

Filosofía política de la ciencia: El caso Popper

Alfredo Marcos

Universidad de Valladolid / amarcos@fyl.uva.es

Resumen

El desarrollo de la filosofía política de la ciencia depende de una noción de racionalidad aplicable tanto en ciencia como en política. El pensamiento de Karl Popper, con su noción de racionalidad crítica, parece, en este sentido, una fuente de inspiración prometedora. Un indicio de ello es que la obra del pensador vienés ha tenido una gran influencia tanto en el territorio de la filosofía de la ciencia como en el de la filosofía política. Ahora bien, no está clara la relación entre ambos territorios ni siquiera dentro de la obra del propio Popper. Según una lectura bastante extendida, Popper sería principalmente un filósofo de la ciencia que intenta proyectar sobre la política el modelo de racionalidad que crea para la ciencia. Sin embargo, esta interpretación presenta algunos problemas que iremos exponiendo. En su lugar, y especialmente a la luz de algunas declaraciones hechas por Karl Popper en los últimos años de su vida, quizá sea más correcta una interpretación alternativa: Popper es pensador político, profundamente motivado por la búsqueda de la paz, la libertad y la justicia, que encuentra en la actitud falibilista de algunos científicos un modelo de racionalidad útil también para pensar la democracia. Ahora bien, dicho modelo está mucho más próximo a la razón práctica prudencial que a una supuesta razón científica logicista. El conjunto de la obra de Popper deja abierta, en mi opinión, la posibilidad de fundar tanto la acción política como la científica en un mismo modelo de racionalidad prudencial. Es cierto que el propio Popper no llegó a recorrer este camino, pero contribuyó a que ahora estemos en disposición de hacerlo.

1. Introducción: La filosofía política de la ciencia y el problema de la racionalidad

En un cierto sentido, la filosofía política de la ciencia es un campo de estudio muy reciente, casi más un proyecto que una realidad, pero, en otro sentido, las raíces intelectuales de la misma llegan muy lejos en el tiempo y pueden ser rastreadas en algunos de los más prestigiosos filósofos actuales y no tan actuales. Es un fenómeno al que estamos acostumbrados en filosofía, cada vez que aparece un nuevo territorio temático comenzamos a leer retrospectivamente a nuestros clásicos bajo otra luz, lo cual hace que aparezcan también numerosos precedentes de los temas que creíamos nuevos. Sin

embargo, esto no les resta novedad, es más, pone de manifiesto precisamente la novedad de la perspectiva que ahora adoptamos.

Esto es lo que sucede con la filosofía política de la ciencia: no se trata de una nueva súper-especialización de la filosofía, sino precisamente de lo contrario, de un intento de crear un nuevo foco interpretativo en zonas de solapamiento y diálogo entre disciplinas filosóficas añejas que no pueden permanecer separadas por más tiempo. La razón es que los problemas tradicionales del pensamiento político (la justicia, la libertad, la legitimidad, la democracia...) se presentan hoy en conexión inevitable con la tecnociencia. Y, por su lado, la tecnociencia se entiende cada vez más como acción humana, lo cual ha forzado una ampliación de la filosofía de la ciencia hacia cuestiones prácticas. Dadas estas circunstancias históricas, y en palabras de López y Velasco, “resulta indispensable que la filosofía y en particular la filosofía de la ciencia, asuma la tarea de analizar críticamente las condiciones que harían compatible el desarrollo de la ciencia y la tecnología con el fortalecimiento de la democracia” (López y Velasco, 2013, p. 9).

En el ámbito anglosajón ya se han dado pasos muy significativos en esta línea de diálogo entre la filosofía de la ciencia y la filosofía política. Destacan en este sentido los trabajos de Philip Kitcher, Stephen Turner, Steve Fuller y Carl Mitcham. Los escritos de estos autores persiguen un nuevo equilibrio entre valores epistémicos y políticos, pero “no integran intrínsecamente una dimensión política a la racionalidad científica” (López y Velasco, 2013, p. 9). Esta labor de integración de racionalidades se está llevando a cabo explícitamente, desde hace poco más de una década, en el ámbito iberoamericano. Puede servir como texto de referencia el volumen titulado *Aproximaciones a la filosofía política de la ciencia* (UMAN, México, 2013). Y uno de los pensadores de referencia al respecto es, sin duda, el profesor de la UNAM Ambrosio Velasco. Su formación doble, como filósofo de la ciencia y como gran conocedor de la historia del pensamiento político, le ha permitido ver las conexiones profundas que se dan entre la racionalidad científica y la racionalidad política. En realidad, ni siquiera deberíamos hablar de dos tipos de racionalidad, sino de una sola forma de racionalidad humana que se manifiesta tanto en la acción política como en la científica. Esta forma de racionalidad humana está vinculada, en los escritos de Velasco, a una cierta constelación de conceptos: *bons sens*, equidad, prudencia, espíritu de fineza, tradiciones, diversidad cultural, falibilismo, humanismo... (Velasco, 2103).

No es momento ahora de profundizar en su pensamiento, pero sí de extraer del mismo una primera y valiosa indicación: la revisión del concepto de racionalidad es imprescindible para el desarrollo de la filosofía política de la ciencia. Esta necesaria tarea de revisión del concepto de racionalidad también ha sido emprendida con decisión por numerosos pensadores del ámbito iberoamericano, y, de nuevo, tenemos la fortuna de contar con una obra reciente de referencia, editada por Ana Rosa Pérez Ransanz y Ambrosio Velasco, titulada *Racionalidad en ciencia y tecnología. Nuevas perspectivas iberoamericanas* (UNAM, México, 2011).

Si consideramos que la tecnociencia encarna el ideal de racionalidad, y si pensamos que dicho ideal viene perfilado principalmente por las nociones de certeza y método, entonces se producen al menos dos efectos indeseables. En primer lugar, hay ciertos ámbitos de la vida humana, y entre ellos el de lo político, que son puestos ante un dilema ingrato: o la crasa irracionalidad o la colonización tecnocientífica. Es fácil imaginar las consecuencias devastadoras que cualquiera de los dos extremos del dilema puede tener para lo político. De hecho, no hace falta siquiera imaginar, basta con recordar. El otro efecto indeseable atañe a la propia tecnociencia. Como el mentado ideal de racionalidad resulta irrealizable y se compadece muy mal con la propia historia de la ciencia y de la técnica, ocurre que ciencia y técnica acaban por ser puestas en cuestión. Ambas empiezan a ser vistas como empresas irracionales, sumisas al mero poder.

Estas consideraciones ponen de manifiesto la importancia de una filosofía política de la ciencia que ayude a construir un territorio de racionalidad humana común, donde la tecnociencia y la democracia puedan convivir. Ambrosio Velasco ha dado ya muchos pasos en esta dirección, inspirado sobre todo por las ideas de Pierre Duhem y de Otto Neurath. También hace esporádicas referencias en sus escritos al pensamiento de Karl Popper (Velasco, 2013, p. 232). En lo que sigue, me propongo profundizar en este pensamiento como fuente posible de inspiración para una filosofía política de la ciencia y para una idea adecuada de racionalidad. No en vano la influencia de Popper se ha ejercido principalmente en los campos del pensamiento político y de la filosofía de la ciencia. Sucede, no obstante, que la conexión entre ambas zonas de la obra popperiana está sometida a revisión y debate. Y resulta crucial saber cuál es esa conexión antes de proyectar las ideas de Popper sobre los debates actuales.

2. La lectura estándar de Popper: una racionalidad, dos racionalidades, ninguna racionalidad...

Platón distinguió entre *episteme* y *doxa*. Con frecuencia se traducen estos términos como *ciencia* y *opinión* respectivamente. La ciencia, según Platón, alcanza la verdad de un modo seguro, cierto. La opinión, por su parte, es falible. El gobierno de las cosas humanas ha tomado frecuentemente como guía la opinión falible, lo cual nos ha conducido históricamente a muy diversas desgracias, diría Platón. La receta platónica para la política es, pues, clara: que gobierne el filósofo. Es decir, que gobierne el que sabe de verdad, el que posee la ciencia y, por tanto, la verdad cierta. Solo así saldrá la humanidad del ciclo de decadencia al que se ve sometida, siempre según el pensador griego. Permítaseme, aun a riesgo de imprecisión y anacronismo, que el lector sabrá sin duda remediar, trasladar estas ideas a la terminología que aquí nos interesa. Platón sugiere que hay una racionalidad científica que debe ser aplicada a todas las cosas humanas para el mejor gobierno de las mismas. Al fin y al cabo, si disponemos de un conocimiento cierto, ¿por qué emplear uno falible para orientar nuestras decisiones prácticas? Lo racional en política sería aplicar la racionalidad científica. Dicho aun de otro modo, solo hay una genuina racionalidad, la racionalidad científica. Aplíquese también a la vida práctica si no queremos que esta quede sometida a las fuerzas de lo irracional. Hasta aquí la posición platónica en modo sumario y anacrónico.

No obstante, el discípulo más destacado de Platón no quedó plenamente convencido por los argumentos de su maestro. Aristóteles desplegó toda una teoría de la razón práctica autónoma. Pueden leerse al respecto sus obras éticas, su *Política*, *Retórica* y *Poética*. Cada tema, según él, pide un cierto nivel de precisión, de exactitud, de seguridad o certeza, y no es sensato exigir a la política el mismo grado de seguridad o de precisión que esperamos de las matemáticas. Sin embargo, tampoco resulta adecuado ceder las decisiones políticas a las fuerzas de lo irracional. Hay que buscar, pues, el tipo de racionalidad adecuado para lo político, una racionalidad falible e imprecisa, pero racionalidad al fin. Si hubiera que darle un nombre, hablaríamos de *racionalidad prudencial*. Al margen de la misma, se sostienen todavía, para Aristóteles, los ideales de precisión y certeza como propios de la ciencia. Estaríamos, así, ante dos tipos de racionalidad que mantienen entre sí un cierto grado de autonomía.

No sería, en mi opinión, muy erróneo buscar las semejanzas entre este tipo de arreglo y la división kantiana entre la razón pura y la razón práctica, entre el cielo estrellado y la ley moral. Análogamente, se puede adivinar algún resabio platónico aun en la solución cartesiana y en la baconiana: “Para la filosofía moderna –nos dice Velasco-, tanto en la vertiente racionalista iniciada por Descartes, como en la empirista fundada por Bacon, con solo el recurso exclusivo de un método y un lenguaje privilegiado de alcance universal, puede construirse el conocimiento racional y objetivo, cuya realización paradigmática es la ciencia [...] La nueva ciencia al modo geométrico se convertirá en el modelo de la racionalidad universal” (Velasco, 2013, p. 217). Este tipo de conocimiento es el que ha de regir, mediante su aplicación, las decisiones prácticas de los humanos. Dicho en términos cartesianos, la ética será el fruto del árbol de la ciencia (aunque, mientras llega y no esta ciencia cierta, tengamos que apañarnos con una moral provisional basada en el sentido común y las buenas tradiciones). Simplificando mucho de nuevo, tendríamos, por un lado, autores como Platón y Descartes, que abogan por una sola racionalidad, de carácter científico, orientada hacia la certeza por un método universal, cuya aplicación a todo lo humano resulta deseable, y, por otro lado, autores como Aristóteles y Kant que reconocen dos tipos de racionalidad, la que se aplica en ciencias y la que rige las cosas humanas y, en especial, la política.

Puestas así las cosas, podríamos inscribir a Popper en la tradición de una sola racionalidad, la científica, cuya aplicación resulta deseable también en el ámbito político. De hecho, la versión escolar y estándar del pensamiento de Karl R. Popper se basa en la cronología de sus principales obras. La primera edición, en alemán, de *La lógica de la investigación científica* data de 1934, mientras que *La sociedad abierta y sus enemigos* se publicó por primera vez, en inglés, en 1945. De ahí se suele inferir que Popper fue principalmente un filósofo de la ciencia que postuló una determinada caracterización de la racionalidad científica, como *racionalidad crítica*, y que, posteriormente, aplicó dicha idea de racionalidad al pensamiento político. Tendríamos, pues, un caso más de filósofo científicista que trata de invadir y colonizar el mundo de la vida, y en especial lo político, con las categorías propias del método científico. Contribuye también a esta interpretación el hecho de que Popper señalara repetidamente la actitud de Einstein como su paradigma de racionalidad.

Sin embargo, algo importante ha cambiado -quizá por primera vez desde Platón- a partir de Popper. El cambio crucial que produce el pensador Vienés afecta los ideales de certeza

y método, ambos devaluados por Popper. La tradición de una sola racionalidad se basa en que hay un método que conduce al conocimiento cierto, y que dicho conocimiento es el que ha de orientar la vida humana. Pero en Popper hay una negación reiterada del método y una renuncia explícita al ideal de certeza¹. La ciencia no alcanza el conocimiento cierto, sino siempre un conocimiento conjetural. Resulta, pues, que el tipo de racionalidad que, según Popper, opera en ciencia se parece mucho a la racionalidad práctica y falible. Se suele decir que la revolución científica produjo la unificación del mundo sublunar y el supralunar en un solo mundo regido por las leyes de la física. Análogamente, la revolución popperiana –llamémosle así- produce la unificación de la razón pura y la razón práctica en una sola racionalidad crítica. Es más, sostendré en lo sucesivo que el racionalismo crítico popperiano se inspira antes en el modelo de la razón práctica prudencial que en el modelo tradicional de razón científica.

Esto queda oscurecido por varias razones (algunas de ellas atribuibles al propio Popper). En primer lugar está, como hemos visto, la cronología de sus obras. En segundo lugar, cuenta el contexto polémico en que surgió *La lógica de la investigación científica*. Popper debatía ahí con los neopositivistas del Círculo de Viena. Eso contribuyó a dar la impresión de que el objetivo de Popper era buscar un criterio de demarcación alternativo al verificacionismo, tan universal y automático como este se pretendía. El falsacionismo fue visto, así, como una lógica de la ciencia, más que como una recomendación moral, que es todo lo que puede aspirar a ser. En tercer lugar, el hecho de que el propio Popper recayese en una especie de nostalgia de la certeza y se pusiese durante años a buscar métodos para medir la verosimilitud, tampoco facilitó la intelección de su enfoque de fondo. El escaso reconocimiento por parte de Popper a la influencia real que recibió de autores como Duhem y Peirce ensombreció aun más la orientación última de sus ideas.

¹ Popper distingue claramente en varios lugares de su obra entre la verdad y la certeza. Entiende que la verdad es objetiva, es acuerdo entre conocimiento y realidad, mientras que la certeza es un sentimiento subjetivo de seguridad en nuestras creencias. Según Popper, toda certeza sería ilegítima epistémicamente, ya que carecería de fundamento. Eso no quiere decir que no poseamos certezas. La certeza, como sentimiento, es simplemente un hecho, pero ni está epistémicamente justificada ni sirve como justificación epistémica. Es decir, no puedo pasar de la constatación de mi certeza respecto de un enunciado a la afirmación de la verdad del mismo. La certeza subjetiva, en suma, carece de justificación epistémica y no sirve como criterio -ni mucho menos como definición- de la verdad objetiva. Popper no niega que se dé el sentimiento de certeza, lo que afirma -contra Descartes- es que es epistémicamente irrelevante. Quizá no siempre fue claro al expresar esta idea, pero creo que así ha de ser entendido su pensamiento. En mi opinión, cabe un término medio entre Descartes y Popper: se puede pensar en una conexión débil entre verdad y certeza. El hecho de que un enunciado sea verdadero aumenta las posibilidades de que lo captemos como cierto, y el hecho de que creamos que un enunciado es cierto funciona legítimamente como indicador o síntoma falible de la verdad del mismo.

Estas razones, y posiblemente alguna más, han oscurecido el hecho de que Popper no pretendía aplicar un supuesto método científico a las cosas humanas, sino, al revés, tomar como modelo la racionalidad prudencial propia de lo político para aplicarla a la ciencia, y con ello abolir la separación entre dos racionalidades.

Por supuesto, esta debilitación de la racionalidad científica, que la convierte en racionalidad práctica falible, ha resultado para muchos insatisfactoria. Ha sido vista por los amigos del método y de la certeza como una suerte de rendición. Y ha servido, en suma, para que Popper fuera acusado de irracionalista y de padre del irracionalismo contemporáneo (Stove, 1995). Algunos no han sabido entender que la debilitación del ideal de racionalidad científica, poniéndola al margen del método universal y de la certeza absoluta, constituye la única estrategia útil para salvar la racionalidad de la acción humana en su conjunto y, de paso, la de la ciencia. Para estos, en Popper no hay ni una ni dos racionalidades, sino ninguna.

3. Otra lectura...

Como hemos visto, existen diversos elementos que han dificultado la correcta interpretación de las relaciones entre la filosofía política y la filosofía de la ciencia de Karl Popper. Acabamos de citar algunos de ellos. Pero también es cierto que toda su trayectoria vital e intelectual está sembrada de pistas que deberían conducirnos hacia la lectura adecuada, que es al mismo tiempo la más útil hoy día y la más prometedora filosóficamente.

Por ejemplo, en su autobiografía (Popper, 1977, cap. 8) Popper habla de un año crucial para la formación de sus ideas, el año de 1919, cuando él tenía 17 años. Los acontecimientos a los que se refiere son evidentemente de carácter político y social. Quedó impresionado por la violencia y la pobreza que se vivían en la Viena del momento. Se puede seguir esta pista a lo largo de toda su obra filosófica, orientada en gran medida a la evitación precisamente de la violencia, la esclavitud y la miseria. Puede verse también la intensa pasión que puso en la redacción y publicación de su obra política señera, *La sociedad abierta y sus enemigos*, que él consideró nada menos que como su aportación a la guerra contra los totalitarismos que asolaban la Europa. La correspondencia que Popper mantuvo, desde su exilio neozelandés, sobre la publicación de su obra es buena muestra de ello (Kiesewetter, 2001). Su pugna intelectual contra el historicismo no puede achacarse sino a una pulsión de tipo político contra los diversos totalitarismos y a favor

de la libertad (Popper, 1961). Hasta el final de sus días mantuvo vivo ese interés por la filosofía práctica, por lo político, lo ético y lo social, como muestran sus últimas obras (Popper, 1994a, 1995).

Incluso cuando habla sobre ciencia, se puede escuchar en su obra el eco de lo político, o al menos de lo práctico: "Por regla general empiezo mis clases sobre el método científico diciendo a mis alumnos que el método científico no existe [...] Yo afirmo que no existe método científico en ninguno de estos tres sentidos: 1) No existe método para descubrir una teoría científica. 2) No existe método para cerciorarse de la verdad de una hipótesis científica [...] 3) No existe método para averiguar si una hipótesis es 'probable' o probablemente verdadera" (Popper, 1985, pp. 45-46). Al escribir así contra el mito del método, está apuntando a una cierta racionalidad no metódica que rige también en la investigación científica, la cual no deja de ser, según Popper, "*conocimiento de sentido común en grande*" (Popper, 1973, p. 22, cursiva en el original).

Si no es el método lo que admira Popper en la ciencia, ¿cuál es el aspecto que le parece admirable? No hay duda, un cierto *ethos*: "Los grandes científicos como Galileo, Kepler, Newton, Einstein, Bohr [...] representan para mí una idea de la ciencia simple pero impresionante [...] Es el trabajo de los grandes científicos lo que tengo en mi mente como mi paradigma de la ciencia [...] Es la ciencia en este sentido heroico lo que yo quiero estudiar" (Popper, 1974, p. 977). En textos como este ya se atisba el fundamento real de la teoría popperiana de la racionalidad. "Lo que más me impresionó –escribe Popper en su autobiografía– fue la clara afirmación del propio Einstein de que consideraría su teoría como insostenible si no resistía ciertos tests [...] He aquí una actitud totalmente diferente de la actitud dogmática de Marx, Freud, Adler, y aun más de sus seguidores" (Popper, 1977, p. 51). Popper, quien en su juventud llegó a militar en el marxismo y a trabajar en una consulta psicoanalítica, constató la indigencia moral de quienes se aferran acríticamente a sus postulados, blindándolos antes la experiencia. Encontró, en cambio, un modelo de coraje moral en Einstein, quien formulaba arriesgadas predicciones y se mostraba dispuesto a afrontar las consecuencias de un posible fallo de las mismas. Si algo caracteriza la razón en el racionalismo crítico, ese algo es más una actitud que la observancia de un supuesto método científico, y esa actitud no es exclusiva del científico, sino aconsejable para toda persona que en cualquier ámbito de la vida quiera obrar de modo razonable. Se trata, claro está, de la actitud falibilista, que Popper recoge en estos dos versos: "*Quizá esté yo equivocado y tú en lo cierto, / quizá con un esfuerzo a la verdad*

nos acerquemos” (1997, p. 15, cursiva en el original). Estas frases datan, según el autor, de 1932 y fueron publicadas por primera vez en 1945, en *La Sociedad abierta y sus enemigos*. Hacia el final de su vida, Popper las reproduce en la introducción a su libro *El mito del marco común: en defensa de la ciencia y la racionalidad*, enfatizando su importancia y quejándose del nulo interés que despertaron entre sus críticos.

Obsérvese que Popper no funciona aquí como un científicista, no intenta imponer una presunta racionalidad científica sobre los asuntos políticos. La maniobra es más sutil. Al poner a Einstein como héroe de la racionalidad crítica no lo está contrastando con ningún político. El antihéroe aquí no es, por ejemplo, Churchill. Los antihéroes son también científicos, o al menos ellos se presentan como tales: “Marx, Freud, Adler” y, sobre todo, “sus seguidores”. El problema de estos sedicentes científicos, según Popper, es que no lo son de verdad. Y no lo son de verdad porque no adoptan la genuina actitud racional, a saber el falibilismo. Es más, los políticos descarriados que impusieron regímenes totalitarios a sus pueblos, como Hitler o Stalin, pecaron de un exceso de seguidismo respecto de ciertas doctrinas que se presentaban como respaldadas por el marchamo del método científico, como la biología eugenésica o el materialismo histórico respectivamente.

Ahora bien, el propio Popper oscurece su mensaje, y hasta cierto punto se traiciona, en los textos en los que parece sugerir que el falsacionismo puede funcionar como una especie de método científico al uso, como un algoritmo presuntamente infalible para la eliminación de teorías empíricamente fracasadas. De hecho, en el listado de métodos inexistentes que se cita más arriba, a Popper se le olvida mencionar que tampoco existe un método infalible para garantizar la falsedad de una teoría científica; para empezar porque no hay modo de refutar un enunciado sin afirmar otros, y la garantía de que el primero es falso no puede ser mayor que la seguridad que depositamos en la verdad de los últimos. Y el caso es que esto Popper lo sabía, entre otras cosas porque había leído a Duhem.

¿Cómo responde Popper a esta posible objeción? Lo hace en un pasaje de su libro *La lógica de la investigación científica*: “Mi conflicto con el convencionalismo no puede dirimirse definitivamente por una mera discusión teórica desapasionada [...] El único modo de eludir el convencionalismo es tomar una *decisión*: la de no aplicar sus métodos” (Popper, 1973, pp. 77-8). Aquí despacha la cuestión calificando a Duhem de

convencionalista (Popper, 1973, p. 75, n. 1) y alegando que el convencionalismo implica una especie de falta moral, una cierta carencia de honradez o de valor intelectual para afrontar los posibles resultados negativos de un test empírico. Ante tal tesitura, el convencionalista se esconde, se protege, y blinda su conjetura mediante la revisión de otros supuestos.

No es verdad que Duhem fuese un convencionalista, pero esto es secundario ahora. Lo importante es que con este movimiento Popper sugiere implícitamente un cambio de terreno de juego, desde la lógica hasta la ética. En la cancha puramente lógica, el verificacionismo y el falsacionismo empatan, y ninguno de los dos sirve para fundar una teoría de la racionalidad. Pero hemos de preferir el segundo –sostiene Popper– por consideraciones éticas e incluso románticas, que tienen que ver con el valor, con el temple y el carácter del científico-héroe, con la honradez intelectual. Así, en Popper, el falsacionismo parece a veces una especie de algoritmo lógico y otras una simple recomendación procedimental basada en preferencias morales.

Esta ambigüedad produce problemas interpretativos que desde hace años se vienen arrastrando dentro de la escolástica popperiana. Si tomamos el racionalismo crítico como una especie de algoritmo lógico, entonces, para mantener la coherencia, el racionalismo crítico también debería ser sometido a crítica y debería ser considerado como una mera conjetura provisional, lo cual conduce a una especie de *pancriticismo* al infinito. Esta interpretación pancriticista fue defendida por algunos discípulos de Popper, y muy especialmente por William W. Bartley, quien al parecer está en el origen de la misma. Sin embargo, Popper no parecía dispuesto a seguir este derrotero. Antes bien, llegó a cerrar abruptamente la discusión apelando a una “fe irracional en la razón” (Popper, 1994, p. 398). Pero no deja de ser chocante que el racionalismo crítico acabe apelando explícitamente a una especie de fe irracional, aunque sea en la razón crítica. Da la impresión de que el racionalismo crítico colapsa en ambos casos, o bien como pancriticismo o bien como fe irracional.

Una posible salida de este impase fue presentada, incluso con cierta vehemencia, por el propio Popper en los últimos años de su vida. Un libro del filósofo español, especialista en Popper, Mariano Artigas se ocupa monográficamente de esta cuestión. Su título es *Lógica y ética en Karl Popper* (1998; en lo sucesivo me referiré a él y a una conferencia del mismo título). Entre 1994 y 1996 algunos acontecimientos pusieron a Artigas sobre

la pista de una nueva forma de leer al autor vienés. Artigas relata así los acontecimientos; lo cito por extenso:

En 1995 –escribe Artigas–, después de ocuparme durante 25 años de Popper, casi exclusivamente de su filosofía de la ciencia [...], me interesé con mayor detalle por los aspectos éticos de su obra. [...] En esas circunstancias, comencé a pensar que, de algún modo, la ética de Popper proporciona la clave para comprender e interpretar adecuadamente toda su filosofía, incluida su epistemología [...] Nuevos datos vinieron a confirmar el interés del tema [...] En el verano de 1996 [...] me llegó un sobre de South Croydon, de los herederos de Karl Popper. Me enviaban un material que pensaban, acertadamente, que me podría interesar: la transcripción (unos cuatro folios a un espacio) de una intervención espontánea de Popper en un seminario que tuvo lugar en 1992 en Japón. Se refería a la naturaleza de su racionalismo crítico, intentando clarificar algunos equívocos relacionados con las ideas de uno de sus discípulos más conocidos, William Warren Bartley. (Artigas, 1999).

A la referida intervención de Japón habría que añadir la introducción al libro de Popper titulado *El mito del marco común*, que ya hemos citado más arriba y que vio la luz por primera vez, en inglés, en 1994. Ambos textos apuntan hacia una idea crucial, que, al parecer, Popper estaba muy interesado en clarificar en los últimos años de su vida. En los dos textos el autor vienés intenta alejarse de una cierta interpretación de su pensamiento que él estima errónea. Se trata de la interpretación *pancriticista*, que su discípulo William W. Bartley introdujo. Bartley no podía aceptar una fe irracional en la razón como fundamento último de todo el edificio de la racionalidad crítica. En este punto se establece una clara discrepancia entre Popper y Bartley.

Pero este último se ocupó, por encargo de Popper, de editar algunos textos del autor vienés: los volúmenes de *Realismo y el objetivo de la ciencia* (Popper, 1985) y también la adenda a la cuarta edición de *La sociedad abierta y sus enemigos*. En estos textos, Bartley deslizó una interpretación pancriticista del pensamiento de Popper, lo cual le permitía prescindir de la incómoda fe irracional en la razón. Sencillamente, todo habría de estar permanentemente abierto a la crítica, incluso el propio racionalismo crítico. Según se ve, volvemos aquí al famoso dilema de Hume: o escepticismo o irracionalismo. Ante el mismo, Popper parece inclinarse por el irracionalismo. Al menos ha de admitir una pequeña dosis (¿letal?) de irracionalidad, la que se requiere para tomar la nuda *decisión* de adoptar el racionalismo crítico; mientras que Bartley se inclina *de facto* hacia el escepticismo del regreso al infinito. Por alguna razón, Popper nunca quiso aclarar estos equívocos, quizá precisamente para evitar un enfrentamiento con una persona en la depositó su confianza. La historia es muy compleja y está relatada con rigor y por extenso en el libro de Artigas. Aquí no podemos entrar a fondo en ello. Pero podemos señalar, al

menos, que resulta significativo el hecho de que las declaraciones de Popper a las que nos estamos refiriendo datan de fechas posteriores al fallecimiento de Bartley, ocurrido en 1990.

Lo interesante para nosotros es que la introducción a *El mito del marco común*, así como la intervención de Japón, hacen algo más que poner tierra por medio respecto de la interpretación pancriticista. También revisan la supuesta irracionalidad de la fe en la razón. El Popper de los años noventa insiste una y otra vez en que lo que él llamó fe en la razón no es una tesis teórica, sino una actitud práctica; lo cual cambia considerablemente los términos del debate. Cuando Popper enuncia el racionalismo crítico, *no lo afirma* como una tesis, sino que *lo recomienda* como una actitud. Las insinuaciones diseminadas a lo largo de toda su obra, según las cuales habría que cambiar el terreno en el que se juega la cuestión de la racionalidad, pasando de la lógica a la ética, se convierten ahora en afirmaciones explícitas y rotundas. Incluso la lectura más tradicional de la obra de Popper habría de cambiar desde ese momento. No podemos seguir leyéndolo como un filósofo de la ciencia que aplica sin más sus ideas a la filosofía política, sino que habrá que interpretarlo como un filósofo político, movido por fuertes convicciones morales a favor de la libertad y en contra de la violencia y de la pobreza, que encontró en la actitud de los mejores científicos un modelo digno de imitación en todo ámbito de la vida humana.

Veamos algunos pasajes relevantes de la intervención realizada por Popper en 1992, en Kioto:

Lo que yo llamé Racionalismo Crítico es una actitud [...] No es una tesis, no es una teoría, no es un dogma. Es la actitud según la cual si nos dedicamos a los problemas de modo crítico podemos aprender. A esto es a lo que llamo Racionalismo Crítico. Es muy importante que no es una teoría, y por tanto tampoco es una fe en el sentido del fideísmo [...] Yo recomiendo a mis lectores en mi libro una actitud [...] porque se trata de una actitud que es buena para probarla o incluso adoptarla [...] El fideísmo no tiene nada que ver. Solo interviene mi creencia en que se trata de una actitud que es buena [...] Yo sentía que en asuntos morales uno nunca debería ser abstracto y, por tanto, yo no participé en esta discusión. La discusión ha continuado, como hemos visto hoy, y lo siento porque me parecía que esta actitud moral del Racionalismo Crítico es importante, y la discusión abstracta le ha hecho mucho daño”.²

² El texto es transcripción literal (aquí en su traducción al español) de una intervención oral improvisada, en inglés, que hizo Karl Popper en Kioto, el 12 de noviembre de 1992, en respuesta a una conferencia sobre su racionalismo crítico pronunciada por Keiichiro Kamino. Dicha intervención apareció publicada por primera vez, en inglés y en español, en Artigas, 1998, pp. 29-33.

Popper insiste una y otra vez en que este problema es muy importante, y utiliza más de una veintena de veces el término “actitud”. Es evidente que en los últimos años de su vida estaba muy preocupado por aclarar la cuestión. Lo que propone, en realidad, es desplazarla desde el ámbito lógico de la discusión abstracta, al ámbito práctico de las actitudes morales.

4. Conclusión y perspectivas

Al sincerarse, como lo hizo en su vejez, ¿dejó resuelto Popper el problema de la racionalidad? No del todo. Podemos preguntarnos ahora si es razonable recomendar, como hace Popper, la actitud que llama *racionalismo crítico*. En su favor milita el hecho de que es una *buena* actitud. Y lo es, en opinión de Popper, porque favorece el desarrollo del conocimiento, y promueve la libertad y la justicia, al tiempo que limita la violencia, lo cual no cabe duda de que es bueno. Sí, pero aun aceptado esto, podemos preguntarnos por qué es racional elegir lo bueno. Inmediatamente vemos que la respuesta a esta cuestión implica toda una perspectiva metafísica y práctica. Para resumir, lo diré con las claras y concisas palabras de Hilary Putnam: “la razón es la facultad de escoger fines sobre la base de su bondad, pretensión que apoya la opinión de que es racional elegir lo bueno, lo cual respalda a su vez la pretensión de que la bondad y la maldad son objetivas” (Putnam, 1988, p. 174).

Si adoptamos esta perspectiva, entonces, como la actitud que recomienda Popper es buena, el elegirla resulta razonable. No hay ningún fideísmo irracional en la base de su racionalismo crítico, como alguna vez el propio Popper afirmó, con una expresión más bien desafortunada. Es perfectamente razonable recomendar una actitud que sinceramente se cree buena, porque es racional elegir el bien. Es más, la razón es, como dice Putnam, “la facultad de escoger fines sobre la base de su bondad”. Pero Popper sigue teniendo un problema, y es que no dispone de una teoría de la racionalidad práctica que le permita mostrar lo racional que resulta recomendar y adoptar una actitud buena.

El problema es incluso más profundo, pues una teoría de la razón práctica inexorablemente remite a una cierta metafísica, incluida una antropología filosófica. La metafísica popperiana de los tres mundos ha resultado, según creo, poco satisfactoria, y tampoco cuenta el pensador vienés con una antropología filosófica articulada. Por todo ello, la apelación a la actitud moral, en el caso de Popper no resuelve el problema, sino que lo desplaza (y aplaza). En los años noventa Popper no disponía ya de tiempo ni de

aliento para abordar todas estas vías de investigación que su intervención de Kioto parece exigir. Pero lo cierto es que quedan abiertas para todo aquel que ahora quiera transitarlas. Al caracterizar el racionalismo crítico como una actitud, Popper lo estaba acercando al *bons sens* de Duhem y al falibilismo de Charles S. Peirce (1955). Es más, con ello estaba acercando -quizá inadvertidamente- la racionalidad crítica a la idea aristotélica de *phrónesis*. La aproximación a una razón práctica prudencial puede potenciar la filosofía política y científica de Karl Popper y darle a ambas unos fundamentos de los que por sí mismas carecen, así como interconectarlas de manera apropiada y útil para los problemas a los que se enfrenta hoy la filosofía política de la ciencia.

Bibliografía

- Artigas, Mariano (1998). *Lógica y ética en Karl Popper*. Pamplona: Eunsu.
- Artigas, Mariano (1999). "Lógica y ética en Karl Popper", seminario impartido el 13 de enero de 1999 en el *Grupo de Estudios Peirceanos* de la Universidad de Navarra (accesible en <http://www.unav.es/gep/AF69/AF69Artigas.html>).
- Kiesewetter, H. (2001). "El nacimiento de La sociedad abierta y sus enemigos de Karl Popper", en *Anuario Filosófico*, XXXIV / 1, pp. 179-206.
- López Beltrán, C. y Velasco, A. (eds.) (2013). *Aproximaciones a la filosofía política de la ciencia*. México: UNAM.
- Peirce, Charles S. (1955). "The Scientific Attitude and Fallibilism", en J. Buchler (ed.), *Philosophical Writings of Peirce*. Nueva York: Dover, pp. 42-59.
- Pérez Ransanz, A. R. y Velasco, A. (eds.) (2011). *Racionalidad en ciencia y tecnología. Nuevas perspectivas iberoamericanas*. México: UNAM.
- Popper, Karl (1961). *La miseria del historicismo*. Madrid: Taurus.
- Popper, Karl (1973). *La lógica de la investigación científica*. Madrid: Tecnos.
- Popper, Karl (1974). "Replies to my Critics", en P. A. Schilpp (ed.), *The Philosophy of Karl Popper*. Chicago: Open Court, pp. 964-1197.
- Popper, Karl (1977). *Búsqueda sin término: una autobiografía intelectual*. Madrid: Tecnos.
- Popper, Karl (1985). *Realismo y el objetivo de la ciencia*. Madrid: Tecnos.
- Popper, Karl (1994). *La sociedad abierta y sus enemigos*. Barcelona: Paidós.
- Popper, Karl (1994a). *En busca de un mundo mejor*. Barcelona: Paidós.
- Popper, Karl (1995). *La responsabilidad de Vivir*. Barcelona: Paidós.
- Popper, Karl (1997). *El mito del marco común: en defensa de la ciencia y la racionalidad*. Barcelona: Paidós.
- Putnam, Hilary (1988). *Razón, verdad e historia*. Madrid: Tecnos.
- Stove, David (1995). *Popper y después: cuatro irracionalistas contemporáneos*. Madrid: Tecnos.

Velasco, A. (2013). "Equidad epistémica, racionalidad y diversidad cultural", en López Beltrán, C. y Velasco, A. (eds.). *Aproximaciones a la filosofía política de la ciencia*. México: UNAM, pp. 217-232.