

Realismo y racionalidad científica: un viaje desde la lógica a la ética

Realism and scientific rationality: A journey from logic to ethics

ALFREDO MARCOS

Universidad de Valladolid
amarcos@fyl.uva.es

Resumen. La relación de Mariano Artigas con la obra y la persona de Karl Popper pasó por tres fases. La primera culmina con el libro de Artigas titulado *Karl Popper: búsqueda sin término* (1979). Artigas encontró en Popper una poderosa fuente de inspiración. Pero también manifestó diversas discrepancias con el pensador vienés, especialmente en lo que hace a la tesis de la naturaleza conjetural del conocimiento. En conjunto, Artigas entendió que era posible un diálogo fructífero con Popper. La segunda fase comienza con la correspondencia entre Artigas y Popper, en la que el primero señala los puntos de discrepancia que les separan, y culmina con la publicación por parte de Artigas de *El desafío de la racionalidad* (1994). Aquí se ponen de manifiesto las afinidades y diferencias entre ambos en cuanto a la teoría de la racionalidad. La tercera fase se abre el mismo año de 1994, con la lectura por parte de Artigas de varios textos popperianos hasta entonces inéditos y que resultan cruciales para entender la posición de Karl Popper respecto al problema de la racionalidad. En ellos queda claro que la idea popperiana de racionalidad crítica tiene su apoyo e inspiración más en el terreno de la ética que en el de la lógica. Esta constatación dejó abierto un camino de mayor proximidad y simpatía entre ambos autores, como se constata en el libro de Artigas titulado *Lógica y ética en Karl Popper* (1998); una senda que, por motivos biográficos, no llegaron a recorrer juntos, pero que resulta toda una invitación para los filósofos actuales.

Palabras clave: racionalidad crítica; realismo científico; Artigas; Duhem; Popper.

Abstract. Mariano Artigas's relationship with the work and person of Karl Popper went through three phases. The first one ends with Artigas's book entitled *Karl Popper: búsqueda sin término* (1979). Artigas found in Popper a powerful source of inspiration. But he also stated several discrepancies with Popper, especially in regard to the thesis of

the conjectural nature of knowledge. However, Artigas saw the possibility of a fruitful dialogue with Popper. The second phase begins with the correspondence between Artigas and Popper, and culminates with the publication by Artigas of a book entitled *El desafío de la racionalidad* (1994). Here, some affinities and differences appear in regard to the theory of rationality of both authors. The third phase was opened precisely in 1994, with the reading by Artigas of several Popperians hitherto unpublished texts. These texts revealed themselves crucial to the understanding of the Popper's position on the problem of rationality. It became clear that the Popperian idea of critical rationality has its support and inspiration more in the field of ethics than in the domain of logic. This finding left open a path of greater proximity and sympathy between them, as it is stated in Artigas' book *Lógica y ética en Karl Popper* (1998); a path that, for biographical reasons, they were unable to travel together, but that represents a challenging invitation for today's philosophers.

Keywords: critical rationality; scientific realism; Artigas; Duhem; Popper.

Introducción

Hacemos ciencia desde muy antiguo, y desde muy antiguo nos hacemos preguntas filosóficas sobre la ciencia. Quizá las dos más radicales sean la cuestión del realismo y la cuestión de la racionalidad. Es decir, queremos saber si la ciencia logra o no un conocimiento de lo real. También nos interesa saber si la ciencia procede o no de un modo racional. Sin necesidad de suscribir la identificación hegeliana entre lo racional y lo real, es evidente que estas dos cuestiones están estrechamente entrelazadas. Así, cabe preguntarse si podemos o no dar razón del realismo científico. Y la respuesta dependerá, entre otras cosas, de nuestra teoría de la racionalidad. Por ejemplo, Hume disponía de una teoría de la racionalidad que le impedía dar razón del realismo científico. En consecuencia, se vio forzado a elegir entre una confianza irracional en el mismo o un racional escepticismo. Y este dilema, bajo los más dispares ropajes, lo encontramos una y otra vez en la filosofía de la ciencia contemporánea, desde la época del empirismo lógico hasta nuestros días.

El dilema es ingrato, hay que reconocerlo, tanto para la filosofía como para la propia ciencia. Pero tal vez sea un dilema evitable mediante la crítica de las teorías de la racionalidad que conducen al mismo y mediante el desarrollo de una teoría de la racionalidad más correcta. Entiendo que esta es precisamente la finalidad de un libro crucial del profesor Mariano

Artigas, titulado *El desafío de la racionalidad*) Artigas 1994). Llamo crucial a este libro porque constituye, en efecto, una especie de cruce de caminos entre al menos tres de las grandes líneas de investigación a las que Artigas consagró su vida intelectual y que culminaron en la publicación de sendos libros: *Filosofía de la ciencia experimental*, *La inteligibilidad de la naturaleza* y *Lógica y ética en Karl Popper* (Artigas 1989, 1992, 1998).

Parece claro que el interés de Artigas por la cuestión de la racionalidad científica es inseparable de su interés por la cuestión del realismo. Ya desde las primeras páginas de *El desafío de la racionalidad*, el autor se encarga de mostrar el entrelazamiento de ambos temas. Por un lado, una teoría de la racionalidad inapropiada nos conduce al dilema antes expuesto. Por otro, según defiende Artigas, una metafísica realista resulta, a la postre, imprescindible para dar cuenta de la racionalidad de la ciencia.

El presente artículo quiere dialogar con la obra de Mariano Artigas a partir de este nodo. En realidad, no doy inicio aquí a un diálogo; más bien retomo una conversación que dio comienzo un buen día hace ya más de treinta años. Conocí a don Mariano Artigas en su despacho de Barcelona, a mediados de los ochenta, cuando él era ya un maestro reputado y yo un afanoso aprendiz de filósofo (y así siguen las cosas). Acudí a él con una consulta sobre Pierre Duhem. Con su proverbial economía de palabra, me dio algunos consejos esenciados y un buen montón de libros de Duhem a los que por entonces era muy difícil acceder. Y, entre los consejos, que leyese a Karl Popper. Artigas me permitió ver incluso algunas cartas que conservaba de su correspondencia con el filósofo vienés.

Yo andaba en esos días muy escorado hacia el instrumentalismo, y buscaba en Duhem munición para la defensa de esta idea. Sin duda, para compensar mi juvenil escora, me recetó Artigas sabiamente los textos de un firme defensor del realismo científico, como es Karl Popper. Extraño realismo, me pareció, sin embargo, este de Popper, que se decía compatible con una “fe irracional en la razón” (Popper 1994, 398). Más vale acogerse —pensaba yo— al instrumentalismo limpiamente lógico y en apariencia tan racional de Duhem. “Ya, pero, ¿no te parece —me preguntó Artigas en el umbral mismo de la puerta de su despacho— que la ciencia sí nos dice algo sobre la

realidad, aunque sea parcial, aunque sea limitado?”. Para muchos días y años me dio qué pensar la pregunta, especialmente porque provenía de alguien formado tanto en las ciencias físicas y en la filosofía, como en la sensatez de la vida. Y quizá solo desde esta triple maestría, en las ciencias, en la filosofía y en el sentido común, se pueda salir del insidioso y recidivante dilema de Hume. Parece que estamos condenados a elegir entre un realismo de base irracional, al estilo Popper, o un racionalismo escéptico, *à la* Duhem. ¿No puede uno ser realista y razonable a un tiempo?

Lo que fui descubriendo con los años, gracias a la lectura de Duhem y de Popper, y gracias también a una larga e intermitente conversación de más de dos décadas sostenida con Mariano Artigas, es que Duhem nunca fue el instrumentalista que yo entonces pensaba, que Popper no fue tan irracionalista como él mismo se predicaba, y que la combinación de realismo y racionalidad es perfectamente defendible y sensata. Es más, tanto Duhem como Popper, y, por supuesto, el propio Artigas, nos ofrecen muy valiosas indicaciones para construir la compatibilidad del realismo científico con la racionalidad humana.

1. Más allá del instrumentalismo

Mis lecturas sobre Pierre Duhem cuajaron en un librito que Mariano Artigas tuvo la generosidad de prologarme (Marcos 1988 [con prólogo de Mariano Artigas]). Efectivamente, llegué a la conclusión de que el instrumentalismo de Duhem no es más que un tramo de su itinerario filosófico. Lo que nos enseña Duhem es que el análisis lógico del método científico conduce inexorablemente al instrumentalismo. En resumen, y prescindiendo aquí de las minucias formales, Duhem explicó muy bien que ni la verificación ni la falsación eran lógicamente concluyentes. En consecuencia, nuestra confianza en el realismo científico no puede apoyarse solo en la observación empírica más la inferencia lógica. Si nos quedamos en este plano, el instrumentalismo resultará inevitable. Por ello, precisamente, Duhem decide ir más allá de lo que la pura lógica ofrece.

El pensador francés sugiere a lo largo de toda su obra una teoría de la racionalidad amplia. Es decir, sugiere que la racionalidad científica no es sino una región de la racionalidad general humana, y que esta incluye también instancias como el sentido estético y el mero sentido común, al que Duhem denomina *bon sens*. La ciencia es una empresa racional en líneas generales gracias a que está en continuidad con este tipo de racionalidad humana, la cual nos habilita también para atribuir a la ciencia implicaciones realistas. En efecto, la ciencia empírica nos dice algo sobre la realidad, aunque sea parcial, aunque sea limitado, aunque sea falible. Y, lo que es más, resulta perfectamente razonable asumir que es así. Resulta razonable, claro está, desde una teoría amplia de la racionalidad humana, desde una teoría de la racionalidad que incluya (y supere) lo que nos dicen los datos empíricos y las inferencias lógicas, que integre dichos datos e inferencias en el marco más abarcador del *bon sens*.

Es más, Duhem sabía muy bien que el realismo de la ciencia, su valor epistémico, e incluso su racionalidad, dependen de la aceptación de una metafísica realista, de una metafísica que conciba el objeto de estudio de la ciencia como una realidad inteligible, y que conciba al sujeto que hace ciencia como alguien capaz de entender la realidad. Dicho aun de otro modo, el realismo y la racionalidad de la ciencia solo se sostienen dentro del marco más abarcador de una metafísica realista y de una amplia racionalidad humana. El mensaje es claramente contrario al científicismo. El científicismo concibe la ciencia como la única fuente válida y fiable de conocimiento. Impugna, con ello, la validez de la metafísica y del sentido común. Pero, al hacerlo, condena a la propia ciencia a la irrelevancia epistémica o a la irracionalidad. El realismo y la racionalidad de la ciencia dependen de instancias exteriores a la misma, a saber, de una metafísica realista y de una acción humana sensata.

Aunque con acentos y matices muy diversos, en lo esencial entiendo que Mariano Artigas recoge de Duhem estas tesis. En el prólogo recién citado, Artigas escribe: “Sin duda un físico brillante, Pierre Duhem, tan frecuentemente citado y también mal interpretado, realizó importantes contribuciones a la epistemología y a la historia de la ciencia” (Artigas

1988, 11). Lo interpretan mal, hay que entender, quienes lo leen simplemente como un instrumentalista o como un positivista al uso, cuando su obra va mucho más allá de estas coordenadas:

El supuesto positivismo de Duhem —continúa Artigas— es en realidad una fuerte afirmación acerca del carácter específico de los métodos de la física [...] Sin embargo, Duhem fue un realista en el sentido pleno del término [...] Las leyes de la física están impregnadas de teoría, son simbólicas y provisionales, pero no son puras convenciones [...] El realismo ontológico y gnoseológico de Duhem están fuera de dudas (Artigas 1988, 11–12).

La clave de la cuestión es que Duhem “valora el conocimiento físico sin minusvalorar la metafísica [...] No se plantea problemas como los de la “racionalidad” o el “progreso” de la ciencia como si esta fuese el paradigma de todo conocimiento legítimo” (Artigas 1988, 12–13). A la luz de la obra de Duhem, Mariano Artigas se plantea estas preguntas: “¿Hay que esperar una imagen de la naturaleza y del hombre que resulte solamente de la perspectiva científica? O, en cambio, ¿es la racionalidad científica una parte de la racionalidad en sentido más amplio?” (Artigas 1988, 14). Y, a modo de respuesta, continúa Artigas con la siguiente reflexión:

La superación del científicismo, tal como se encuentra en la obra de Duhem, permite reconocer una racionalidad científica peculiar que, teniendo autonomía propia, está relacionada con una metafísica realista que proporciona las bases requeridas por el conocimiento científico, si ha de ser considerado después de todo como verdadero conocimiento (Artigas 1988, 14–15).

Se requieren, en suma, dos elementos exteriores a la propia ciencia para salvar a un tiempo la racionalidad y el realismo de la ciencia. El primer elemento es de carácter teórico, se trata de una metafísica realista. El segundo es de tipo práctico, se trata del sentido común aplicado a la acción humana. El científicista que se empeña en negarles validez a estas dos formas de conocimiento desactiva, por lo mismo, la propia ciencia como empresa racional y realista. Duhem detecta perfectamente la necesidad de superar el científicismo, así como la importancia para la ciencia de la metafísica realista y del *bon sens*.

2. “Fe irracional en la razón”

En la época en la que Mariano Artigas escribió el prólogo que venimos citando, su posición era nítidamente contraria al cientificismo y favorable al diálogo de la ciencia con una metafísica realista. Sin embargo, no ponía tanto énfasis en la necesidad que tiene la ciencia, si quiere ser ella misma racional, de apoyarse en la razón práctica humana. El acento en los aspectos prácticos de la razón fue llegando a la obra de Artigas a medida que avanzaba su relación con Karl Popper y a medida que el propio Popper fue haciendo más explícitos sus presupuestos filosóficos. Dicha relación comienza con la lectura atenta de la obra de Popper por parte de Artigas, con especial dedicación a *La lógica de la investigación científica* y a la autobiografía de Popper. De hecho, las obras políticas de Popper (*La sociedad abierta y sus enemigos* y *La miseria del historicismo*), se entendían entonces como aplicaciones al campo político, social e histórico de las tesis fundamentales expuestas en *La lógica de la investigación científica*. Esta lectura de Popper condujo a la publicación por parte de Artigas del libro titulado *Karl Popper: Búsqueda sin término* (Popper 1973, 1994, 1961; Artigas 1979).

Es evidente que Artigas se sintió atraído por el realismo de Popper y por el respeto que este muestra hacia la metafísica. En ambos aspectos se separa el filósofo austriaco de sus colegas del Círculo de Viena. Sin embargo, Artigas critica la imagen conjeturalista que impregna toda la filosofía de Popper. Atribuye a Popper una doble extrapolación injustificada. En primer lugar, el análisis de una cierta parte de la física, la más teórica y sometida a drásticos cambios históricos, conduce a Popper a la afirmación de que todo el conocimiento científico es conjetural. Si tal vez tiene razón Popper al atribuir este carácter conjetural a las más abstractas teorías físicas, la pierde —según Artigas— cuando extrapola sus conclusiones a las leyes y afirmaciones empíricas más modestas de cualquiera de las ciencias. Y en una segunda y aun más arriesgada extrapolación, Popper atribuye carácter conjetural a todo el conocimiento humano, científico o no. Todo él ha de estar permanente abierto a la crítica, puesto que ninguna parte del mismo puede darse por segura o cierta. Y la actitud racional, que coincide con la actitud científica, consiste precisamente en esto, en aceptar el carácter

provisional, inseguro, incierto, conjetural de todo el conocimiento humano y en estar dispuesto a ponerlo permanentemente bajo escrutinio crítico. A esta actitud la llamó Popper *racionalismo crítico*.

En varios pasajes Artigas sostiene, en contra de lo que dice Popper, que el conocimiento humano sí puede alcanzar de modo legítimo la certeza:

La negación de cualquier tipo de certeza —argumenta Artigas— proviene de un *prejuicio racionalista*, que condiciona todo el planteamiento de Popper, según el cual solo podría hablarse de certeza si se puede proporcionar una *demonstración lógica perfecta* de lo que se afirma. Pero este prejuicio es ilegítimo, ya que es evidente que pueden darse —y se dan de hecho— numerosas certezas perfectamente legítimas aunque no puedan proporcionarse demostraciones lógicas estrictas acerca de ellas (Artigas 1994, 60–61 [cursiva en el original]).

En este punto creo que son pertinentes algunas aclaraciones para entender el tenor del debate. En primer lugar, el prejuicio popperiano es más logicista que racionalista. Consiste en pensar que la única base legítima para la certeza es la demostración lógica perfecta, es decir, deductivamente válida; lo cual, de paso, excluye toda inferencia ampliativa, ya sea inductiva o abductiva, como base legítima de la certeza. Es muy probable, eso sí, que muchos racionalistas, desde Descartes en adelante y hasta los empiristas lógicos y el propio Popper, hayan asumido dicho prejuicio, pero quizá quepa un racionalismo sin logicismo.

En segundo lugar, 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. Así las cosas, podemos debatir sobre la importancia y legitimidad epistémica de la certeza. 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.

Por su parte, Mariano Artigas afirma que el sentimiento subjetivo de certeza muchas veces está justificado y es legítimo, tanto en ciencia como en otros ámbitos del saber humano. Aquí la discrepancia con Popper es doble. Artigas y Popper manejan diferentes conceptos de certeza. Además, manejan distintos conceptos de justificación, de legitimidad epistémica, o dicho de otro modo, distintas teorías de la racionalidad. Entiendo que Popper se refiere a la certeza absoluta, mientras que Artigas alude implícitamente a la certeza práctica o moral. Para Popper, la única legitimidad posible, la única justificación de la certeza respecto de un enunciado, sería una inferencia deductiva que tuviese dicho enunciado como conclusión y que partiese a su vez de premisas indubitables. Como esto no se da ni en las ciencias empíricas ni en la vida ordinaria, la certeza no pasa de ser un simple hecho emocional sin fundamento racional ni consecuencias epistémicas. Por el contrario, para Artigas, es posible una justificación suficiente de la certeza. Aunque no aclara de dónde podría venir tal justificación, sugiere, eso sí, que tendría que ver con una cierta metafísica realista y con el conocimiento ordinario: “*El conocimiento científico presupone —según Artigas— el valor del conocimiento ordinario*” (Artigas 1994, 64 [cursiva en el original]).

Por otra parte, ¿es que el hecho de poseer una certeza no indica nada respecto de la verdad? En Popper está claro que no. Artigas no es muy explícito al respecto, pero escribe lo siguiente: “Popper señala [...] que la verdad y la certeza se encuentran en planos diferentes; esto es cierto, pero no autoriza a prescindir de los aspectos subjetivos del conocimiento: hay importantes relaciones entre la verdad y la certeza” (Artigas 1994, 63). ¿Cuáles son esas relaciones? Si se me permite ir aquí más allá de la letra e interpretar el sentido de lo que escribe Artigas, yo diría que quizá se refiere a que, por una parte, si algo es verdad resultará más probable que el sujeto cognoscente deposite su confianza en ello y, por otra, que la certeza

subjetiva, en consecuencia, puede servir muchas veces como síntoma falible de verdad objetiva. Esta doble afirmación supone una cierta metafísica, que incluye la inteligibilidad de la naturaleza, así como la capacidad humana para entenderla. He aquí el hilo conductor que nos lleva, a través de la obra de Artigas, desde *El desafío de la racionalidad* hasta *La inteligibilidad de la naturaleza* y *Filosofía de la ciencia experimental*.

La doble afirmación a la que me he referido establece una conexión débil y falible, pero conexión al fin, entre verdad y certeza. No es una conexión fuerte o estricta como la pretendida por Descartes, ni una desconexión completa como la afirmada por Popper. Se podría señalar algún escrito de Charles S. Peirce como precedente de este tipo de conexión falible entre verdad y certeza. Al menos así creo que se puede leer su artículo titulado *Scientific Attitude and Fallibilism* (Peirce 1955, 42–59). No seguiré esta sugerencia, ya que el propio Artigas no cita aquí a Peirce y Popper lo hace —extrañamente— en escasas ocasiones.

En todo caso, y según Artigas, el racionalismo crítico popperiano, como teoría de la racionalidad, conduce a un callejón sin salida. Para mantener la coherencia, dicho racionalismo debería ser sometido a crítica y debería ser considerado como una mera conjetura provisional, lo cual conduce a una especie de *pancriticismo* al infinito. Sin embargo, Popper no parecía dispuesto a seguir este derrotero. Antes bien, llegó a cerrar la discusión apelando a una “fe irracional en la razón” (en la razón crítica, por supuesto).

Este último giro de Popper hacia el irracionalismo no deja de parecerle a Artigas decepcionante. Artigas no solo publicó estas objeciones, sino que se las hizo llegar por carta a Popper. Y este respondió también por carta, dando inicio así a una segunda fase de diálogo entre los dos pensadores. Quizá la exposición más clara de las conclusiones a las que llegó Artigas tras esta fase de su relación con Popper la tenemos en el libro que venimos citando, *El desafío de la racionalidad*, y en el que Artigas incluye un capítulo dedicado a la teoría de la racionalidad del autor vienés. Dicho capítulo resulta central para la economía del libro. El propio Artigas nos dice:

El concepto de *racionalidad* ha sido centro de atención en la filosofía de la ciencia gracias, en buena parte, a la obra de Karl Popper, quien construyó

toda una teoría del conocimiento en torno a lo que él llama la *actitud racional*. Un análisis del desafío de la racionalidad en la época actual debe incluir necesariamente un examen atento de la postura de Popper, que condiciona en gran parte otras posiciones acerca de la racionalidad (Artigas 1994, 45 [cursiva en el original]).

A primera vista, da la impresión de que Popper recomienda la actitud crítica como modelo de actitud racional debido a consideraciones de tipo lógico. Popper se refirió en numerosas ocasiones al problema de la inducción. Entendía, junto con Hume, que la inducción no es una forma de inferencia válida. Nos queda, pues, la deducción a partir de conjeturas como único método científico. Los enunciados que se deducen de las conjeturas pueden ser comparados con la experiencia, pero los datos empíricos nunca podrán verificar las conjeturas, y ello por razones de lógica elemental. Lo que sí pueden es refutarlas, pues basta un contraejemplo para dar por falsa una afirmación universal. Según esto, todo el conocimiento tendrá por siempre carácter conjetural. Lo mejor que se puede decir de una conjetura científica es que ha sido sometida a pruebas empíricas y que no ha resultado falsada o refutada. La actitud racional, en consecuencia, consiste en aceptar este carácter conjetural de todo el conocimiento humano y tratar de someter a las más duras pruebas cualquier componente del mismo.

Ahora bien, las consideraciones lógicas no son tan simples como a primera vista parecen; y Popper lo sabía. En realidad, la verificación y la falsación no son tan asimétricas como Popper daba a entender. Para refutar algo es imprescindible apoyarse en algún enunciado que se da por verificado. La falsación implica verificación. Dicho de otro modo, de una conjetura no se puede deducir un enunciado comparable con la experiencia a menos que se añadan a la conjetura algunos supuestos auxiliares que damos por válidos. Popper lo sabía —insisto— porque había leído a Duhem, quien ya deja claro que las bases lógicas de la refutación y de la verificación son igualmente frágiles.

¿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, 77–78). Aquí despacha la cuestión calificando a Duhem de convencionalista (Popper 1973, 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 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 —sugiere 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.

“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”¹. En textos como este ya se atisba el fundamento real de la teoría popperiana de la racionalidad. “Lo que más me impresionó —afirma Popper en su autobiografía (Popper 1974, 977) a— 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, 51). Popper, quien en su juventud llegó a militar en el marxismo y a trabajar en una consulta psicoanalítica, constató la miseria moral de quienes se aferran acriticamente a sus postulados, incluso aunque estos sean una y otra vez desmentidos por la experiencia. Encontró, en cambio, un modelo de coraje moral en Einstein, quien formulaba arriesgadas predicciones y se mostraba

¹ Sigo la traducción de este pasaje que hace M. Artigas en *El desafío de la racionalidad*, pp. 65–66.

dispuesto a afrontar las consecuencias de un posible fallo de las mismas. Estas vivencias afectaron profundamente a Popper cuando era muy joven, en 1919, año que él entiende crucial para el resto de su vida. La historia es conocida, el propio Popper la ha relatado en su autobiografía.

Artigas simpatiza con muchas de las afirmaciones y actitudes de Karl Popper, pero también discrepa de él en puntos importantes. Por ello, la exposición que hace de la teoría de la racionalidad de Popper es tan respetuosa como crítica. La estrategia crítica que sigue Artigas consiste en poner a Popper ante a sus propias contradicciones. Es decir, aquí Artigas decide seguir jugando en el plano lógico. Y, en efecto, no le resulta difícil encontrar unas cuantas contradicciones en el seno de la obra de Popper. La más flagrante es que su racionalismo crítico acaba apelando explícitamente a una especie de “fe irracional en la razón”. Pero hay más, todas de un modo u otro relacionadas con esta. Por ejemplo, el mismo autor que les afea la conducta a los convencionalistas admite que su criterio de demarcación falsacionista “ha de considerarse como una *propuesta para un acuerdo o convención*” (Popper, 1973, 37 [cursiva en el original]). Y quizá la más irónica y elegante de las paradojas popperianas: “Todo enunciado científico es *provisional para siempre*” (Popper, 1973, 261 [cursiva en el original]).

“En definitiva —afirma Artigas—, con su peculiar planteamiento del problema de la racionalidad, Popper se introdujo en un callejón sin salida, puesto que solamente podrían evitarse las contradicciones de su postura renunciando a los enfoques cientificista, empirista y naturalista que condicionan su postura” (Artigas 1994, 69–70). Y la cura que sugiere Artigas consistiría en la revalorización de instancias epistémicas exteriores a la propia ciencia y que dotarían a la misma de contexto y sentido, instancias como el propio conocimiento ordinario y una metafísica realista. Es cierto que Popper dio algunos pasos para alejarse del cientificismo, reconoció el valor del sentido común al caracterizar la ciencia como “*conocimiento de sentido común en grande*” (Popper 1973, 22 [cursiva en el original]) y aceptó el posible valor de la metafísica. Sin embargo, y según la opinión que Artigas sostuvo hasta 1994, dichos pasos resultaban insuficientes para evitar las contradicciones de fondo.

3. Más allá de la fe irracional en la razón

Popper descubrió la fragilidad lógica del verificacionismo, de modo que lo descartó como criterio de racionalidad. Probó en su lugar al falsacionismo. Cuando se le mostraban las deficiencias lógicas del mismo, Popper apelaba explícitamente a una cierta fe irracional, y también, aunque de modo más velado, a la ética. En *El desafío de la racionalidad*, Artigas critica la teoría popperiana de la racionalidad con las armas de la lógica, y muestra la aporía última a la que conduce, pero no intenta sacar partido ni aun de la velada sugerencia de Popper según la cual, en cuestión de racionalidad, habría que cambiar el terreno de juego, pasando de la lógica a la ética. El citado libro de Artigas se publicó en 1994, año de la muerte de Karl Popper. Pero 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, ya que estos sucesos inauguran la tercera fase de la relación entre Artigas y Popper:

En 1995, 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 Bartley².

A la referida intervención de Japón habría que añadir la introducción al libro de Popper titulado *El mito del marco: en defensa de la ciencia y la*

² Artigas, Mariano. “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>).

racionalidad, que vio la luz por primera vez 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 la idea de una fe irracional en la razón como fundamento último de todo el edificio de la racionalidad crítica popperiana. 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* 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 abierto a la crítica, incluso el propio racionalismo crítico. Según se ve, volvemos aquí al famoso dilema de Hume. Ante el mismo, Popper parece inclinarse por el irracionalismo. Al menos ha de admitir una pequeña dosis 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 que depositó su confianza. La historia es muy compleja y está relatada con rigor y por extenso en el libro de Mariano Artigas *Lógica y ética en Karl Popper*. 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*, 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 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, 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 de 1992 en Japón, concretamente 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 daño³.

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

³ El texto es transcripción literal de una intervención oral improvisada 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. Apareció publicado por primera vez en Artigas 1998, 29-33.

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 de tesis, al ámbito práctico de las actitudes morales.

Pero, ¿resuelve así 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 promueve la libertad y la justicia, al tiempo que limita la violencia. 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, 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”. La razón práctica, habría que precisar. 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 Artigas, poco satisfactoria (Artigas 1994, 69), 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 transitarlas⁴. Al caracterizar el racionalismo crítico como una actitud, Popper lo estaba acercando al *bons sens* de Duhem y al falibilismo de Charles S. Peirce. Es más, con ello estaba acercando —quizá inadvertidamente— la racionalidad crítica a la idea aristotélica de *phrónesis*. El diálogo que Artigas y Popper mantuvieron no llegó a fructificar plenamente, pero avanzó lo suficiente como para dejar indicado con claridad un sendero de desarrollo que otros podemos ahora seguir: la aproximación a una metafísica realista y a una razón práctica prudencial puede potenciar la filosofía política y científica de Karl Popper y darle unos fundamentos de los que por sí misma carece.

Conclusiones: la crítica al cientificismo, la metafísica y el sentido común

Hemos asistido al desarrollo de la relación de Mariano Artigas con Karl Popper, a lo largo del cual las posiciones de ambos han evolucionado y se han ido matizando. Los dos estaban interesados en la teoría de la racionalidad, tópico que ambos veían como íntimamente conectado con la cuestión del realismo metafísico y científico. Popper, en un inicio, hace un tratamiento principalmente lógico de la racionalidad científica, o eso parece. Y Artigas critica su teoría de la racionalidad mediante un análisis también de carácter lógico, hasta hacer emerger las contradicciones internas. Desde ahí, ambos derivan hacia la discusión de la racionalidad en el terreno de la ética, es decir, avanzan hacia una teoría de la racionalidad situada en el nivel de la razón práctica.

Las deficiencias de una teoría de la racionalidad logicista fueron puestas claramente de manifiesto por Mariano Artigas. Pero, desde el principio, el propio Popper era consciente de las mismas. Desde muy temprano en su obra aparecen insinuaciones en el sentido de que la cuestión de la racionalidad debería jugarse más en el terreno de la razón práctica que en el de la pura

⁴ Puede verse, en este sentido Chillón 2015, 147–162; Marcos 2012, chap. II.

lógica. Dichas insinuaciones se convierten en una declaración patente durante su intervención en la conferencia de Kioto de 1992. Entiendo que este movimiento de Karl Popper facilitó una mayor simpatía por parte de Artigas hacia el legado filosófico del vienés. Persisten, por supuesto, las diferencias, pero la proximidad es mucho mayor a partir de ese momento. Al menos ambos coinciden ahora en un mensaje netamente contrario al cientificismo, primer paso imprescindible para el reconocimiento del valor racional y realista de la ciencia. Si no se reconocen los límites de la ciencia y se intenta hacer de esta la medida y razón de todas las creencias y prácticas humanas, es la propia ciencia la que acaba resultando inexplicable, irrazonable y meramente instrumental. El cientificismo condena a la ciencia al sinsentido y a la falta de realismo: “Los positivistas —afirma Popper—, en sus ansias de aniquilar la metafísica, aniquilan juntamente con ella la ciencia natural” (Popper 1973, 36).

El éxito de la ciencia en lo epistémico y en lo práctico cobra sentido, en cambio, dentro del marco de una cierta metafísica y de una cierta forma de vida. Al aceptar que hay otras formas de conocimiento legítimas más allá de la propia ciencia —como la metafísica y el sentido común— estamos sentado las bases para el reconocimiento de la ciencia como una actividad racional orientada a la producción de conocimiento realista.

Referencias

- Artigas, M. 1979. *Karl Popper: búsqueda sin término*. Madrid: Editorial Magisterio Español.
- . 1988. Prólogo a *Pierre Duhem: La filosofía de la ciencia en sus orígenes* por. M. Artigas, 11–17. Barcelona: PPU.
- . 1989. *Filosofía de la ciencia experimental*. Pamplona: Eunsa.
- . 1992. *La inteligibilidad de la naturaleza*. Pamplona: Eunsa.
- . 1994. *El desafío de la racionalidad*. Pamplona: Eunsa.
- . 1998. *Lógica y ética en Karl Popper*. Pamplona: Eunsa.
- . 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>).

- Chillón, J. M. 2015. “¿Popper aristotélico? Logos, crítica y sociedad abierta.” *Daimon. Revista Internacional de Filosofía* 65: 147–162.
- Marcos, A. 1988. *Pierre Duhem: La filosofía de la ciencia en sus orígenes*, (con prólogo de Mariano Artigas). Barcelona: PPU.
- . 2012. *Postmodern Aristotle*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing.
- Peirce, Ch. S. 1955. “The Scientific Attitude and Fallibilism.” In *Philosophical Writings of Peirce*, edited by J. Buchler, 42–59. Nueva York: Dover.
- Popper, K. 1961. *La miseria del historicismo*. Madrid: Taurus.
- . 1973. *La lógica de la investigación científica*. Madrid: Tecnos.
- . 1974. “Replies to my Critics.” In *The Philosophy of Karl Popper*, edited by P. A. Schilpp, 964–1197. Chicago: Open Court.
- . 1977. *Búsqueda sin término: una autobiografía intelectual*. Madrid: Tecnos.
- . 1994. *La sociedad abierta y sus enemigos*. Barcelona: Paidós.
- Putnam, H. 1988. *Razón, verdad e historia*. Madrid: Tecnos.