¿Por qué un punto euclídeo es simplemente la intersección de dos líneas unidimensionales? ¿Por qué un cuerpo sobre el que no actúan fuerzas se

las cuestiones metafísicas y trascendentes, es decir, excluir aquello que queda fuera del marco del conocimiento empírico viola un principio fundamental que ha caracterizado el desarrollo del conocimiento científico: la búsqueda incesante de lo que está más allá de lo evidente, que, además, frecuentemente termina por negar lo evidente.

El empeño empirista de establecer fronteras artificiales en la ciencia para demarcarla de otros tipos de saber resulta perjudicial para esta última, porque, al encerrarla sobre sí misma, la ciega a aquellos hechos que quedan fuera de su marco explicativo. Al desconectarse de otras tradiciones, la ciencia se aísla y empobrece; asimismo, al fragmentarse a su interior en disciplinas, se incomunica. El criterio de demarcación no puede serlo de legitimación para colocar a la ciencia por encima de otros saberes no científicos, pues, del mismo modo que la teología lo fue en su momento, la ciencia ha sido un discurso de poder y ha dominado el panorama moderno fosilizando axiomas y postulados.

Finalmente, no creo que el empirismo lógico, en su afán de construir bases absolutamente ciertas para el conocimiento científico, se encontrara distante de la actitud dogmática de ciertos tipos de teología y de religión que suelen negar el valor a todo lo que escapa a los límites establecidos por sus propias concepciones. De hecho, no parece haber diferencia entre la adoración de lo trascendente, por parte de las religiones, y la sacralización de los hechos, por parte de los empirismos;<sup>15</sup> adoración que frecuentemente convierte el conocimiento científico, más que en legítimo, en conocimiento sagrado, es decir —como bien a mostrado Emmanuel Lizcano—, en conocimiento “puro” y “separado”.<sup>16</sup>

Cabe preguntar, entonces, si la opción antimetafísica del positivismo (ideo)lógico no se opone a las proposiciones de carácter trascendente, autotranscendentalizando sus propios postulados y si, por tanto, su crítica radical a la religión no podría comprenderse en términos religiosos, en términos de una solapada religión secular.

## Referencias bibliográficas

- Ayer, A. J., “Historia del movimiento del positivismo lógico”, en Ayer, A. J. (ed.), *El positivismo lógico*, Estudios, La Habana, 1967.
- Ayer, A. J., *Ensayos filosóficos*, Planeta-Agostini, Barcelona, 1986.
- Babini, J., *La ciencia en la baja Edad Media*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1968.
- Bueno, G., *El animal divino: ensayo de una filosofía materialista de la religión*, Pentalfa, Oviedo, 1985.
- Carnap, R., “La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje”, en Ayer, A. J. (ed.), *El positivismo lógico*, Estudios, La Habana, 1967.
- Carnap, R., *Fundamentación lógica de la física*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1969.

---

mueve en línea recta? ¿Por qué describe Marte una órbita elíptica? ¿Por qué la fuerza de la gravedad varía en proporción inversa a los cuadrados de las distancias? ¿Por qué no se mueve nada más rápido que la luz? ¿Por qué todos los electrones son idénticos? Porque el mundo tal como le conocemos deviene inteligible suponiendo que así son estas cosas. ¿Qué mejor razón para decir que estas cosas son así?” (Hanson, 1977: 253-254).

<sup>15</sup> Feyerabend encontraba un elemento teológico en la veneración de los hechos, “característica de casi todo el empirismo”. Cf. Feyerabend (1975).

<sup>16</sup> Véase Lizcano (2006: 76).



- Collingwood, R. G., *Idea de la Historia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996.
- Comforth, M., *Ciencia versus idealismo. En defensa de la filosofía contra el positivismo y el pragmatismo*, Lautaro, Buenos Aires, 1959.
- Comte, A., *Catecismo positivista o exposición sumaria de la religión universal*, Editorial Garnier Hermanos, París, s. a.
- Feyerabend, P., *Tratado contra el método*, 1975. (fragmento). Disponible en <http://www.plataforma.uchile.cl/fq/semestre2/2002/debate/modulo2/clase1/doc/tratado.doc>.
- Hanson, N. R., *Patrones de descubrimiento. Observación y explicación*, Alianza Editorial, Madrid, 1977.
- Hempel, C., "La teoría de la verdad en los positivistas lógicos", en Nicolás, J. A. & Frápoli, M. J. (eds.), *Teorías de la verdad en el siglo XX*, Tecnos, Madrid, 1997.
- Koyré, A., *Estudios de historia del pensamiento científico*, Siglo XXI Editores, Madrid, 1990.
- Koyré, A., *Du monde clos à l'univers infini*, Gallimard, París, 1973.
- Kraft, V., *El Círculo de Viena*, Taurus, Madrid, 1977.
- Mardones, J. M. & Ursua, N., *Filosofía de las ciencias humanas y sociales: materiales para una fundamentación científica*, Fontamara, Barcelona, 1994.
- Moulines, C. A., "La génesis del positivismo en su contexto científico", en *Dianoia*, Anuario de Filosofía, Universidad Autónoma de México, Fondo de Cultura Económica, México, 1975.
- Neurath, O., "Sociología en fisicalismo", en Ayer, A. J. (ed.), *El positivismo lógico, Estudios*, La Habana, 1967.
- Popper, K. R., *La sociedad abierta y sus enemigos*, Paidós, Barcelona, 1994.
- Ramirez Vadés, G., "La complejidad de la ciencia: de cómo la filosofía de la ciencia 'se desprende' del concepto de verdad", en Marletti, C. & Cabrera, P. L. R. (eds.), *El gesto de la filosofía de hoy*, Edizioni ETS, Pisa, 2006.
- Reichenbach, H., *La filosofía científica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1953.
- Russell, B., *Misticismo y lógica y otros ensayos*, Paidós, Buenos Aires, 1949.
- Russell, B., *Religión y ciencia*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 1956.
- Russell, B., *El impacto de la ciencia en la sociedad*, Aguilar, Madrid, 1957.
- Russell, B., *Historia de la filosofía occidental*, t. II, Austral, Madrid, 1995.
- Schlick, M., "¿Qué pretende la ética?", en Ayer, A. J. (ed.), *El positivismo lógico, Estudios*, La Habana, 1967a.
- Schlick, M., "Filosofía, metafísica y significado", en Ayer, A. J. (ed.), *El positivismo lógico, Estudios*, La Habana, 1967b.
- Schlick, M., "Sobre el fundamento del conocimiento", en Ayer, A. J. (ed.), *El positivismo lógico, Estudios*, La Habana, 1967c.
- Urdanoz, T., *Historia de la Filosofía*, BAC, Madrid, 2000.
- Waismann, F., "Mi perspectiva en Filosofía", en Ayer, A. J. (ed.), *El positivismo lógico, Estudios*, La Habana, 1967.
- Waismann, F., *Ludwig Wittgenstein y el Círculo de Viena*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 1973.
- White, A. D., *Historia de la lucha entre la ciencia y la teología*, La España Moderna Madrid, 1959.