

# *Del error*<sup>1</sup>

## *On Error*

ALEJANDRO ROJAS JIMÉNEZ  
*Malaga Institute of Technology (España)*

recibido: 01.08.2015

aceptado: 08.08.2015

### RESUMEN

En este trabajo se analiza qué es el error, y cuál es su papel necesario, el cual va más allá de ser meramente algo que corregir o evitar mediante contención. La presencia del error, en la medida en que nos obliga a revisar y argumentar, nos enseña a evitar aquella extrema superficialidad en la que Arendt hacía recaer la incapacidad de pensar en la que arraigaba la banalidad del mal al hacernos incapaces de liberarnos de lo que se nos dice que debemos hacer.

### PALABRAS CALVES

VERDAD, ERROR, LIBERTAD, CIENCIA, HOMEOPATÍA

Claridades. Revista de filosofía, 7 (2015), pp. 75-105.  
ISSN: 1889-6855 ISSN-e: 1989-3787 Dl.: PM 1131-2009  
Asociación para la promoción de la Filosofía y la Cultura (FICUM)

---

<sup>1</sup> Esta *quaestio disputata* surge como comentario al estudio de A. CARMONA, “Aprendiendo de las psuedociencias”, *Claridades*, 7 (2015), 31-43, y a la publicación reciente de P. DOMÍNGUEZ, *¿Homo Sapiens? Historia breve de los grandes errores del conocimiento humano*, IGG Alzira, Alzira, 2015.

## ABSTRACT

This paper analyzes what the error is, and what is its necessary role, which is not only something to correct or to avoid using containment. The presence of the error, because it forces us to review and argue, teaches us to avoid the extreme superficiality in which Arendt vested the inability to think in which rooted the banality of evil in so far as making us unable to free ourselves from what it tells us we must do.

## KEYWORDS

TRUTH, ERROR, FREEDOM, SCIENCE, HOMEOPATHY

“Could the activity of thinking as such, the habit of examining and reflecting upon whatever happens to come to pass, regardless of specific content and quite independent of results, could this activity be of such a nature that it “conditions” men against evil-doing? (The very word conscience, at any rate, points in this direction insofar as it means “to know with and by myself”, a kind of knowledge that is actualized in every thinking process)<sup>2</sup>”

## I. INTRODUCCIÓN: ¿QUÉ ES EL ERROR?

EL SIGNIFICADO DEL TÉRMINO ERRAR es el de no acertar, como recoge el diccionario de la RAE. No acertar, equivocarse, confundirse, fallar... podrían ser sinónimos apropiados para errar. Pero si en lugar de buscar un sinónimo buscamos profundizar en su comprensión, aunque a nadie se le ocurre poner en duda si conoce o no lo que significa errar, pudiera sucedernos algo parecido a lo que le pasó a San Agustín a propósito del concepto de tiempo: que aunque no se nos ocurre dudar que sabemos lo que es, cuando alguien nos pide que se lo expliquemos, entonces descubrimos que no lo sabemos.<sup>3</sup> Afortunadamente, el propio San Agustín está ahí para echarnos una mano, y con bastante claridad y precisión nos lega la siguiente definición para lo que bien podríamos designar como la concepción clásica de error: errar es “*falsi pro vero approbatio*”<sup>4</sup>.

---

<sup>2</sup> H. ARENDT, “Thinking and Moral Considerations: A lecture”, en *Social Research* 38/3 (1971), 417-446, p. 418.

<sup>3</sup> Confesiones, XI, c 14,17.

<sup>4</sup> Contra académicos, 1, 4, 11.

Errar, aquel no acertar al que alude la RAE, es algo que ocurre precisamente cuando aceptamos o tomamos lo falso por verdadero. Lo cual es distinto de ignorar algo: el que yerra no es el que meramente ignora. El que yerra es el que o bien a) reconociendo su ignorancia, se arriesga -cual jugador de Pocker- y toma una decisión (que acepta como verdadera, siendo falsa) o bien el que b), cual Protágoras, cree saber más de lo que puede saber y va imprudentemente más allá de lo que debiera. El primer caso hunde su razón de ser en el hecho de que en la vida son muchas las ocasiones (si no todas) en las que tenemos que elegir arriesgándonos por carecer de todos los datos necesarios. Por el contrario, en el segundo caso el que yerra lo hace porque “no sabe que no sabe”, quiero decir, porque en contraposición a Sócrates no dispone de esa docta ignorancia, que le hace precavido y prudente; capaz de salvar el error anteponiendo la reflexión y el diálogo a la precipitación y a la petulancia sofista. Sea cual sea el caso, lo que sí parece claro es cómo evitar el error: conteniéndonos, siendo precavidos, reconociendo nuestra ignorancia para no creer saber más de lo que podemos saber.

Errores famosos y reconocidos los hay de muchos tipos. De los errores más comunes podríamos citar por ejemplo la consideración de que las espinacas son especialmente ricas en hierro. Debemos este convencimiento a unos dibujos animados cuyos autores se basaron en una publicación que contenía una errata.<sup>5</sup> Si bien, quizás aún más famoso sea el error de Romeo al tomar por muerta a Julieta. No menos famosas las confusiones de aquel hidalgo caballero que había perdido la cordura por leer libros de caballería, y que veía gigantes en lugar de molinos. El trastorno de D. Quijote, su locura, era la de no saber distinguir la verdad de la ilusión, lo que le hacía vivir en un error constante, tomando lo falso por verdadero y lo verdadero por falso.

Ahora bien, en función de lo que hemos dicho, habría dos sentidos principales para entender cuando decimos que alguien yerra. Si nos centramos en la primera caracterización que hemos dado, tenemos que decir que todos, como quijotes, hemos dado pasos en la vida más allá de lo que podemos saber. Porque la vida es riesgo, aventurarse, errar, acertar, decidirse: vivir es en muchas ocasiones precipitarse, porque la vida mis-

---

<sup>5</sup> Al publicar los datos alguien corrió una coma un lugar hacia la derecha. La errata en el trabajo de Wolf, publicado en 1870 se descubrió en 1937, cuando ya se habían divulgado los dibujos animados. Cfr., *Homo sapiens? op. cit.*, p. 12.

ma nos mueve al error de un modo casi inevitable. Es lo que hace trágica la muerte de Romeo y Julieta, que se ve inevitable. Ahora bien, si nos centramos en la segunda caracterización del error que hemos dado, tendremos que decir que el error, y aquí el errar tiene incluso algo de “pecaminoso”, nace en este caso de la petulancia: es el error de los sabios, los altivos, los farsantes, los tituladísimos... de aquellos que, alejándose del camino de la virtud, son soberbios y engréidos. No en vano, en la cristiandad el error se ponía en relación con una cuestión moral. Tomás de Aquino, por ejemplo, llega a decir que aquel “*approbare falsa pro veri*”<sup>6</sup> tiene “razón de pecado”.<sup>7</sup> En la línea de esta segunda acepción, para no errar lo que tenemos que hacer es reconocer nuestras limitaciones, concernos a nosotros mismos (como mortales bajo el pronaos del templo de Apolo), reconocernos finitos y humanos, ser humildes... y todo ello para ser capaces de contenernos a la hora de realizar afirmaciones manteniéndonos en el ámbito de lo que de verdad sabemos. De lo contrario, si no andamos con cuidado, vagaremos extraviados alejándonos cada vez más del camino (cor)recto.<sup>8</sup> La misma recomendación debería servir para paliar el error en la primera caracterización, aunque aquí se antoja mucho más complicado. Pero no sólo eso, sino que en la primera caracterización resulta más bien trágico que pecaminoso, inevitable más que fruto de la soberbia. En esa segunda acepción está tan asumido el error que prácticamente diríamos que tiene algo de violento, de renuncia, de cobardía querer evitarlo: pues vivir es en muchas ocasiones decidir racionalmente sin tener todos los datos.

Dicho lo cual, resulta muy interesante advertir que a lo largo de la historia de la humanidad ha ido cambiando el peso que se le ha dado a una acepción o a otra. Así, mientras que la versión clásica del error pone el acento en la segunda caracterización, y por eso en el pensamiento clásico se considera algo evitable con contención y prudencia (*errare humanum est, sed perseverare diabolicum*), tras el romanticismo el peso recaerá en la primera acepción, afirmando la vida, la libertad y la desmesura.

---

<sup>6</sup> De malo, q. 3, a. 7, c.

<sup>7</sup> *Ibid.*

<sup>8</sup> “Este mundo es el camino/ para el otro que es morada/ sin pesar;/ mas cumple tener buen tino/ para andar esta jornada/ sin errar” Cfr., Manrique, *Coplas a la muerte de su padre*.

## II. EL GIRO ROMÁNTICO

Ni que decir tiene que hoy somos, en general, una sociedad mucho más conciliada con el error de lo que pudimos haberlo sido en otros momentos de la historia. No es ya sólo que lo consideremos humano, sino que no nos parece algo pecaminoso. Antes bien, todo lo contrario<sup>9</sup>, la contención que promete evitarlo nos suena a renuncia, a cobardía, a muerte, a aburrimiento. Lo asumimos y lo valoramos en la medida en que valoramos el riesgo. Como recuerda el profesor A. Diéguez, fue una predicción novedosa y arriesgada, que ponía en juego a la teoría, la que tras constatarse, proporcionó fama mundial a Einstein.<sup>10</sup>

Para entender lo que ha ocurrido aquí, porqué se ha producido esta inversión del punto de vista, basta con detenerse en el siglo XIX, en el romanticismo, esa época que se caracterizó por la transgresión tempestuosa de todo límite y la afirmación de una nueva noción de libertad en la que la autonomía de la razón, rompiendo los moldes racionalistas de la ilustración, se atrevió a romper barreras, a luchar contra toda forma de contención, normas y tabúes; aunque ello conduzca en ocasiones -como a Werther- a caminos sin salida.

No podemos negar que hay algo bueno en el error: que nace de nuestra libertad. Si nos equivocamos es porque podemos decidir, porque nuestra voluntad no se encuentra encarcelada en los estrechos muros del conocimiento. La decisión (la libertad), nos invita al riesgo, a la suerte, a la imprudencia, a la no-contención. Por eso, con más voluntad que conocimiento, los hombres se casan, se hipotecan, votan, se afilian... Pero, como decía, para que la humanidad pueda en el siglo XIX ver el asunto desde esta perspectiva predominantemente algo ha tenido que ocurrir que ha hecho minimizarse la versión clásica del error y su propuesta de continencia.

Debemos empezar diciendo que aunque la concepción del error que llega a los románticos es la concepción del error clásica, a dicha concep-

---

<sup>9</sup> Léase la "Apología del error" de A. FERNÁNDEZ en su columna de El País del 2 febrero de 2008 (disponible on-line:

[http://elpais.com/diario/2008/02/02/babelia/1201912750\\_850215.html](http://elpais.com/diario/2008/02/02/babelia/1201912750_850215.html)).

Última consulta el 27.07.2015.

<sup>10</sup> "Tal es el caso de la predicción einsteniana de que la luz se curvaría en campos gravitatorios. Era una predicción novedosa y arriesgada, que ponía en juego a la teoría, y que fue constatada durante un eclipse solar en 1919. Ello proporcionó fama mundial a Einstein" A. DIÉGUEZ, *Filosofía de la ciencia*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2005, p. 129s.

ción ya se le habían “podado” con tijeras modernas las cuestiones teológicas relativas al pecado. Seguramente sea Descartes el artífice protagonista de este giro, el Eduardo Manos Tijeras de la filosofía moderna. Según el filósofo francés la raíz del error reside en la *amplitudo voluntatis*, que lleva a nuestro asentimiento a ámbitos que están más allá del límite de las ideas claras y distintas;<sup>11</sup> más allá del ámbito de lo verdadero. Ciertamente el error seguía siendo para los modernos algo que evitar mediante la contención de la voluntad, como queda patente en la famosa Reg. VIII. Pero ya no era cuestión de pecado, sino si acaso de una conducta impropia de un científico.

Ahora bien, y sin restar protagonismo a Descartes, es en Kant en quien tenemos que detenernos si lo que queremos es entender el “giro” romántico. En Kant sigue viva esa idea cartesiana de que en función de esa libertad de nuestra voluntad (donde libertad quiere decir independencia con respecto al entendimiento), la razón es capaz incluso de traspasar los propios límites del entendimiento para seguir pensando, aunque lo que piense ya no pueda ser ciencia.<sup>12</sup> El error sigue siendo presentado pues como algo que evitar, pero el alemán ha introducido un pequeño giro que dará pié al idealismo alemán para cambiar drásticamente la concepción del error. A saber, Kant atiende al hecho positivo del papel que en la razón práctica juega la libertad en ese ir más allá de los límites del entendimiento humano.

Con base en la filosofía de Kant podemos fundamentar aquel podemos errar porque somos libres: resulta que en la práctica una vida racional es una vida que no se contiene. Maticemos en seguida que, pues Kant era aún un ilustrado (aunque tardío), no contenerse no tenía aún el sentido que un romántico podía llegar a darle a esta expresión. No contenerse, para Kant, significaba esencialmente no dejar de tomar decisiones en la vida por la única razón de no tener todos los datos para medir la veracidad de nuestras decisiones. Tenemos que querer ser libres, nada hay más importante para la razón práctica. Y la verdad que entrona la razón teórica tiene aquí poco que decir. Tan poco, que Kant propone una ética formal, sin contenido. Se trata de una ética que asume que nuestro entendimiento es limitado, y busca un criterio acorde con dicha limitación.

---

<sup>11</sup> Cfr. *Principia, I pars*, XXXIV y XXXV, AT, VIII-1, p. 18.

<sup>12</sup> Cfr., KrV B739.

Un entendimiento superior, con más garantías de estar en la verdad, podría ser capaz de decir qué es lo bueno y lo malo, pero no un entendimiento humano. Además, es una ética que asume que lo que se debe proteger no son las convicciones particulares de las personas, sino su libertad, la libertad de todos. Pero hagamos la lectura acorde con nuestro tema: se trata de una ética que no excluye el error, que incluso lo puede llegar a proteger.

En lugar de decir cómo hay que actuar para no errar, lo que se dice es que se debe proteger siempre la libertad. Porque lo propio de una racionalidad práctica es ser libre; autónoma. Esta autonomía sería imposible si no se diera la susodicha independencia del querer respecto del entendimiento. De alguna manera, aquella *nothwendige Maxime der Vernunft*<sup>13</sup> por la que la razón se ve empujada a traspasar (liberarse de) los límites del entendimiento, es la que hace que en la práctica pueda ser autónoma. Por eso, aunque quizás no desde un punto de vista teórico<sup>14</sup>, al menos sí desde un punto de vista práctico, podemos decir que dicho abandono (que hunde sus raíces en una inclinación natural del hombre) parece ser incluso una exigencia de la libertad. Dicho de otro modo, puede que -según Kant- al limitarse a hacer ciencia, el pensamiento tenga que contenerse y ser crítico, pero en la práctica debe ser puro, porque no se debe contener su ejercicio libre.

Lo que hará el idealismo alemán, como ejemplo paradigmático de romanticismo filosófico, transformando radicalmente la concepción del error y su relación con el progreso y el conocimiento, es ampliar la libertad de la razón también cuando ésta es razón teórica. Si Kant tiene reticencias clásicas a pensar que el error se debe evitar al hacer ciencia (y que conviene por ello contener a la razón en su inclinación a abandonar los límites de lo que se puede saber), es sólo porque sigue pensando que al hacer ciencia se debe evitar el error. Si el idealismo alemán quiere hacer de la ciencia y del saber en general un producto de la libertad de la razón, entonces deberá mostrar en qué sentido la libertad (y el error) tiene su función en el progreso científico y del saber. Si lo consigue podrá afirmar una nueva idea de libertad, mucho más productiva, amplia y romántica.

---

<sup>13</sup> KrV B699.

<sup>14</sup> Aunque habría que matizar esto, pues en la crítica del Juicio Kant encuentra ejemplos en los que la razón, también en su uso teórico, va más allá de los límites del entendimiento. Es en este punto donde el idealismo alemán toma impulso para romantizar a Kant.

La premisa de los idealistas es clara: la libertad no puede aparecer después, sino que tuvo que estar desde un principio. Pero para afirmar algo así el idealismo tiene que abrir las puertas al error, y tiene que hacerlo -al fin y al cabo son hijos de la Ilustración- sin que peligre la verdad ni el progreso. La altura conceptual que el idealismo alemán alcanza en torno a estos temas es sin duda un hito memorable de la historia del pensamiento. Pero sin entrar en muchos detalles, podríamos recordar por ejemplo el modo en el que Hegel, en su idealismo absoluto, es capaz de dar entrada a todas las manifestaciones del espíritu (defendiendo la libertad y los errores) convencido de que ésta pluralidad no sólo no desvía a la humanidad de la verdad, sino que es el único camino (el dialéctico) que hace posible el progreso. Dicho brevemente: sin errores no hay progreso, porque el progreso es superación de estados anteriores. La libertad, la incontinencia, es pues en última instancia, la astucia de la razón para saber cada vez más y mejor. La historia se describe pues pasional y poco contenida.

Todos los idealistas, aunque de distinta forma, defienden la libertad y el error, y son contrarios a limitar las razones. Lo cual no significa que caigan en una suerte de defensa del relativismo. Al contrario, ellos consideran que el error, la falsedad, la parcialidad, incluso el mal, tienen su función positiva dentro del progreso y del saber. Schelling por ejemplo llega a realizar una auténtica defensa de la necesidad del mal incluso en Dios, lo cual es un ejemplo nítido de hasta qué punto son conscientes de que no debemos olvidarnos de la libertad y el error para entender la verdad y el conocimiento.

### III. EL NUEVO ESTATUTO DEL ERROR TRAS EL ROMANTICISMO

Pero si los idealistas alemanes se consideraban aún hijos de la ilustración y veían en todo ese proceso libre un movimiento que -mirado desde el punto de vista de la eternidad- conducía cada vez más cerca de la verdad, la historia tendría aún que depararnos un nuevo giro. Tras el idealismo cae la confianza en la razón, caen los universales, y la humanidad pasa a sentirse sola, sin rumbo, angustiada ante una infinidad de posibilidades que elegir (libertad) sintiéndose viuda de una razón que siempre parecía saber qué hacer. Tras el romanticismo algunos prefirieron defender la libertad más allá del bien y del mal, eliminándole lo poco a lo que parecía continuar atada: la verdad, la razón, el progreso. Nietzsche, por

ejemplo, habla incluso de una voluntad de querer que se opone a la voluntad de verdad. Para estos autores el error no existe, como tampoco la verdad, sólo interpretaciones y voliciones.

La historia de Europa vendrá marcada por una serie de grandes acontecimientos tras los que Europa perderá la autoestima y la confianza en un progreso que les había llevado al desastre. Pero no es fácil, sin más, erradicar la verdad y el error. Y en ese espacio epocal, entre guerras y desastres, aparece Heidegger, para proponer un modo algo particular de introducir la verdad y el error: defendiendo que el avance del conocimiento existe, pero que es errático y eventual, que no se encamina hacia una verdad cada vez mayor, ni sigue un camino rectilíneo, que pensar es andar como por el bosque (entre senderos), con sus círculos, sus caminos sin salidas y por supuesto sus claros. Propone sustituir aquella *Aufhebung* hegeliana en la que el tiempo se subordina al saber, por un saber subordinado al tiempo donde el tiempo (la epocalidad) es el ámbito en el que el pensar y la libertad se circunscriben; de tal manera que ni hay acercamiento progresivo a la verdad, ni hay modo de saber qué época estaba más próxima a la verdad. Por ello el avance se considera, decíamos, errático.

Pero entonces, llegados a este punto, se ha producido una inversión total del punto de vista clásico: si los clásicos enfatizaban el segundo aspecto del error que recogíamos, y casi se olvidaban del primero, llegando a recomendar para la vida la contención (que era la forma de evitar el error en su segunda acepción), a Heidegger le ocurre la inversa: prioriza la primera concepción del error y no sólo parece olvidar la segunda acepción, sino que incluso (leyó con mucha pasión a los autores idealistas y románticos) considera que enfatizar ésta puede ser peligroso para la vida. Es aquí donde hemos de situarnos para entender su animadversión a las imposiciones del cientismo, que afirma que el único acercamiento posible al mundo que nos circunda es el científico.

Heidegger no es relativista. Es en realidad un defensor de la verdad. Pero no parece interesarse por la verdad de los enunciados científicos, sino por el sentido de la verdad en la vida, concibiéndola como una suerte de epocal punto de vista; en la línea en la que Ortega defenderá su teoría de la verdad perspectivista. En la vida, la verdad está hermanada

con el error. Como dice Alberto Ciria a propósito de esta cuestión: “en la oscuridad total no existen las sombras”<sup>15</sup>

En la vida, el error no se opone a la verdad, porque no hay una forma correcta frente a formas incorrectas de comprender lo que nos sucede. En la vida la verdad no tiene que ver con conocer la realidad mejor. Entender las cosas significa en el mundo de la vida orientarse con ellas, interpretarlas, darles sentido: sacando a la luz la posibilidad que estaba oculta. Abrir nuevas posibilidades interpretativas, multiplicar el punto de vista dejando otras posibilidades ahí ocultas –pues no todas son posibles al mismo tiempo– esperando al que sepa advertirlas, afirmando un poético juego de desocupaciones y ocultaciones que designan una cuadratura que es capaz de explicar ontológicamente aquel acontecer y aquel avanzar errático que, sin detenerse, no se encamina hacia ningún sitio, porque la única razón de su avance es que las posibilidades no se pueden sacar todas a la vez a la luz; lo que obliga a un sucederse en el tiempo unos por otras.<sup>16</sup>

Seguramente los encargados de sacar a la luz dichas posibilidades, los mortales, se dejen llevar por sus intereses, sus deseos, sus inclinaciones, su epocalidad, haciendo del acontecimiento de la verdad un devenir errático donde tienen un gran peso “los estados de ánimo epocales”.<sup>17</sup> Es una concepción de la verdad que permite hablar de la verdad del arte; incluso de un modo privilegiado. Y desde la cual errar significa, sobre todo, impedir otros modos distintos de desocultamiento. Por eso para Heidegger, el gran enemigo de la verdad es la actitud impositiva del cientismo, que se yergue ella como única vía de acceso a la realidad. Según Heidegger, los nuevos defensores de la contención, diríamos quizás en un tono exagerado, los nuevos enemigos de la vida romántica, son los científicos, que proponen que la ciencia (sus conclusiones, su metodología...) abarque y domine todas las esferas de la humanidad. El peligro de la ciencia, de su enorme éxito merecido, es que adquiera un carácter impositivo que impida otros modos de desocultamiento; que se oponga a la vida concebida como un vagar errático. Vivir es errar,

---

<sup>15</sup> A. CIRIA, “la luz como yugo, la verdad como no-ocultamiento y el alma como aspiración. Un comentario a: Martín Heidegger, De la esencia de la verdad”, *Thémata* 50 (2014), 215-227, p. 217.

<sup>16</sup> Sobre esta dimensión cuádruple de la verdad cfr., A. ROJAS, *La Cuadratura*, Universidad de Málaga, 2009.

<sup>17</sup> Cfr., *Ibid*, especialmente la sección dedicada a los mortales.

andar a la deriva, que decía María Zambrano, andar sobre el mar -en palabras de Machado.

Pero aquí conviene hacer dos distinciones. Por un lado, Heidegger desconocía el papel positivo que el error también juega en la ciencia, que es una práctica mucho más vital que la que tenía el filósofo alemán en la cabeza, aún demasiado influenciado por las versiones de las corrientes positivistas. Y por otro lado, y esto me parece mucho más interesante, Heidegger abre la caja de Pandora con una tesis semejante: abre las puertas al error hasta tal punto que colarse el horror.<sup>18</sup>

Se entiende bien que el alemán se posicione en contra de la idea de que sólo debemos acercarnos al conocimiento de la realidad utilizando una metodología concreta. Como también se entiende bien que defienda la libertad con la que podemos acercarnos al conocimiento de las cosas, no ya sólo porque pudiéramos estar imposibilitando un desocultar más originario<sup>19</sup> si actuamos de otro modo, sino sobre todo porque se está impidiendo un pensar no calculador (reflexivo, meditativo, filosófico...). Se está, dicho de otro modo, cerrando puertas a los modos de pensar y en ese mismo sentido: generando una situación de *Gedankenlosigkeit*.<sup>20</sup> Frente a esta falta de pensamiento, deberíamos ampliar los modos de acceso a la realidad, los puntos de vista que diría nuestro Ortega. No es, como a menudo se ha dicho, que Heidegger rechace el método científico (o como él lo llama *das rechnende Denken*). Él mismo ha reconocido su importancia y necesidad<sup>21</sup>. Lo que niega y rechaza es que él lo domine todo, que no sea posible (al él le preocupaba la filosofía) un pensamiento meditativo y alternativo, *das besinnliche Denken*.

Pero el peligro está (y algo parece haber visto Heidegger cuando avisa, con Hölderlin, que donde está el peligro crece lo salvador) que pueden colarse propuestas no sólo erróneas, sino repugnantes y peligrosas. ¿Nos quedamos sin armas para hablar en contra por ejemplo de la superioridad de la raza aria? De algún modo, Heidegger está ahora pagando la culpa de ese silencio ante su apoyo al nacionalsocialismo, de haberse quedado

---

<sup>18</sup> Cfr., A. ROJAS, "La ciudad inhóspita promovida por Heidegger", en *Isegoría* 47 (2012), 499-517.

<sup>19</sup> M. HEIDEGGER, "Conversación en Der Spiegel con M. Heidegger", en *La autoafirmación de la Universidad alemana*, Tecnos, Madrid, 1976, p. 32.

<sup>20</sup> Cfr., M. HEIDEGGER, *Gelassenheit*, Neske, Pfullingen, 1959, p. 13.

<sup>21</sup> Cfr., *Ibid.*, p. 15.

sin palabras<sup>22</sup>. Heidegger siempre permaneció cayado ante un mundo que le pedía explicaciones. Estoy convencido de que Heidegger comprendía su culpa, pero no tenía palabras para justificarse, ni siquiera para excusarse a sí mismo. Toda la filosofía tardía de Heidegger puede estudiarse (quizás sea el mejor punto de vista posible) como una suerte de búsqueda de ajuste de cuentas consigo mismo, de autoconocimiento, de responder personalmente a la pregunta de si era, digámoslo así, culpable y – por qué no- malvado.<sup>23</sup>

No me interesa sin embargo ahora el caso Heidegger, sino la siguiente cuestión: ¿en qué medida debemos abrir las puertas al error y qué peligro puede acecharnos al hacer tal cosa?

#### IV. CONVIVIENDO CON EL ERROR

##### IV.1 EL ERROR EN LA CIENCIA

Le concedo a Heidegger la razón en el hecho de que hay algo casi humano en la imposición del “pensamiento calculador”, en la demonización de otras formas de pensamiento y maneras de afrontar las cuestiones vitales, como por ejemplo una actitud más poética o reflexiva. Lo cual no es estar, como Heidegger tampoco estaba, en contra del pensamiento calculador, sino estar en contra de que no se permita un pensamiento alternativo.<sup>24</sup> Pero la ciencia, gracias a Dios, no está hecha sólo por científicos, y por ello no es tan impositiva como la veía Heidegger.

No se trata sólo de que ya nadie sostiene la clásica versión de que debamos evitar el error conteniéndonos y aceptando sólo lo que está verificado. Los científicos dan por hecho que conviven continuamente con el error y si acaso se lo representan como algo que corregir. Pero no es sólo esto: hay autores que han sostenido incluso que para medir o evaluar el progreso tenemos que tomar como base precisamente dichas correcciones, de tal manera que el error llega a ser visto como algo necesario para comprender y entender el avance en el saber.

---

<sup>22</sup> Dejaremos de lado, pero no podemos no nombrarlos en este punto, los *Cuadernos negros* que han empezado a salir recientemente a la luz.

<sup>23</sup> Publicaré en breve un estudio detallado sobre este tema, un análisis de la filosofía del segundo Heidegger desde la perspectiva de esta pretensión de autoconocimiento. No profundizaré por ello en este tema ahora.

<sup>24</sup> “So gibt es denn zwei Arten von Denken, die beide jeweils auf ihre Weise berechtigt und nötig sind: das rechnende Denken und das besinnliche Nachdenken“ *Gelassenheit op. cit.*, p. 15.

Karl Popper por ejemplo en *Logik der Forschung*<sup>25</sup> llega a proponer que para entender la peculiaridad del conocimiento científico tenemos que entender bien el papel principal del error en la ciencia. Y afirma -frente al trasnochado neopositivismo- que lo que distingue a la ciencia de otros modos de saber es su capacidad para deshacerse rápidamente de teorías erróneas (y no por confirmar o verificar sus teorías) mediante una crítica rigurosa orientada a la *falsación empírica* de sus teorías. Más recientemente, también Laudan, en *The progress and Its Problems*<sup>26</sup>, insiste –recordando las revoluciones científicas de Kuhn- en pensar como objetivo principal de la ciencia, aunque no el único, lograr teorías con una gran capacidad de resolver problemas.

La imagen que tenemos de la ciencia, cabría decir su buena imagen, tiene que ver –en contraposición con otros modos de saber- precisamente con su peculiar empeño y modo para resolver problemas, falsar teorías y corregir errores. La historia de la ciencia es una gran historia llena de errores que se han ido corrigiendo.<sup>27</sup> Y aunque nada nos garantiza que nuestras teorías de hoy no sean corregidas, revisadas, sustituidas mañana, nada de esto hace tambalear la buena imagen que tenemos de la ciencia, porque justamente cuanto más se revise y se corrija, más aumentará nuestra credibilidad en el quehacer científico. Porque al corregir no sólo se produce una sustitución de una explicación por otra, sino que la alternativa resuelve más problemas que la anterior. Y cuando decimos que resuelve problemas estamos diciendo también, con Lakatos y su “falsacionismo metodológico sofisticado”, que es capaz de predecir hechos nuevos.

Aquí tocamos otro punto clave a mi juicio de lo específico del saber científico: la importancia que la da a ver las cosas venir. Heidegger hablaba de la comprensión como un volcarse hacia el futuro, un proyectarse que confrontaba con la concepción del futuro como porvenir. Desde luego es distinto el modo como desde la *episteme* y la *phronesis* nos hacemos cargo del futuro. Para la ciencia el futuro es el porvenir, algo que deberíamos poder anticipar, predecir, prever. No se trata pues del futuro existencial, pero está claro que en lugar de promover la conten-

---

<sup>25</sup> Aunque fue escrito originariamente en alemán, el propio autor tradujo la obra al inglés ésta es la versión más conocida: *The Logic of Scientific Discovery*, Routledge, New York.

<sup>26</sup> L. LAUDAN, *Progress and Its Problems*, Berkeley, University California Press.

<sup>27</sup> Cfr., *Homo sapiens?. Historia breve de los grandes errores del conocimiento humano op. cit.*

ción propia de la escolástica medieval y la filosofía moderna, la ciencia actual nos incita al “riesgo”. Claro que no se trata de saltar al vacío, no todo vale, porque no estamos hablando de pronosticar el futuro, sino de preverlo: funciona cierta heurística en función de la cual sabemos qué debemos evitar y qué técnicas debemos utilizar para resolver problemas, corregir errores y predecir hechos nuevos.

Lo cual no excluye que debamos matizar que la historia de la ciencia nos muestra que dicha heurística no tiene carácter impositivo, y que el científico puede mantenerse fiel a teorías que debían haber sido eliminadas inductivamente, puede mantenerse fiel a teorías que carezcan de contenido empírico adicional e incluso puede mantenerse fiel a teorías inconsistentes.<sup>28</sup>

Pero si carecemos de un criterio normativo que nos diga cuándo tenemos que abandonar unas teorías en favor de otras, entonces ¿se está de alguna manera suavizando incluso que el error sea algo a corregir? ¿No parece que se está admitiendo incluso la posibilidad del científico de aferrarse al error? Me parece que podríamos ver la cuestión desde el siguiente punto de vista: si la ciencia avanza corrigiendo errores, es sólo porque no se rechaza metodológicamente el error. Cuando más se aferre uno al error, cuanto más deberán mejorar las teorías para mostrarse como auténticas alternativas. No puede funcionar nunca una suerte de destierro del error, ni mucho menos de destierro del que se aferra al error. Dest-errar encierra en sí mismo algo erróneo: sólo permitiendo el error, haciéndole frente, podemos progresar, resolver problemas, corregir... La ciencia no podría ser el saber que avanza resolviendo problemas y corrigiendo errores si destierra el error.

Ahora bien, ¿vale cualquier tipo de error? ¿Qué errores están permitidos? Resulta a mi juicio al menos relativamente claro que ya no tiene fuerza la visión positiva de la ciencia, en la que ésta es una garantía para evitar el error (y ello eliminando, conteniendo todo acercamiento a la realidad que no sea científico). Pero si aceptamos que la propia ciencia es una práctica humana, que convive con el error, si el error tiene su papel también en la ciencia, entonces la pregunta que parece que tenemos que hacernos es más bien: ¿qué errores están permitidos?

---

<sup>28</sup> P. FEYERABEND, *Tratado contra el método*, Tecnos, Madrid, 2015, pp 173s

## IV.2. ¿QUÉ ERRORES ESTÁN PERMITIDOS?

Para llamar la atención sobre la importancia de esta pregunta, conviene lidiar con los extremos. Si aceptamos el error en la forma en la que venga: ¿tenemos que aceptar teorías repugnantes como muchas de las defendidas durante el nacionalsocialismo por los propios científicos? ¿No diríamos más bien que casos como por ejemplo las mediciones craneales de Morton (XIX) o los estudios anatómicos de Bischoff (XIX) son ejemplos de mala praxis? Quedarnos sin palabras para criticar los errores puede ser una consecuencia nefasta cuando se defiende la necesidad de abrir las puertas al error. Heidegger encarna quizás mejor que nadie esta situación.

Debemos ser por el contrario contundentes: hay errores que debemos criticar, frenar y condenar. ¿Pero esto incluye eliminarlas del debate? ¿No deben entrar en el debate precisamente para que la crítica sea feroz y la condena contundente, e incluso para que propiamente pueda haber crítica y condena? Para responder a este asunto debemos distinguir dos tipos de errores: los errores de los científicos (que incluyen malas praxis, pero también tesis erróneas) y los errores no científicos de teorías alternativas. Parece que aceptar los errores del primer grupo no nos costaría tanto como aceptar los errores del segundo grupo: los errores de tesis no científicas; parece como si éstos fueran el producto de la superstición y de los prejuicios, y que la ciencia lo que tiene que hacer con este tipo de errores no es resolverlos, sino desterrarlos. Quiero decir, aunque se acepta el error en la propia ciencia, se critica y se destierra lo no científico como caso paradigmático del error en sí. Lo cual significa no sólo que se destierre el error que provenga de lo que no sea ciencia, sino que lo que no sea ciencia pasa a ser desterrado y considerado un error en sí mismo.

Cuando la discusión versa sobre, por ejemplo, las mediciones craneales de Morton o los estudios anatómicos de Bischoff, ya resulta complejo plantearse qué ventajas puede haber en permitir dichas teorías. Aún así, podemos defender que conviene permitir las para argumentar contra ellas de un modo mucho más contundente que descartándolas. Pero ¿qué tipo de contribución al progreso puede proporcionarnos el permitir explicaciones sobre las que la ciencia se ha posicionado afirmando su no científicidad? Avanzaré algo de la conclusión a la que queremos llegar: si queremos personas capaces de hacer frente a la locura (no saber distinguir lo falso de lo verdadero), tenemos que educar a personas capaces de mo-

verse en la pluralidad, en lugar de prohibir el error. Pero vayamos paso a paso. Debemos empezar por analizar la tesis que dice que la única explicación aceptable es la científica.

## V. ANÁLISIS DE LA TESIS CIENTISTA (EN ADELANTE TESIS A)

### V.1. LA ÚNICA EXPLICACIÓN ACEPTABLE ES LA CIENTÍFICA

Es cierto que esta tesis ya es en sí misma una tesis no-científica. Es más bien una petición de principio eminentemente subjetiva (siendo benévolos podríamos decir si acaso que se trata de una afirmación filosófica). Existe desde luego un factor decisivo que es el que mueve a los científicos a una afirmación tan poco científica (que les incita a dejarse llevar por esa *amplitudo voluntatis* que impide la contención): el éxito de la ciencia. Lo podríamos decir resaltando la paradoja: en gran parte lo que hace que los científicos no se contengan (como modo prudente de evitar el error) y aprueben la tesis no científica de que la única explicación aceptable es la científica, es que, según ellos, la mejor manera de enfrentarnos a los errores es justamente haciendo ciencia. Se produce pues una llamada a la contención (que es la actitud clásica para evitar el error según vimos al principio de esta *quaestio disputata*) que tiene su origen sin embargo y curiosamente en un no haberse contenido (es una tesis no científica la que rechaza explicaciones alternativas a la propia ciencia)

Lo que separaría pues a las teorías científicas de las no-científicas sería el éxito de la ciencia. Aunque es innegable que la ciencia ha cometido errores, no es menos cierto que la ciencia es ejemplar en el modo e importancia que da a la revisión de sus teorías. Esto le ha llevado a lograr una cada vez mayor predicción y a una capacidad instrumental impresionante. Y, puesto que es muy lógico y razonable pensar que la mejor explicación para este éxito sea la verdad aproximada de las explicaciones científicas,<sup>29</sup> entonces resulta prácticamente imparable la inclinación de la razón (esa fuerza natural de la que hablaba Kant y que nos empujaba a ir más allá de los límites del entendimiento y el juicio determinante) a pensar que la ciencia es el más recomendable acceso de conocimiento a la realidad. ¿Cómo rechazar una tesis semejante si en principio nos ofrece verdades como mínimo aproximadas?

Para profundizar en la comprensión del éxito en la ciencia, recomiendo el manual de A. Diéguez. Y no sólo porque dicho manual pueda ser

---

<sup>29</sup> Cfr., *Filosofía de la ciencia op. cit.*, p. 258ss.

calificado propiamente de exitoso, sino porque me parece muy acertada su propuesta de reducir la noción de éxito a éxito predictivo e instrumental,<sup>30</sup> ya que esto simplifica la cuestión hasta hacerla cómoda y accesible, pues nos libera de tomarnos profunda (o metafísicamente) en serio la palabra éxito; lo que nos llevaría a entrar en terrenos como el moral donde sería difícil encontrar suelo firme. Al simplificar la cuestión, la tesis queda comprendida del siguiente modo: la ciencia ha tenido éxito, sobre otras propuestas explicativas, en la medida en que ha sido capaz, revisándose a sí misma continuamente, de explicar los hechos cada vez con más éxito predictivo y con un más adecuado apoyo instrumental. Esta revisión parece favorecer la inclinación del cientista a afirmar que la ciencia es el único camino deseable.

El éxito predictivo e instrumental no va desde luego reñido a los fracasos y errores. Cuenta con ellos. Incluso podría darse el caso de que fueran mucho más dominantes que los aciertos<sup>31</sup>. Pero sea como sea, los errores -ahora o a la larga- en la ciencia son cosas del pasado. Ahora bien ¿estaríamos tan convencidos de esta tesis del éxito como para, si encontráramos una teoría no científica con éxito predictivo e instrumental, decir igualmente que sus teorías son aproximadamente verdaderas? ¿Nos sentiríamos inclinados racionalmente a aceptar dichas teorías o las eliminaríamos, a pesar de su éxito predictivo e instrumental, si no fuera científica?

## V.2. ¿ANTÍTESIS A LA TESIS DEL ÉXITO?

### UNA TEORÍA EXITOSA, PERO CONTRADICTORIA CON LA CIENCIA ACTUAL

Pongamos el siguiente ejemplo: el médico (científico) que convencido del éxito de la homeopatía<sup>32</sup>, no se contiene (a pesar de que no es capaz de explicar su éxito de manera científica) y la utiliza (convencido de su éxito) para curar a sus pacientes. ¿Lo que debe hacer es contenerse? ¿O hace bien al no contenerse? Recordemos que la tesis A que niega este derecho era ya en sí misma un ejemplo de no contención. Si el científico se contiene, ni siquiera sería capaz de dar el salto racional a pensar que la única explicación aceptable es la científica. ¿Y si no podemos contener-

---

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 258.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 258.

<sup>32</sup> En el apartado siguiente hablaremos de qué significa en este contexto éxito.

nos? ¿Y si el científico que no asume la homeopatía no se contiene al afirmar la tesis A, que no es científica, y el científico que asume la homeopatía no se contiene, porque va también más allá de lo que puede saber? Entonces estamos condenados a arriesgarnos; hay que tomar una decisión. ¿Estamos ante un caso que debe resolver la razón práctica en lugar de la razón teórica?

Pareciera, eso sí, que la decisión más racional, a la que se inclina la razón en los términos expuestos, es a afirmar la tesis A. Una inclinación análoga a la que lleva a Kant a aceptar la tesis racional del fin teleológico en su *KU*. Esta decisión sin embargo no reposa en el riesgo: la homeopatía no es una teoría peligrosa,<sup>33</sup> ni repugnante: no es una teoría del tipo “las mujeres son inferiores a los hombres”, sino una teoría que no produce ningún riesgo.<sup>34</sup> ¿Por qué aún así tenderíamos a aceptar que debería contenerse el científico? ¿Por qué el éxito, cuando se da “aparentemente” fuera de la ciencia, no sirve o no funciona con la misma fuerza para garantizar que estamos ante explicaciones aproximadamente verdaderas? Pues sobre todo, al menos creo que esta es la mejor respuesta, porque sería incoherente y casi irracional aceptar dos teorías que se contradicen. Pero no nos precipitemos sin hacer una aclaración necesaria: que un cientista nunca admitiría, o al menos tendría bastantes reticencias, el éxito de una teoría no científica (pseudocientífica, como la homeopatía). Y ello por una razón clave: dicho éxito no puede ser explicado científicamente.

Cabe decir que si fuera explicado científicamente entonces no estaríamos hablando de una pseudociencia; ni interesaría en este debate. Nos interesa justamente por su no científicidad. Pero esto nos obliga a reconocer su éxito sólo aceptando el testimonio de los pacientes. Podríamos si acaso citar el estudio que el Ministerio de Sanidad encargó recientemente a expertos para dirimir esta cuestión: los expertos aseguraron que no se puede rechazar su ineficiencia, que el hecho de que no se pueda

---

<sup>33</sup> Justamente los que la critican la critican por su escaso poder efectivo, que en este punto de la discusión es un punto a favor.

<sup>34</sup> Se ha criticado mucho, el caso reciente de un niño que murió por no haberse vacunado. Es injusto hacer aquí una equiparación, los homeópatas no se ponen en contra de lo que dice la medicina, sobretodo porque ellos mismos son médicos.

explicar científicamente, no significa que no sea eficaz.<sup>35</sup> El informe toma por cierta su eficiencia, pero —eso sí— considera que la mejor explicación (la científica) de dicho “éxito” debe ser el efecto placebo.

Lo que interesa de la homeopatía es que ella, sin excluir el efecto placebo, propone una explicación alternativa en base a la cual sus predicciones y remedios funcionan, son eficientes, tienen “éxito” (entendiendo por éxito, como se ha aclarado, que existen personas que confirman que el homeópata diagnosticó<sup>36</sup> lo que tenían y elaboró y recomendó un elaborado que pudo tratar con éxito<sup>37</sup> el padecimiento, sin que la ciencia haya podido demostrar su ineficiencia). Si la ciencia hubiera demostrado su ineficiencia, entonces no podríamos decir que tiene éxito. Pero lo que hace de la homeopatía una pseudociencia no es que no tenga éxito, sino que la explicación que da no es científica e incluso choca con la ciencia: no puede “curar” lo que parece ser sólo agua, azúcar y alcohol.<sup>38</sup> Pero el homeópata ¿sigue actuando como el médico que es?: predice cómo se curará y proporcionará un remedio elaborado complejamente para curarlo, que aparentemente tiene éxito.

Insisto que lo que me interesa de la homeopatía en este debate es que no es científica, y que incluso sus explicaciones parecen oponerse a la ciencia actual. Lo que me interesa es que nos permite preguntarnos, aunque sin salvar cierta ironía, si “¿es su choque con la química un caso parecido al choque inicial de la teoría de la evolución con los cálculos hechos desde la física del momento, que no daban a la Tierra más que una antigüedad de unos pocos miles de años?”.<sup>39</sup> Lo interesante de esta pregunta es que tenemos que tomar la palabra —no nos pase como a Heidegger. Y que sólo hay dos formas de hacerlo: o desterrar la homeopatía o permitiéndola y dialogar con ella.

Lo más sencillo, lo menos arriesgado, es rechazarla y desterrarla entre tanto la ciencia no responde. Andrés Carmona propone sin embargo, en

---

<sup>35</sup> El informe del Ministerio de Sanidad se puede consultar aquí: <http://www.mspsi.gob.es/novedades/docs/analisisSituacionTNatu.pdf> (Última consulta, 31.07.2015)

<sup>36</sup> Cfr., R. WISEMAN, *¿Esto es paranormal?: Por qué creemos en lo imposible*, RBA, Barcelona, 2011

<sup>37</sup> Véase noticia en El País:

[http://sociedad.elpais.com/sociedad/2011/12/19/actualidad/1324325626\\_211066.html](http://sociedad.elpais.com/sociedad/2011/12/19/actualidad/1324325626_211066.html) (última consulta, 31.07.2015)

<sup>38</sup> P. AGUSTÍ, *Homeopatía*, Libertarias-Prodhufl, Madrid, 1999, p. 44.

<sup>39</sup> *Filosofía de la ciencia op. cit.*, p. 109.

la línea escéptica, un nuevo acercamiento a la pseudociencia para entender su éxito (que no su verdad).<sup>40</sup> Carmona, que deja clara su opinión de que la homeopatía es falsa, no niega que podamos intentar aprender algo de ella, entender parte de su éxito. Por ello es capaz de dar explicaciones más allá del efecto placebo. Carmona hace algo fundamental y decisivo: declarar su falsedad sin desterrarla. ¿Por qué desterrarla si tiene éxito? ¿Por qué desautorizarla si tiene éxito? ¿Sólo porque no es científica? Aunque fuera falsa su explicación (errónea), su éxito debería enseñarnos algo.

Puede que no podamos convencer a todos que debemos hablar de éxito en estos casos, pero yo propongo aceptarlo metodológicamente al menos, porque nos va a permitir descubrir que aún cuando aceptáramos su éxito seguiríamos sin poder decir que se trata de una verdad aproximada, porque si su explicación choca con la explicación científica (como es el caso: cuando algo lo diluimos infinitesimalmente, hasta el punto de que ni los aparatos sofisticados son capaces de encontrar algo más que agua y alcohol, hace que desaparezca el principio activo) no parece coherente afirmar ambas posiciones entre sí contradictorias.

En esta falta aparente de coherencia racional se encuentra la auténtica o profunda explicación para el rechazo de la explicación no-científica. La explicación del éxito como criterio para observar que estamos ante teorías aproximadamente verdaderas sólo sirve cuando hablamos de explicaciones científicas, ya que las que no son científicas, aunque cuando tuvieran éxito, las seguiríamos considerando falsas explicaciones. Al aceptar el éxito de la homeopatía, aunque fuera en último caso como recurso metodológico, descubrimos que el rechazo de la homeopatía se produce con independencia del reconocimiento de su éxito; en la medida en que no podemos explicarlo científicamente, tendemos a rechazar sus explicaciones como verdades aproximadas. Lo que hace el cientista es una rápida preselección<sup>41</sup> en función de la cual las explicaciones extrañas sobre la memoria del agua, no valen, no entran en juego, son desterradas, en base

---

<sup>40</sup> Sobre el éxito y para profundizar en cierta explicación, no sólo del éxito predictivo, sino también social de la homeopatía a pesar de ser abiertamente una pseudociencia, léase: “Aprendiendo de la pseudociencia” *op. cit.*

<sup>41</sup> *Filosofía de la ciencia op. cit.*, p. 268.

a lo que ya consideramos que son buenas o malas explicaciones.<sup>42</sup> El cientista siente la misma repulsión que la que el filósofo tradicional sintió en su momento ante la pregunta de si pueden pensar las máquinas después de haberse mostrado en un experimento que no sabríamos distinguir siempre cuándo nos está “respondiendo” una persona o una máquina. Si en nuestro caso tomamos el éxito como criterio, si vemos salir mejorados a los que salen del homeópata y mejorados a los que salen del hospital, este criterio no nos permite distinguir cuándo estamos ante una explicación aproximadamente verdadera. Y del mismo modo que las máquinas nos obligaron a redefinir nuestras ideas de lo que significa pensar, o si acaso a matizarlas, tenemos que matizar ahora lo que entendemos por éxito y su relación con la verdad aproximada. El realista científico el reajuste debe seguir el siguiente camino: sólo serán tomadas por verdades aproximadas aquellas explicaciones exitosas que se adecúen a la ciencia actual, cuyo éxito está fuera de duda.

Pero si como pretendo hacer ver el asunto radical es que parece que actuamos de modo irracional o incoherente si afirmamos que no siendo científicas, puesto que chocan con la ciencia actual, no son tampoco aproximadamente verdaderas por tener éxito (cuando la verdad aproximada parecía ser la mejor explicación del éxito), entonces debemos redirigir la cuestión: la cuestión es si es una opción racional aceptar explicaciones con éxito aunque sean contradictorias entre sí, y además preguntarnos si ganaríamos algo fundamental con ello.

### V.3. ¿ES UNA OPCIÓN LEGÍTIMA ACEPTAR TEORÍAS CONTRADICTORIAS?

Conviene precisar que si aceptamos el éxito de la homeopatía cabe la posibilidad de aprender algo de ellas. Esta posibilidad le está vetada al cientista, que sólo acepta las explicaciones científicas y quiere desterrar todo lo que no sea ciencia. Pero incluso los científicos podrían aprender algo. Por ejemplo el grupo de expertos del Ministerio de sanidad, aceptando el éxito que no puede ser aún científicamente negado, saca la conclusión científica del poder curativo del efecto placebo. Más arriesgado y valiente es Carmona en su trabajo que se atreve a abordar cuestiones

---

<sup>42</sup> Cfr., S. PSILLOS, “On Van Frassen critique of abductive reasoning”, *The Philosophical Quarterly* 46/182 (1996), 31-47; y P. LIPTON, “Is the best good enough?”, en D. PAPINEAU (ed.), *The philosophy of Science*, Oxford, Oxford Uni. Press, 1996.

relativas a la importancia curativa del buen trato, de la confianza, del escuchar... Esto son temas que saca a la luz un acercamiento escéptico a la homeopatía, que pueden enseñarnos algo sólo si se acepta –aunque con escepticismo– su éxito; el que relatan los pacientes.

Pero aún podríamos ser más arriesgados: ¿acaso es una opción ilegítima quedarnos con teorías exitosas pero contradictorias? En favor de esta última propuesta podríamos quizás decir que ni siquiera el criterio del éxito cientista nos asegura que no estemos ante un mal lote de explicaciones en todos los casos.<sup>43</sup> Esta duda, ya parece al menos paliar la contundencia con la que inicialmente abrazaríamos toda la decisión de rechazar lo que contradiga a la ciencia. Y sin embargo sigue resultando insuficiente para movernos a una actitud tan aparentemente irracional.

También podríamos recordar que no se ha conseguido decir con precisión qué es una explicación científica: y “si, por consiguiente, lo que esperamos de un modelo de explicación científica es que establezca las condiciones necesarias y suficientes para determinar cuándo tenemos una explicación en las ciencias y cuándo no, hemos de admitir el fracaso de todos ellos en conseguirlo”,<sup>44</sup> porque “ningún ideal único de explicación o justificación racional (...) es universalmente aplicable a todas las ciencias en todas las épocas”,<sup>45</sup> o lo que es lo mismo, que hay una “diversidad de explicaciones que encontramos en la ciencia”,<sup>46</sup> entonces –si resulta que tenemos serios problemas para encontrar una definición definitiva y universal de explicación científica, que no hemos sido capaces de describir definitivamente el método científico salvo en generalidades, que no hemos encontrado un criterio suficiente para distinguir la ciencia del resto de saberes... si en definitiva no sabemos bien qué es lo que hace que algo sea ciencia– ¿no pierde fuerza la tesis de que debemos rechazar lo que no sea ciencia?

Pero ni siquiera esta objeción valdrá a un cientista. Quizás sí a un filósofo, pero no a un cientista. Por lo que prefiero no entrar en este debate, que acabaría por convertir una vez más esta discusión en una discusión acerca de la demarcación científica. En su lugar afrontaré la discusión desde una perspectiva mucho menos especializada y mucho más inocente: ¿Por qué eliminar explicaciones solo porque sean extrañas (no cientí-

---

<sup>43</sup> Cfr., B.C. VAN FRASSEN, *Laws and Symmetry*, Oxford, Clarendon, 1989, p. 143.

<sup>44</sup> *Filosofía de la ciencia, op. cit.*, p. 105.

<sup>45</sup> S. TOULMIN, *La comprensión humana*, Madrid, Alianza, p. 166.

<sup>46</sup> *Filosofía de la ciencia, op. cit.*, p. 105.

ficas) cuando producen efectos inocuos<sup>47</sup> que sin embargo, y de un modo casi paranormal<sup>48</sup>, parecen tener éxito (según relatan los pacientes)?

Ya hemos dicho que el principal argumento para estar en contra de esta síntesis es el de la coherencia: no tomar por verdaderas (o aproximadamente verdaderas) explicaciones contradictorias entre sí. Pero ¿Por qué elegir? ¿Por qué no quedarnos con las dos? Sobre todo si las dos explicaciones nos aportan beneficios. La reticencia surge, ya hemos insistido en ello, del presentimiento de que nos llevaría a una suerte de anarquismo epistemológico donde todo valdría. Pero incluso una propuesta semejante tendría grandes defensores. Feyerabend, uno de los más reputados filósofos de la ciencia de la historia de la filosofía (y también más polémicos) considera que conviene abrir el diálogo, pluralizar la discusión y la confrontación. ¿Por qué hemos decidido que es bueno excluir del debate algunas explicaciones? ¿Por qué no nos parece una solución viable el anarquismo epistemológico?

A favor del mismo podríamos decir que de hecho en la práctica todos somos un poco anarquistas epistemológicos. Si miramos las sociedades humanas vemos que los mismos hombres que van al médico a curarse de una infección, van también al homeópata a tratar una alergia, que los mismos que defienden la noción de acto aristotélica, defienden también la evolución de las especies, que los mismos que votan al PP critican los recortes, que los mismos que votan al PSOE critican que hayan corruptions en la Junta de Andalucía, que los mismos que defienden la sanidad Pública critican el trato recibido en los centros de salud públicos... ¿es que somos acaso irracionales? Seguramente para discutir este asunto a fondo tendríamos que empezar por definir qué significa ser racional, cosa que no conviene hacer para no alejarnos de nuestro recorrido. Aceptemos si acaso la mayor: que somos unos anarquistas epistemológicos en la práctica, ¿qué nos hace pensar que no es todo en la historia de la humanidad de ese modo?<sup>49</sup> Según Feyerabend, la misma ciencia no se salvaría de este calificativo.

Feyerabend afirma con rotundidad que incluso la ciencia es una empresa esencialmente anarquista donde el único principio que permanece

---

<sup>47</sup> Vuelvo a remitir al estudio del Ministerio de Sanidad y al hecho sí probado de que prácticamente lo que se toma es agua azucarada.

<sup>48</sup> Es fantástica la expresión de Wismer, cuyo trabajo ya ha sido citado anteriormente.

<sup>49</sup> H. BUTTERFIELD, *The Whig Interpretation of History*, New York, 1965, p 66 y p. 21.

intacto, y no inhibe el progreso, es el de todo vale.<sup>50</sup> Y critica en consecuencia el “chauvinismo científico”<sup>51</sup> según el cual “lo que es compatible con la ciencia debe vivir, lo que no lo es debe morir”.<sup>52</sup> Lo hace desde el convencimiento de que en muchas ocasiones ha sido la pasión, el prejuicio o el engaño lo que, por oponerse a la razón, permitió el progreso en la ciencia. Llegando a decir que “sin un olvido frecuente de la razón, no hay progreso”<sup>53</sup>.

De este modo, no sólo afirma que la ciencia sea ya en sí misma anarquista, un saber humano, sino que sería positivo el aumento de este anarquismo al hacerla convivir con concepciones del mundo no científicas. Si bien, no porque crea que todo es verdad, sino porque encuentra una valía irrenunciable en el hecho de eliminar a los acompañantes del modelo racionalista: “la Razón, por fin, irá a unirse con todos aquellos monstruos abstractos como la obligación, la obediencia, la moralidad, la verdad y sus predecesores más concretos, los Dioses, que se emplearon en otro tiempo para intimidar al hombre y limitar su desarrollo libre y feliz”<sup>54</sup>

No se trata de afirmar la verdad de todas las propuestas, sino de no negar la voz de ninguna sólo por el hecho de no ser científica, porque –según Feyerabend– de un modo u otro su presencia va a permitir e intensificar el progreso. Exponer las ideas de los adversarios, escuchar a lo que supone un obstáculo para nuestras concepciones y que precisamente por eso no consideramos correctas, es –desde Platón– el método por excelencia para avanzar –huir de las cavernas– en pos no sólo de la verdad, sino también de la libertad.

Pero con estos argumentos, aunque mostramos que es en sí misma una opción el anarquismo epistemológico, no conseguimos observar con claridad si realmente nos aporta algo que merezca la pena. Si queremos mostrar que realmente merece la pena, además de mostrar que no es una locura, deberemos mostrar que esa opción tiene algo en sí mismo valioso que la hace merecedora de erigirse como la opción más convincente. Y es lo que creo que intenta Feyerabend, por lo que para él la cuestión es tan importante: para el filósofo de la ciencia lo que está en juego es la

<sup>50</sup> *Tratado contra el método*, op. cit.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 34-35.

<sup>52</sup> Cfr., *ibid.*, p. 35.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 166.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 167.

libertad de nuestras sociedades.<sup>55</sup> Quiero decir, no se trata sólo de que pueda ser beneficioso abrir las puertas a todas las teorías para intensificar el debate y obligar a dar respuestas. El asunto es mucho más grave: prohibiendo alternativas dejamos de educar a las jóvenes generaciones en la libertad positiva (para lo que se necesitan alternativas).

## VI. ¿POR QUÉ NO PLATÓN? ¿POR QUÉ NO UN DIALOGANDO ERRANTE?

La filosofía ya hace mucho que aceptó que ella misma era una práctica humana, demasiado humana. ¿En algún momento debería tocarle el turno a la ciencia, y aceptar su humanidad? ¿Esa que el post-idealismo alemán intentó hacerle ver, pero que se saldó con el “destierro” de la filosofía del los ámbitos científicos? La ciencia debe aceptar que es una cosa humana, y que dentro de ella tienen lugar no el máximo racionalismo moderno, sino las pasiones, los intereses, las vehemencias, los engaños, etc. Si la filosofía ha aceptado que es un diálogo errante... ¿debería aceptar algo parecido la ciencia? ¿O debe de seguir llamando, como los clásicos, a la contención y a evitar el pecado al que conducen modos de sabiduría que tienen su fundamento en la naturaleza libre humana?

La filosofía es un diálogo constante con el error para proponer soluciones nuevas; no es la ciencia la única que se caracteriza por revisar sus problemas. Si bien la filosofía lo hace de un modo distinto: no busca suplantarse teorías explicativas, sino resaltar errores, dejarlos al descubierto sin excluirlos: no se excluye ninguna voz, ningún *logoi*, porque cuantos más errores entren en juego mejor se puede precisar la propia voz en las distintas cuestiones. Por eso el filósofo hace intervenir a Hegel, por ejemplo, sin miedo a perder suelo, sin miedo a ser anacrónico, del mismo modo que hace intervenir a Nietzsche sin miedo a la locura. Lo hace porque dar voz es algo que puede hacerse si se sabe establecer un diálogo en el que continuamente se saquen a la luz los prejuicios, las irregularidades, las ilusiones, los engaños... el avance de la filosofía, en parte, es un ir desglosando todo ese tipo de influjos en las voces del pasado. Y al hacerlo, no se cree el filósofo libre de ellas, sino participe de un diálogo errante que camina, sin saber muy bien hacia donde, liberándonos de los prejuicios en la medida en que nos enseña a reconocerlos. El filósofo,

---

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 127.

volvemos a recuperar a Heidegger, acepta que su devenir es errático. Pero ¿en qué medida puede servirnos para la ciencia fijarnos en este peculiar (y desacreditado por el cientismo) modo de avanzar?

Para muchos, especialmente desde el positivismo de Compte, esta definición de avance es vista como un reconocimiento del fracaso de la filosofía: por el contrario la ciencia sí avanzaría –nos dicen– inexorablemente hacia la verdad (una verdad aproximada) salvando los errores y bajo la metodología principal de la contención ante los límites del conocimiento humano. Ciertamente, no creo que esa definición de progreso que hemos dado valga para la ciencia, pero no por la razón que da el cientista, sino porque la ciencia, a diferencia de la filosofía, no se mide por el modo en el que habla con lo otro, también con el error, sino que la ciencia es lo que queda cuando se resuelven los errores. Por eso, frente a la visión cientista, estoy convencido de que nada puede fortalecer más a la ciencia que no excluir los errores, ni siquiera esos que aún no se pueden explicar (como el éxito de la homeopatía), porque ya sea hoy o mañana su fuerza y su respeto se la gana resolviendo problemas, no excluyéndolos como pretende el cientista (que no la ciencia ni el científico).

¿Y si hubiera un peligro inminente en el cientismo? Se ha puesto tanto el punto de mira en la verdad que se nos hemos olvidado de la libertad; los intelectuales han preferido aquella a ésta. Que desde la perspectiva cientista la libertad ha sido impugnada (Skinner) e incluso adulterada (Dennet)<sup>56</sup> es una consecuencia necesaria del anterior planteamiento. Cierto es que el cientismo hunde sus raíces en la filosofía moderna, y que ya los propios filósofos modernos escondían la libertad (Kant) cuando no la atacaban directamente (Schopenhauer),<sup>57</sup> pero la hermenéutica actual, la hermenéutica crítica<sup>58</sup>, ha ofrecido sin embargo una alternativa para que no tengamos que optar entre libertad (y su consecuente pluralidad) y razón (y su consecuente unidad): esclarecer las condiciones en las que debe llevarse a cabo un diálogo racional que permita dar entrada a todas las voces. Cuando se habla de permitir el error, de darle voz, no se está poniendo en juego el progreso del saber, sino que se está poniendo en juego la libertad positiva.

---

<sup>56</sup> J. ARANA, *Los filósofos y la libertad*, Síntesis, Madrid, 2005.

<sup>57</sup> *Ibid.*

<sup>58</sup> Cfr., J. RECAS, *Hacia una hermenéutica crítica*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2006.

Está en juego el futuro de nuestra democracia: aprender a discutir con el otro y emitir razones contra el otro. La libertad debe ser positiva, y para ello debemos acostumbrarnos a razonar nuestras opciones, a ser autónomos entre una diversidad razonable del que sólo se excluya lo que no se pueda traducir a una lógica universal, quiero decir, lo que no se pueda presentar como una verdad posible comprendida por cualquier ser racional.<sup>59</sup>

Si no hubiera alternativas, sin la posibilidad del error, no habría libertad ni autonomía. No puede haber libertad si no somos educados entre alternativas que nos obliguen a decidir por nosotros mismos, sin que se nos diga lo que debemos hacer. El cientismo, en nombre de la verdad, quiere destruir la libertad demoliendo opciones, callando voces. Aprender a ser libres es aprender a lidiar con el error. Tenemos que permitir el error (lo cual es algo que podríamos decir con Heidegger), pero permitir el error no es permitir cualquier acción, porque ante el error a veces hay que revelarse (que no contenerse). Esto, desde luego, lo tendríamos que decir contra Heidegger. Pero no se trata de revelarse contra lo que no sea científico, sino contra lo que no sea racional. A la homeopatía no debemos pedirle ser científica, debemos pedirle ser inteligible. Entiendo por diálogo racional un diálogo en el que lo que se exponga pueda ser comprendido como una verdad posible por cualquier ser racional, y que permita llegar a acuerdos eventuales y revisables.<sup>60</sup>

En este diálogo racional no pueden tener sólo voz los expertos. El pueblo, la sociedad, debe poder participar en el debate de qué se puede y qué no pueden hacer los científicos.<sup>61</sup> La ciencia nunca saldrá perdiendo en este diálogo, porque ella es lo que queda cuando se resuelve un error. En el caso de la homeopatía que hemos discutido: ya sea porque la ciencia demuestre que es mejor prescindir de la homeopatía o porque finalmente explique las razones científicas de su éxito (y apruebe que deba ser incorporada como terapias subvencionadas por la Seguridad Social), estaremos hablando de un error del que la ciencia siempre será la que nos

---

<sup>59</sup> Cfr., A. ROJAS “el remanente idealista en la razón pública”, Suplemento 19 (2014) de *Contrastes*, 263-283, pp.278ss

<sup>60</sup> Cfr., P. RICOEUR, *Soi-meme comme un autre*, Éditions du Seuil, Paris, 1990, p. 336.

<sup>61</sup> Feyerabend es radical: según el ese comité de profanos “tendrá que analizar si la medicina científica se merece su situación privilegiada como autoridad teórica y su facilidad de acceso a los medios económicos o si los métodos curativos no científicos son superiores a ella” *¿Por qué no Platón?* Tecnos, Madrid, 2003, p. 90.

salva, porque es ella quien está llamada a ser la protagonista de la biografía de los errores del conocimiento humano. Y no es necesario atacar a la libertad para favorecer cierta ideología. Incluso ir contra lo que se opone a ella, va en contra de su propia razón de ser: si es que ésta es hacer frente al error.

Cada error no es sino una justificación más de su dominio social. Entre tanto, mientras ella –la ciencia- es capaz de tomar la palabra, no hay porqué callar a los demás. Si se los calla, si se evita el error, la ciencia perderá toda su fuerza y su garantía (ella es lo que es contra los errores), dejará de ser la que nos salva de los errores, se convertirá en ese modo impositivo de orientarnos en nuestra relación con las cosas y las personas (tendrá razón Heidegger), pero sobre todo habremos creado una generación de autómatas incapaces de ser libres en la diversidad de posibilidades: y nos habremos vuelto débiles ante el error y el horror. No se debe olvidar que es justamente nuestra sociedad, la más científica de todas, la más educada de todas, la que no ha sido capaz de vencer las más irracionales supersticiones. Para el caso, la noticia de 2008 que informaba que la agencia espacial rusa cambiaba el nombre de su próxima misión para evitar el número 13.<sup>62</sup>

Debemos educar nuestra libertad entre alternativas reales, para que podamos aprender a establecer un diálogo racional con lo otro, para que no se acostumbren a ser borregos que aceptan sin más la verdad que les cuenta el experto de turno. Y si en este diálogo, la ciencia se queda sin argumentos para explicar porqué algo tiene éxito fuera de sus dominios, si la ciencia observa con perplejidad cómo –sin que se la niegue- se buscan alternativas que amenazan su autoridad, que no rechace al otro que le gana terreno, que lo escuche y que intente entender porqué ocurre tal cosa; que intente aprender algo del otro para ser lo que esperamos de ella: luz en la oscuridad. De lo contrario, eliminando lo que no reconoce y no entiende es más oscuridad que luz, más el enemigo que el aliado. Y si sale a escena una teoría aberrante, de esas ante las que el propio Heidegger parece haber caído, tendremos que salir al paso, argumentar contra ella, y si los expertos no salen a salvarnos porque no tengan respuesta, estará el pueblo, educado en la libertad positiva, para salvarnos. Pero esto

---

<sup>62</sup> Noticia en El País, se puede consultar en [http://sociedad.elpais.com/sociedad/2008/04/14/actualidad/1208124006\\_850215.html](http://sociedad.elpais.com/sociedad/2008/04/14/actualidad/1208124006_850215.html) (última consulta el 27.07.2015)

será sólo un sueño, una utopía, mientras no se construya esa *Kommunikationsgesellschaft* de la que habla Apel: esa sociedad de la comunicación que se caracterice por ser capaz de exponer sus argumentos sin que dependan, para su aceptación ni rechazo, de ninguna preconcepción previa.

Tenemos que luchar por crear una sociedad que no llame a la contención, porque esté preparada para evitar las malas propuestas, lidiando con lo otro (también con el error) y entendiendo su lugar en el diálogo. La homeopatía, como la filosofía, el cine o la poesía, pueden que estén ahí para salvarnos una vez más abriendo el diálogo, ofreciendo alternativas que pongan en marcha a la adormecida razón práctica (esa que la fenomenología llamaba razón vital), la misma que el cientista quiere subordinar y adocenar a la razón teórica contenida (a la ciencia), asustándonos (emulando a los antiguos profetas) con que andaremos erráticos si no somos capaces de escuchar la única verdad; de seguir el camino que ellos nos trazan. Si aceptamos que en la vida todo devenir es errático, y que puede que estemos más ante un caso de racionalidad práctica que teórica, esas amenazas dejarán de asustarnos; nada tienen que hacer ante una razón práctica mayor de edad,<sup>63</sup> capaz de lidiar y aprender del error.

Dice Hannah Arendt, en un pequeño texto donde aclara el sentido con el que utilizó la expresión de “la banalidad del mal”, que lo monstruoso de los actos, es que Eichmann no era un monstruo ni un demonio, que no era si quiera estúpido, sino que la única característica específica que se le podía atribuir era su “incapacidad para pensar”<sup>64</sup>. Esta *extraordinary shallowness*, en expresión de Arendt, era el auténtico motivo, según ella, que hacía que no reflexionara sobre sus actos, que se limitara a realizar su deber; o dicho de otra manera: no era capaz de pensar lo otro, de dar entrada a la posibilidad del error, se limitaba a hacer sin pensar.<sup>65</sup> Y esta suerte de *Gedankenlosigkeit* es, dice Heidegger, un huésped inquietante que en el mundo de hoy entra y sale por todas partes<sup>66</sup>.

### **Bibliografía.**

AGUSTÍ, P., *Homeopatía*, Libertarias-Prodhufo, Madrid, 1999, p. 44.

---

<sup>63</sup> Cfr., R. ORSÍ, *El saber del error*, Plaza y Valdés, Madrid, 2008.

<sup>64</sup> “Thinking and Moral Considerations: A lecture” *op. cit.*, p. 417.

<sup>65</sup> Cfr., *ibid.* 418.

<sup>66</sup> “Die Gedankenlosigkeit ist ein unheimlicher Gast, der in der heutigen Welt überall aus- und eingeht“ *Gelassenheit op. cit.*, p. 11.

- AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones*, BAC: disponible on-line: Confesiones (<http://www.augustinus.it/spagnolo/confessioni/index2.htm>)
- ARANA, J., *Los filósofos y la libertad*, Síntesis, Madrid, 2005.
- ARENDT, H., “Thinking and Moral Considerations: A lecture”, en *Social Research* 38/3 (1971), 417-446.
- BUTTERFIELD, H., *The Whig Interpretation of History*, New York, 1965.
- CARMONA, A., “Aprendiendo de las pseudociencias”, *Claridades*, 7 (2015), 31-43
- CIRIA, A., “la luz como yugo, la verdad como no-ocultamiento y el alma como aspiración. Un comentario a: Martin Heidegger, De la esencia de la verdad”, *Thémata* 50 (2014), 215-227.
- DESCARTES, R., *Principia*, AT, VIII.
- DIÉGUEZ, A., *Filosofía de la ciencia*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2005, p. 129s.
- DOMÍNGUEZ, P., *¿Homo Sapiens? Historia breve de los grandes errores del conocimiento humano*, IGG Alzira, Alzira, 2015.
- FERNÁNDEZ, A., “Apología del error” en *El País*, del 2 febrero de 2008 ([http://elpais.com/diario/2008/02/02/babelia/1201912750\\_850215.html](http://elpais.com/diario/2008/02/02/babelia/1201912750_850215.html)). Última consulta el 27.07.2015.
- FEYERABEND, P., *¿Por qué no Platón?*, Tecnos, Madrid, 2003.
- FEYERABEND, P., *Tratado contra el método*, Tecnos, Madrid, 2015, pp 173s
- HEIDEGGER, M., “Conversación en Der Spiegel con M. Heidegger”, en *La autoafirmación de la Universidad alemana*, Tecnos, Madrid, 1976, p. 32.
- HEIDEGGER, M., *Gelassenheit*, Neske, Pfullingen, 1959, p. 13.
- Informe del Ministerio de Sanidad: <http://www.mspsi.gob.es/novedades/docs/analisisSituacionTNatu.pdf> (Última consulta, 31.07.2015)
- Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, Riga, 1781.
- LAUDAN, L., *Progress and Its Problems*, Berkeley, University California Press.
- LIPTON, P., “Is the best good enough?”, en D. Papineau (ed.), *The philosophy of Science*, Oxford, Oxford Uni. Press, 1996.
- ORSÍ, R., *El saber del error*, Plaza y Valdés, Madrid, 2008.
- POPPER, K., *The Logic of Scientific Discovery*, Routledge, New York.
- PSILLOS, S., “On Van Frassen critique of abductive reasoning”, *The Philosophical Quarterly* 46/182 (1996), 31-47.
- RECAS, J., *Hacia una hermanéutica crítica*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2006.
- RICOEUR, P., *Soi-meme comme un autre*, Éditions du Seuil, Paris, 1990.

- ROJAS, A., “el remanente idealista en la razón pública”, Suplemento 19 (2014) de *Contrastes*, 263-283, pp.278ss
- ROJAS, A., “La ciudad inhóspita promovida por Heidegger”, en *Isegoría* 47 (2012), 499-517.
- ROJAS, A., *La Cuadratura*, Universidad de Málaga, 2009.
- TOMÁS DE AQUINO, *Obras Completas*, en *Corpus Thomisticum*, Fundación Tomás de Aquino: <http://www.corpusthomicum.org/>
- TOULMIN, S., *La comprensión humana*, Madrid, Alianza, p. 166.
- VAN FRASSEN, B.C., *Laws and Symetry*, Oxford, Clarendon, 1989, p. 143.
- WISEMAN, R., *¿Esto es paranormal?: Por qué creemos en lo imposible*, RBA, Barcelona, 2011

ALEJANDRO ROJAS JIMÉNEZ es profesor en el Málaga Institute of Technology y miembro del grupo de investigación sobre el idealismo alemán y sus consecuencias actuales en la Universidad de Málaga.

Líneas de investigación:

Heidegger, Schelling, Teorías de la verdad, hermenéutica crítica

Publicaciones recientes:

- “Die Idee des Potenzlosen in der Spätphilosophie Schellings und in der Spätphilosophie Heideggers”, *Philosophisches Jahrbuch* 121, I (2014), 92-110
- „Von der Unheimlichkeit und der Auffassung der Welt in der Spätphilosophie Heideggers“, *Fenomenologia. Pismo Polskiego Towarzystwa Fenomenologicznego* 13 (2015), 143-154.

Dirección electrónica: rojasj\_a@yahoo.es