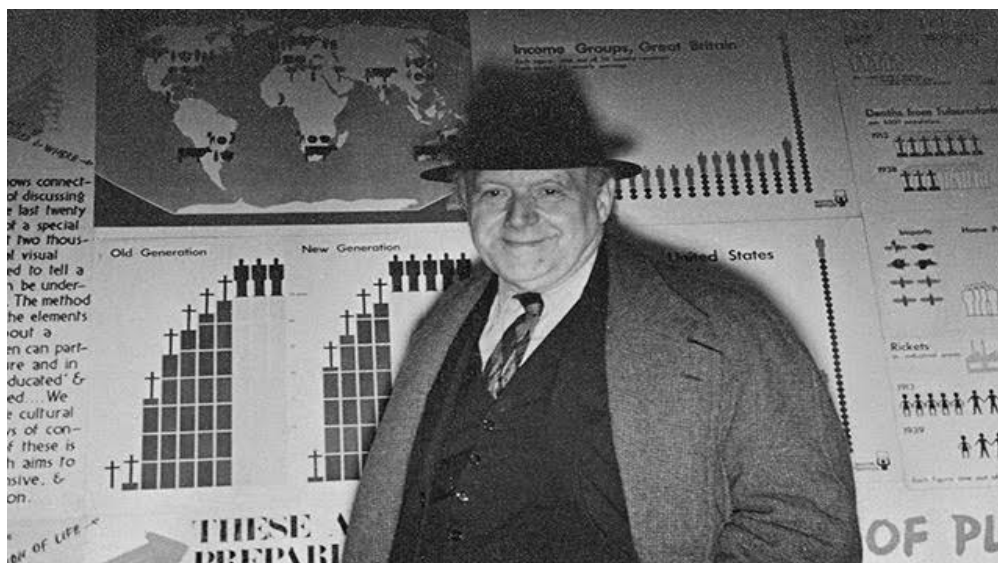


## El *Anti-Spengler*\* y la crítica de Neurath a la filosofía de la historia y a la sociología comprensiva

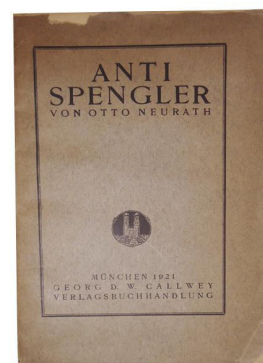
Ernest GARCIA

Universitat de València



↑ Otto Neurath frente a un poster ISOTYPE en una exposición (Londres, 1944).

Muchas veces, cuando me dispongo a anunciar cómo será el futuro, digamos que después del colapso ecológico, o tras el fin del capitalismo neoliberal, o cuando haya pasado la crisis sanitaria del coronavirus, o lo que sea, se me aparecen los fantasmas de Neurath y de Popper, insólitamente juntos para la ocasión, y me susurran al oído: ¡Ojo, cuidado, que estás a punto de decir una tontería! Por descontado, no les hago caso; porque no puedo, ni yo ni nadie, porque los seres humanos funcionamos así, guiados por un propósito y en base a una definición de la situación, proyectándonos más o menos conscientemente hacia el porvenir y ajustando las actuaciones por ensayo y error. A fin de cuentas, el propio Neurath se jugó la vida para poner a prueba su convicción de que la economía podía planificarse.



\* Neurath, Otto: *Anti-Spengler*. München, Georg D.W. Callweg, 1921.

Para esta nota se ha consultado la versión inglesa, "Anti-Spengler", pp. 158-213 en *Empiricism and Sociology* (1973).

El sociólogo del Círculo de Viena era consciente, sin duda, de que la tentación de anticipar es irreprimible. Y tal vez por eso se esforzó en precisar las condiciones que deberían tenerse en cuenta, no exactamente para formular predicciones, pero sí al menos para que la sociología pueda ofrecer material empírico adecuado para orientar la acción. Su análisis al respecto es, en mi opinión, uno de los tratamientos más completos y matizados del tema en toda la historia de las ciencias sociales. Lo recuerdo en versión ultra-resumida. La posibilidad de decir cosas sensatas sobre estados futuros de la sociedad depende: de la disponibilidad de generalizaciones sobre grupos, de que las condiciones para el período temporal considerado sean estables o controlables, de que pueda contarse con correlaciones basadas en razonamiento inductivo, de la consistencia con las leyes de otras disciplinas o la posibilidad de apoyarse en ellas, de tener en cuenta que los agregados son en principio más previsibles que los individuos, de que se aprenda a trabajar con conceptos inevitablemente afectados por el contexto histórico y cultural, de no olvidar que los inventos son radicalmente impredecibles y de ser conscientes de que la teoría social forma parte de la práctica social (Neurath, 1944).

El listado es muy exigente, pero tenerlo presente ayuda bastante. Por ejemplo, en la sociología ecológica, resulta muy necesario preservar la compatibilidad con la información biogeofísica, ser consciente de las interferencias entre el corto plazo y el largo plazo, estar siempre atento a las especificaciones de escala, no perder de vista que las innovaciones milagrosas en materia de tecnología energética pueden o no producirse, etc. En cualquier caso, el punto de partida es la aceptación de que la predicción de tipo laplaciano, determinista, mecánica y exacta, es totalmente imposible en ciencias sociales. Y, por consiguiente, que toda pretensión en ese sentido es espuria. Este es el primer anclaje del *Anti-Spengler*.

Incluso las mejores vacunas contra el determinismo sociológico son imperfectas. Como mucho, puede esperarse de ellas que protejan nuestros proyectos, nuestras fantasías, nuestras ilusiones y nuestros temores con una tenue capa de escepticismo. Hablando de vacunas: *La miseria del historicismo* y el *Anti-Spengler* siguen estando entre las mejores (Popper, 1973; Neurath, 1973). No han corrido, sin embargo, la misma suerte. El libro de Popper ha sido reeditado en muchas ocasiones y sigue circulando. Ayuda a ello el hecho de que es bastante legible. Incluso puede recomendarse a estudiantes de primer curso, como tengo entendido que hizo en alguna ocasión Manuel Sacristán (supongo que pensando, entre otras cosas, en reforzar su esmerado y tenaz ataque contra la deformación mecanicista del marxismo). El breve texto de Neurath, en cambio, ha caído en el olvido, y nadie se ha molestado todavía, que yo sepa, en traducirlo a alguna de las lenguas peninsulares. No me sorprende. Y no porque no sea eficaz: puedo asegurar que el esfuerzo de leerlo detenidamente, con el libro de Spengler al lado para cotejar los detalles, es demoledor: impregna la mente para siempre con una serie de precauciones y sistemas de control muy potentes. Sólo que es tedioso, es algo así

como examinar una por una las respuestas a una pregunta abierta en una encuesta... Antes de entrar en más detalles, un apunte sobre las diferencias entre los dos modelos que he invocado. Tanto Popper como Neurath enseñan a tomar distancias respecto a las filosofías del cambio social excesivamente pretenciosas. En especial, respecto a aquellas que, como se lee en la primera frase de *La decadencia de Occidente*, prometen "predecir la historia". Ahora bien, esto llevó a Popper a no admitir nada más que algunas intervenciones fragmentarias de ingeniería social. Neurath, en cambio, llamaba a trabajar por la transformación social: "¡Tenemos que avanzar, aunque sea sin certezas! La única cuestión es si somos conscientes de ello o no" (1973: 159). Inmediatamente después del título, el *Anti-Spengler* incluye una dedicatoria: "Dedicado a los jóvenes y al futuro al que darán forma". La llamada a las personas jóvenes a construir un mundo mejor se basa precisamente en que nadie puede decirles cómo va a ser el mañana, en la convicción de que anticipar la trayectoria del cambio social no es ni puede ser una especialidad científica. Es a la vez entretenida y sagaz la manera en que explica que eso de predecir el futuro es tarea de profetas, augures y políticos. Y que todos ellos se ven obligados a presentar sus opciones inciertas como si estuviesen blindadas por la verdad. E incluso cómo, alguna rara vez, bien por azar, bien a fuerza de tenacidad, el futuro coincide con alguno de esos anuncios (la profecía autorrealizada).

Neurath, pese a su mentalidad fuertemente analítica, no se pronuncia en contra de una visión del mundo general, completa. Al contrario, la considera imprescindible. Y comprende que el impacto del libro de Spengler depende sobre todo, por encima de sus múltiples errores de detalle, de haber ofrecido una panorámica de ese tipo. Y, como no la considera aceptable, se propone desmontarla. La palabra, en efecto, es 'desmontarla', no sólo rechazarla. De hecho, no hay en el libro alusiones a las posiciones políticas o ideológicas de Spengler, aunque sí hay una multitud de referencias a sus afirmaciones falsas, a sus caprichosas arbitrariedades y a sus frases hinchadas con sólo una apariencia de significado. Neurath defiende que una visión del mundo debe contener tanta dosis de ciencia como sea posible, que debe construirse hasta donde se pueda con verdades parciales. Y esto es precisamente lo que más encuentra a faltar en la aparatosa construcción spengleriana.

Pongamos un ejemplo. Neurath se da cuenta de que Spengler usa la expresión 'símbolo primario' de un modo arbitrario, definiéndola de una manera muy imprecisa y aplicándola literalmente como le viene en gana. Se dedica entonces a recopilar instancias de la misma y a desguazarlas una por una. Tras el cuarto o quinto ejemplo, uno está ya completamente convencido de que la noción spengleriana de símbolo primario no tiene la menor viabilidad ni el menor interés en tanto que categoría sociológica. El problema es que Neurath continúa, y continúa, y continúa... Después de treinta o cuarenta ejemplos, el lector o lectora, si tiene un mínimo de disposición científica, habrá interiorizado algo de la capacidad adecuada para detectar trampas de esta clase y no dejarse ganar por pseudoconceptos sólo por el hecho de que suenen importantes. ¿Qué

problema entonces? Que el método de Neurath es eficaz pero aburrido. Me temo que Neurath habría alegado que, aburrida o no, ésa es la forma científica de mostrar que no puede sacarse nada en claro de un concepto definido y aplicado al modo spengleriano. Y seguramente tendría razón (o, por lo menos, tendría razón si la cosa sólo puede mostrarse inductivamente). En todo caso, resume así la cuestión: "Al principio, uno se asombra de cómo Spengler lo retrotrae todo a sus símbolos primarios. Una vez que se examina en detalle su método, el asombro desaparece" (Neurath, 1973: 179).

No es que el *Anti-Spengler* sea un texto árido. Aquí y allá, hay muestras de la capacidad polémica de Neurath, y de su contundente recurso a la ironía. Dedicar unos párrafos, por ejemplo, a analizar los comentarios de su antagonista sobre el uso del color rojo en la pintura griega. Se sorprende de que Spengler no haga mención alguna a cuestiones técnicas relevantes sobre pigmentos y materiales y, en cambio, derive el uso de ese color del símbolo primario apolíneo que favorece al falo. Registra con escéptico distanciamiento las afirmaciones spenglerianas, según las cuales el azul y el verde son colores trascendentes y espirituales, mientras que el rojo es sexual, próximo y material y el morado representa el celibato sacerdotal. Y escribe: "No cabe duda de que el simbolismo de los colores es atractivo, pero debe usarse con cuidado; si el morado de los sacerdotes católicos, color que visten, por cierto, en los servicios funerales, representa la vida de celibato, ¿qué simboliza entonces el rojo de los cardenales?" (Neurath, 1973: 183). Y más y más: ¿Se ha ocupado Spengler —pregunta Neurath sabiendo la respuesta— de comprobar si otros pueblos que tienen también un fuerte culto fálico usan el rojo de la misma manera? ¿Y por qué, para los griegos, es importante el rojo y no el negro, color no menos característico en su cerámica? Etcétera. Insisto: lo que hace difícil la lectura del texto de Neurath no es la falta de pimienta, que tiene de sobra; es su carácter minucioso, casi obsesivamente detallista.

Podría interpretarse que la búsqueda exhaustiva de ejemplos que caracteriza el texto de Neurath es la consecuencia de su forma de enfrentarse a los problemas científicos. A su juicio, la cuestión del significado de los colores no tiene por qué descartarse de entrada, sino que debe ser reformulada a fin de poder examinarla debidamente. Y, entonces, explicar al modo spengleriano los usos del color rojo en la pintura griega exigiría: mostrar que la introducción de ese color no fue un accidente histórico; fundamentar su condición de simbolismo; y demostrar que ese simbolismo no es convencional sino que está conectado a los sentimientos que se despiertan al ver una superficie roja. El reproche de Neurath es que Spengler no hace nada de esto y que, en consecuencia, todas sus afirmaciones al respecto son gratuitas. Y, para demostrar que lo son, hay que analizarlas una por una, según una regla implícita de inducción completa. (Lo apuntado sobre los colores se repite con otros temas, como el diseño de las calles y los jardines: incidentalmente, cabe recordar que, unos años más tarde, Neurath acabó implicándose en el admirable programa de vivienda social de la Viena socialista).

Una vez puesta en marcha la trituradora, Neurath la hace circular parsimoniosamente sobre todo el texto de Spengler. La definición de cultura: ¿Por qué diez o doce culturas y no cientos o miles? —buena, aunque complicada, pregunta antropológica, que pone de manifiesto hasta qué punto la clasificación de Spengler es caprichosa—. La analogía entre cultura y organismo: tal vez todas las culturas siguen, como afirma Spengler, las fases de los seres vivos a lo largo de su existencia; tal vez no, que de la analogía no se sigue ningún criterio al respecto. El uso arbitrario e impreciso de las especificaciones numéricas: Spengler se pregunta por el significado de que los estilos dórico, jónico, gótico y barroco hubiesen durado trescientos años. Y Neurath se detiene a anotar las duraciones atribuidas por el mismo Spengler en otros pasajes de su libro: 460 años al dórico, 300 al jónico y al barroco, 600 al gótico. Naturalmente, la intención de Neurath no es otra que la de poner en evidencia que las periodizaciones de Spengler son completamente arbitrarias: sin duda lo consigue, pero seguir tanto detalle se hace algo pesado. Más cuestiones: la distinción entre cultura y civilización, la morfología y la fisonomía, etc. Spengler no da ninguna razón, explica Neurath, que autorice a mantener que la civilización no es más que la fase terminal de toda cultura. La retórica sobre cómo las formas de las culturas permiten retratarlas, identificando su fisonomía, sólo revela la tendencia de Spengler “a explicar cualquier cosa confusa y no definida por alguna otra cosa confusa y no definida” (1973: 195). Según Neurath, la cara de las culturas no es el espejo de su alma. Suponiendo, claro está, que las culturas tengan cara y alma, lo que nos llevará al segundo punto que me gustaría apuntar: el del contraste entre la sociología positiva y la sociología comprensiva. Antes, sin embargo, un último comentario sobre la filosofía de la historia.

Los criterios aplicados por Neurath en el *Anti-Spengler* son generalizables. Podrían aplicarse con resultados saludables, por ejemplo, para separar el grano de la paja en Fukuyama, Huntington o Noah Harari, por mencionar sólo unos pocos casos resonantes de las últimas décadas. Y, puesto que las filosofías de la historia no van a dejar de tener influencia, debido a la necesidad de dar un sentido de conjunto a las cosas, esos criterios ofrecen un procedimiento razonable para hacer una selección entre tales filosofías: tomar en cuenta su grado de compatibilidad con los conocimientos científicos, así como la abundancia relativa de conceptos definidos con precisión y de enunciados significativos (empíricamente contrastables) entre las piezas con las que se construyen.

Una de las perlas escondidas en el *Anti-Spengler* es la metáfora mediante la que Neurath presenta su visión holística del conocimiento, que conecta con las aportaciones previas de Duhem y se prolonga en las posteriores elaboraciones de Quine. “Somos como marineros que tienen que reconstruir su barco en mar abierto, sin poder nunca recomenzar la tarea desde la base”, escribe para explicar que cada nueva contribución al conocimiento implica de alguna manera la revisión de todo el resto (1973: 199). Se aleja así de la clásica solución positivista, que alguno de sus amigos del Círculo de Viena actualizó muy sofisticadamente: los enunciados que registran observaciones, los



protocolos de observación de fenómenos singulares, son verificables y, por eso, pueden constituir los cimientos sólidos sobre los que se alza todo el edificio del conocimiento empírico. Neurath no creyó en eso, y por eso presentó su idea de la ciencia unificada como un barco en alta mar que nunca puede retirarse a dique seco para ser reparado sobre tierra firme. Con el tiempo, esta versión pragmática y holística del positivismo lógico se ha mostrado resistente a las críticas que han desgastado las versiones más estrictas del mismo. La versión de Neurath ha resultado ser más "resiliente". (Me disculpo por usar esa palabra, que no sirva de precedente. Neurath sugirió en alguna ocasión que estaría bien compilar un índice de términos prohibidos, para confinar en él aquellas expresiones que se difunden mucho sólo porque sugieren más de lo que realmente dicen. Sería higiénico y, desde luego, 'resiliencia' debería incluirse en la lista). Hay algo más que debe resaltarse: la versión del positivismo de Neurath resulta bastante más comfortable para la sociología que las versiones más estrictas, que tienden a expulsarla por completo del campo de la ciencia —o, más exactamente, a mantenerla siempre ante la puerta de entrada, esperando la madurez que nunca llegará—. La filosofía de Neurath aplica la demarcación entre ciencia y metafísica con el mismo entusiasmo que todo el positivismo, pero, en el lado de la ciencia, reserva un espacio relativamente amplio para la investigación de los asuntos humanos.

Es claro que Neurath prolongó los criterios que le habían llevado a criticar la filosofía spengleriana de la historia a todo el ámbito de la sociología comprensiva. En 1918, Neurath había obtenido una plaza en Heidelberg, donde estaba Max Weber, cuando decidió dejar de lado la carrera docente para irse a Baviera a construir el socialismo. Y fue de la opinión que, de todos los sociólogos alemanes, Weber era el menos alejado de una sociología empírica (1973: 356). Aunque la confrontación fue menos tensa que la mantenida con Spengler, la confrontación existió y está claro por qué. Si el alma de una cultura no existe, y si, por consiguiente, todo lo que se afirma por referencia a esa supuesta alma tiene un defecto de origen insalvable, basta prolongar un poco el criterio para llegar a lo siguiente: tampoco existe el espíritu del capitalismo. Neurath percibió un contraataque metafísico al avance de una ciencia social empírica y materialista, contraataque repleto de cosas como las ciencias del espíritu, el mundo del alma, el mundo del imperativo categórico, el reino de la empatía, el reino de la comprensión... Todo esto, a su juicio, es un montón de giros lingüísticos sin sentido que se interpenetran en mayor o menor grado, habiendo autores que prefieren uno u otro de ellos y autores que los combinan todos (Neurath, 1965: 300). La posición empirista y antimetafísica, sostuvo, pasa por abandonar conceptos tales como 'espíritu del pueblo' y elegir como objeto, en su lugar, a grupos de individuos de un tipo determinado. Entre quienes habían cimentado esa posición, se encontraban —una selección sin duda interesante— Quesnay, Adam Smith, Ricardo, Comte, Marx, Menger, Walras y Müller-Lyer (Neurath, 1973: 315)<sup>1</sup>.

---

1. En 1929, Hahn, Carnap y Neurath firmaron un texto, escrito fundamentalmente por Neurath, que al difundirse fue recibido como una especie de manifiesto del Círculo de Viena. La referencia corresponde a ese texto, del cual existe una traducción castellana (Asociación Ernst Mach, [1929] 2002).

La discrepancia se concentra en la respuesta a tres preguntas: ¿Hay una diferencia metodológica fundamental entre las ciencias humanas y las naturales? ¿Son admisibles la intuición y la interpretación como medios del conocimiento? ¿Puede haber ciencia incorporando intenciones, asignaciones subjetivas de sentido y otros estados internos de la mente? La respuesta de Weber es más bien afirmativa en los tres casos; la de Neurath, rotundamente negativa.

A menudo, Neurath se refiere a Dilthey elogiosamente, con sumo respeto. Sin embargo, piensa que la distinción entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu es, en última instancia, una intrusión de la teología, un intento de reintroducir el dualismo alma-cuerpo. Para él, el método científico es básicamente el mismo para todas las ciencias (aunque se distinguió de otros positivistas por sus planteamientos más bien anti-reduccionistas). Por tanto, afirma, la sociología no es una ciencia del espíritu. Weber, en cambio, pese a sus esforzados intentos de equilibrismo metodológico, es filosóficamente un heredero del neokantismo.

Para Neurath, la sociología no es comprensiva, sino explicativa. Su tarea es dar cuenta de los comportamientos observables de los individuos y de los grupos en términos de interrelaciones causa-efecto, o estímulo-respuesta, y de configuraciones de hábitos y costumbres (a través, por ejemplo, de los procesos educativos). La empatía o la comprensión (*Verstehen*) no son aceptables como fuente de conocimiento científico. Pueden ayudar a la persona que investiga, escribe, pero igual que puede hacerlo una buena taza de café, sin entrar a formar parte —en ningún caso— del conjunto de los enunciados científicos (1973: 357). Nada más alejado de la celeberrima descripción weberiana de la tarea de la sociología: “comprender, interpretándolas, las acciones orientadas por un sentido” (Weber, [1922] 1964: 8). Muchas veces, Weber llamó explicación a eso, pero en eso radica precisamente el asunto en disputa.

Como los estados mentales no son observables, la ciencia social no debe incorporar referencias a ellos, mantuvo Neurath, describiendo su propio enfoque como “conductismo social”. El problema, claro, es que dejar fuera del análisis de las acciones humanas a las intenciones, a las atribuciones subjetivas de sentido, etc., resulta sumamente difícil. Neurath sugirió diversos expedientes al respecto. Apuntó, por ejemplo, que los estados mentales suelen ser un paso intermedio entre un fenómeno externo, observable, que los provoca, y una reacción también observable; y que, entonces, por la transitividad de la implicación, la descripción de la variable intermedia es prescindible: si A implica B y B implica C, entonces A implica C; no hace falta por tanto saber mucho de B. No resulta muy convincente en esto: la sociología estrictamente conductista parece aún más insatisfactoria que la psicología estrictamente conductista.

Volvamos por un momento a Spengler: éste había escrito que la naturaleza debe ser abordada científicamente y la historia poéticamente, y que cualquier otra cosa es una solución impura. A lo que Neurath apostilló: “¿Es poesía su obra? No. ¿Qué es, entonces? Según el veredicto del propio Spengler: una solución impura” (1973: 160).

Me parece que Weber, al insistir en que no hay manera de suprimir la referencia al sentido, ofreció un apoyo razonable para chapotear en el charco de la impureza. Tal vez la sociología es eso. Y ya está.

Neurath no hizo investigaciones (empíricas) propiamente sociológicas. Pero habría podido hacerlas de habersele presentado la ocasión o de haber surgido la necesidad, como hizo en los estudios sobre planificación económica o en la presentación gráfica de datos. Es una lástima, porque puede sospecharse que habría podido ser tan creativo y original como lo fue en esos otros campos. Como sociólogo, su aportación es casi exclusivamente metodológica. Para valorar el alcance de sus criterios metodológicos pueden seguirse sus trazas en la historia de la sociología. Por ejemplo, en Lazarsfeld, que no fue un miembro del Círculo de Viena pero que, claramente, absorbió muchas ideas neopositivistas. Proyectos como el de descubrir mediante encuestas los determinantes de los comportamientos individuales en el consumo o en las elecciones, o el de seguir el impacto de los medios de comunicación (*Voting —1954—* o *The People's Choice —1944—*), habrían obtenido sin duda la aprobación de Neurath. Así que no sería muy acertado suponer que el neopositivismo ha sido estéril en sociología. Buena parte de la investigación aplicada de la segunda mitad del siglo xx lleva su marca.

Podría decirse que la partida entre Neurath y Weber acabó en tablas.

## Bibliografía

Asociación Ernst Mach (Hahn, H., Neurath, O. y Carnap, R.). [1929] (2002). La concepción científica del mundo: el Círculo de Viena. *Redes*, 18, 103-149.

Neurath, Otto. (1944). *Foundations of the Social Sciences*. The University of Chicago Press.

Neurath, Otto. (1965). Sociología en fisicalismo. En A. J. Ayer (Ed.), *El positivismo lógico* (pp. 287-322). Fondo de Cultura Económica.

Neurath, Otto. (1973). *Empiricism and Sociology* (Edited by Marie Neurath and Robert S. Cohen). Reidel Publishing Company.

Popper, Karl R. (1973). *La miseria del historicismo*. Alianza.

Spengler, Oswald (1966). *La decadencia de Occidente*. Espasa Calpe.

Weber, Max. [1922] (1964). *Economía y sociedad: Esbozo de sociología comprensiva*. Fondo de Cultura Económica.