

Algunas dificultades del criticismo epistemológico popperiano: los límites del falibilismo

Sin lugar a dudas, el tema de la razón ha sido y sigue siendo uno de los puntos centrales de la discusión filosófica del siglo XX. Ya es un lugar común decir que éste es un siglo revolucionario en todos los sentidos, desde el descubrimiento por parte de las ciencias de nuevos ámbitos en el campo de la naturaleza, hasta el alumbramiento de nuevos senderos en el ámbito de la evolución social de la humanidad. La filosofía, en tanto que actividad de segundo orden, no ha podido ser ajena a esta realidad cambiante. Así, desde diversas perspectivas y con distintos lenguajes lo que está en juego en las polémicas filosóficas más fructíferas de este siglo es dilucidar la racionalidad de las transformaciones a las que estamos asistiendo. En otros términos, ante la proteica realidad a la que nos referíamos, la filosofía se pregunta hasta qué punto y en qué medida estos revolucionarios cambios están informados por la razón.

Por otra parte, no conviene olvidar que cuando entra en juego un concepto tan espinoso como el de razón, frecuentemente nos vemos envueltos en un laberíntico juego de espejos. Pues si bien la razón juzga la racionalidad de lo que acontece, lo que acontece, por su parte, obliga a poner en cuestión a la propia razón y a su propio fundamento. De hecho la desesperación de la razón (en el sentido de desesperar de encontrar un concepto de razón) es uno de los resultados más llamativos de esta compleja dialéctica, cuyos ecos, por cierto, alcanzan hasta la filosofía más «rabiosamente actual», léase —por ejemplo— el deconstruccionismo postmoderno.

Frente a esta línea más o menos deconstruccionista, que no olvidemos hunde sus raíces en la filosofía de pensadores de la categoría del mismo Nietzsche, otras corrientes de pensamiento han intentado mantener un concepto de razón, si no propiamente fundamentalista, sí al menos con cierto afán de persistencia y entidad. Como decíamos, con estas dos líneas se teje la reflexión filosófica del siglo XX que se pretende contempo-

ránea y no meramente coetánea¹. Un buen ejemplo de reflexión contemporánea sobre estas aventuras de la razón es la de Popper.

I

Las primeras reflexiones de Popper sobre la racionalidad surgen a raíz de sus estudios sobre la epistemología y la metodología del conocimiento científico, el cual se encarna de forma ejemplar en las ciencias físico-naturales. Esta parte de su obra es de sobra conocida. Algo menos lo son sus investigaciones sobre la epistemología y metodología del conocimiento científico-social. Por otra parte, la relación entre ambas investigaciones ha sido poco estudiada, o, para ser más exactos, han sido mayoritariamente aceptados los tópicos popperianos al respecto (que en lo esencial pueden reducirse a su tesis de la unidad de método), pero sin ahondar en los problemas que presentan. Las páginas que siguen van en esta dirección. Se intentará señalar algunos graves problemas que surgen en el pensamiento popperiano a partir de su ampliación de la epistemología y metodología científico-naturales al campo socio-político. Nos ocuparemos, pues, de contradicciones nacidas de la epistemología.

La afirmación que acabamos de hacer de que Popper ha sido mayoritariamente poco discutido a propósito de este problema debe entenderse —salvo raras excepciones a las que más adelante nos referiremos— en el contexto de los pensadores que se reclaman racionalistas críticos, pues confrontándola con otras corrientes de pensamiento la obra popperiana ha suscitado diversas polémicas. Sin embargo, si sus discípulos pecan en general de acriticos, sus polemistas caen en general en un hipercríticismo que, sin entrar en el núcleo problemático del pensamiento popperiano, apuntan a otras cuestiones de carácter más periférico o circunstancial. Un ejemplo de polémica «periférica» sería la discusión que tuvo con Th. S. Kuhn a propósito de los conceptos de ciencia normal y ciencia revolucionaria, y de la importancia del contexto de descubrimiento. Un ejemplo de polémica «circunstancial» es la que tuvo con diversos pensadores marxistas por sus críticas (irregularmente acertadas) a Marx y el marxismo. Ambos tipos de polémicas son, desde luego, importantes e interesantes, pero no muestran al desnudo las verdaderas dificultades internas en las que se ve inmerso el discurso popperiano.

Una de las polémicas que sí se acerca a señalar esas dificultades tiene que ver con el problema de la racionalidad y el fundamento, o carencia de él, de la razón.

En la *Crítica de la razón instrumental* Horkheimer distingue dos con-

1. Cfr. MUÑOZ VEIGA, J., *Lecturas de filosofía contemporánea*. Barcelona: Ariel, 1984, pp. 219 y ss.

ceptos de racionalidad: la racionalidad instrumental y la «substantiva». A propósito del primero de estos conceptos comenta lo siguiente: «Si la concepción subjetivista es fundada y válida, entonces el pensar no sirve para determinar si algún objetivo es por sí deseable. La aceptabilidad de ideales, los criterios para nuestros actos y nuestras convicciones, los principios conductores de la ética y la política, todas nuestras decisiones últimas, llegan a depender de otros factores que no son la razón. Han de ser asunto de elección y de predilección, y pierde sentido el hablar de la verdad cuando se trata de decisiones prácticas, morales o estéticas»². Se está aludiendo aquí a un concepto subjetivista y formalista de racionalidad, el cual nos permite conocer cuáles son los medios más adecuados para conseguir un fin, cuya determinación no es de su incumbencia; se trata, por tanto, de una racionalidad incapaz de determinar desde sí misma los fines o metas hacia los que deben ir dirigidas nuestras acciones. Es la racionalidad que tanto Horkheimer, como la Escuela de Frankfurt en general, han denominado (como ya hemos dicho arriba) «racionalidad instrumental» y frente a la cual estaría una hipotética razón substantiva que asumiría la tarea de determinar y justificar los fines que deben guiar nuestras acciones.

La pregunta de hasta qué punto esta descripción es aplicable al concepto popperiano de racionalidad, fue una de las cuestiones centrales en torno a la cual debatieron los participantes en la célebre y ya clásica disputa del positivismo en la sociología alemana³. Ciertamente, podría dar la impresión de que esta polémica está periclitada y, en esta medida, que sería ocioso volver nuestra atención sobre ella. Sin embargo, esta impresión es producto de la rigidez de los términos en los que se desarrolló dicha polémica en su momento. Pero si atendemos más a la cuestión misma que se debatió que a su crispada formulación, veremos que existe un problema abierto y de gran importancia en el pensamiento contemporáneo. Sin duda se trata de una polémica rica y compleja, con multitud de temas imbricados entre sí. Sin embargo, vamos a renunciar a reconstruir todas estas cuestiones, pues no nos interesa tanto la polémica en sí misma, cuanto el problema central que en ella se debatió por debajo de otras cuestiones más o menos accesorias, problema que —repito— no quedó cerrado. Este problema no es otro que el de la posibilidad o imposibilidad de determinar *racionalmente* un obrar liberador (dicho con terminología frankfurtiana); o, por decirlo con terminología popperiana: la posibilidad o imposibilidad de llegar *racionalmente* a instaurar una sociedad verdaderamente abierta en la que los individuos puedan desarrollarse co-

2. HORKHEIMER, M., *Crítica de la razón instrumental*, Buenos Aires: Sur, 1973, p. 19.

3. Cfr. ADORNO, Th., POPPER, K. R. et al., *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, Barcelona: Grijalbo, 1973.

mo tales. (Ciertamente el utilizar una terminología u otra no es indiferente, pues cambia el enfoque y el alcance que se le da al problema, pero éste sigue siendo el mismo y señalarlo es lo que ahora nos interesa).

El problema en cuestión nace en la obra de Popper a partir de su división radical entre hechos y normas. En efecto, por un lado, están todos los conocimientos que proporcionan las ciencias (tanto naturales como sociales) y que son medios utilizados por los individuos para alcanzar sus fines tanto privados como colectivos; por otro lado, están los fines mismos, que son escogidos «por elección y predilección» (por decirlo con las palabras de Horkheimer antes citadas), esto es, en último término, «irracionalmente» (ahora con expresión popperiana). La ecuación «por elección y predilección = irracionalmente» implica que se maneja como idea referencial una concepción fuerte del fundamentalismo, bien sea para afirmarlo, bien sea para negarlo. Y precisamente de esta concepción fuerte, oculta en el transfondo tanto del pensamiento popperiano como del de sus críticos, nace un hiato entre lo que la teoría ofrece (medios para alcanzar fines) y lo que la praxis demanda (fines «objetivamente» justificados que orienten nuestras acciones).

Así pues, el punto de partida popperiano supone reconocer de entrada la existencia de tal hiato, para luego intentar salvarlo, al mismo tiempo que trata también de solucionar una de sus tesis más testarudamente defendidas por él y más discutidas por sus críticos, a saber, la unidad de método entre ciencias físicas y ciencias sociales. Nótese que hemos puesto en relación dos temas: por una parte, el problema del hiato entre la teoría y la praxis, por otra, el de la unidad de método. La relación entre ambos problemas viene dada por la pretensión popperiana de solucionar el paso de la teoría a la praxis ampliando el método que atribuye a las ciencias fisico-naturales al campo de las ciencias sociales (incluyendo a la política), las cuales, dado su objeto de estudio, parecen más cercanas de entrada a los problemas de la praxis. Con tal objeto Popper introduce de la mano de su filosofía social (bien es cierto que de forma no evidente) un nuevo concepto de racionalidad que acompaña a la racionalidad puramente metodológica empleada en sus reflexiones sobre el método de las ciencias físicas. Ciertamente, en ninguna de sus obras Popper habla explícitamente de ese segundo concepto de racionalidad, y, a pesar de su importancia, tampoco lo han puesto de relieve ni sus discípulos ni sus críticos. Se trata de un concepto al que podemos denominar «racionalidad situacional-praxeológica». Más adelante se intentará justificar la elección de esa denominación.

Recordemos brevemente que por racionalismo metodológico hay que entender el empleo del método falibilista de ensayo y eliminación de errores. En este marco una teoría es racional si es contrastable, esto es, si puede ser sometida a crítica con el fin de falsarla. Esto, al mismo tiempo, es, por un lado, la medida de su objetividad, ya que una teoría es tanto más objetiva cuando más susceptible es de someterse al método falibilis-

ta; por otro lado, este concepto de racionalidad es la condición del desarrollo del conocimiento, pues sólo el sometimiento continuo a la máxima crítica hace aflorar los errores que una teoría pueda tener, errores de los que se aprende y partir de los que se mejoran tales teorías o, más exactamente, la ciencia.

Por su parte, la racionalidad situacional-praxeológica está relacionada, en principio, con la variante del método falibilista que Popper atribuye a las ciencias sociales: el método de la lógica de la situación⁴ (de aquí que hayamos elegido para nominarla el calificativo de «situacional»). Así, una acción será racional cuando sea una de las previamente consideradas posibles y tenga sentido dentro de la situación social en cuestión. Pero en una misma situación social tienen sentido y son posibles diversas acciones de distinta catadura moral que, por tanto, pueden ser consideradas igualmente racionales. Sin embargo, el concepto popperiano de racionalidad situacional-praxeológico conlleva un sesgo normativo que estimaría como racionales sólo aquellas acciones que en una misma situación son acordes con un código moral de carácter humanista (el que soterradamente emplea Popper). Por esto, la racionalidad situacional-praxeológica presenta un carácter más general que la racionalidad metodológica en tanto que se presenta como una norma universal de comportamiento (de aquí el calificativo de «praxeológica»). Tanto es así, que de ella se derivan máximas de acción sujetas a ese código moral que Popper maneja sin explicitar. Este concepto de racionalidad es el que, por ejemplo, autoriza a matar a un ser humano en una situación bélica y desautoriza el mismo comportamiento en cualesquiera otras situaciones. Por decirlo en dos palabras, paradójicamente desde los supuestos falibilistas popperianos, esta racionalidad está significativamente cargada desde un punto de vista ético. Paradójicamente porque, a diferencia de la racionalidad metodológica, la racionalidad situacional-praxeológica no es meramente formal, sino substantiva: su interés radica en mediar para establecer nexos entre el saber teórico y la praxis de manera crítico-constructiva. Una tarea de mediación que se lleva a cabo al establecer una relación entre lo que la teoría aconseja (una teoría que es racional en el sentido metodológico) y lo que la lógica de la situación (la racionalidad intrínseca a la propia situación) demanda de las acciones individuales, si es que éstas han de ser racionales para poder incidir constructivamente en la sociedad.

A lo anterior hay que añadir que esta racionalidad tiene un alcance ontológico del que carece el otro concepto de racionalidad, que es mera-

4. Cfr. POPPER, K. R., *The poverty of Historicism*, London: Routledge and Kegan Paul, 1957, p. 141. Traducción castellana: *La miseria del historicismo*, Madrid: Alianza Editorial, 1973, p. 156. Cfr. también: POPPER, K. R., «La lógica de las ciencias sociales», en *La disputa del positivismo...*, p. 117.

mente metodológico en la medida en que la racionalidad es instituida por el propio método y no por el objeto de estudio. Por el contrario el concepto más general de racionalidad procede del objeto de estudio, es decir, es la misma relación entre los individuos y las situaciones sociales en las que se inscriben la que autoriza como racionales unos determinados comportamientos y desautoriza otros, al tiempo que los primeros aparecen como éticamente pertinentes mientras que los segundos no. Nótese como en esta sutil y compleja propuesta popperiana, ética y ontología se dan la mano, puesto que de la lógica de la situación en la que están inmersos los individuos nace la racionalidad (ahora en sentido substantivo) y ésta representa, al mismo tiempo, lo que *debe ser*. La paradoja, antes señalada, se va reforzando: con este concepto substantivo de racionalidad se va abandonando el falibilismo y va apareciendo un dogmatismo, cuya concreción retomaremos más adelante. De momento señalemos que, como consecuencia de lo anterior, al suponer Popper la existencia de una racionalidad ontológica⁵ considera que es suficiente con que los sujetos se «ilustren» para hacerse conscientes de su propia racionalidad, es decir, de su propio *deber ser*, si bien son libres de no seguirlo, pero esta decisión implicaría un obrar irracional. En caso de que opten por el seguimiento del deber ser, serían racionales todas las decisiones tomadas por los individuos en la determinación de sus fines.

II

Hay que reconocer que las tesis que venimos presentando, si bien pueden derivarse de los presupuestos de la filosofía popperiana, en realidad no se encuentran expresamente formuladas en ninguna de sus obras. De entre los discípulos de Popper, el único que se ha ocupado más explícitamente de estos temas es Hans Albert, pero enfocándolo no tanto desde el problema de la racionalidad cuanto desde el de la función ilustradora de los conocimientos científicos. En efecto, Albert les reconoce a los

5. La racionalidad substantiva no sólo afecta al objeto de estudio de las ciencias sociales, sino que también está en el de las ciencias naturales; una prueba de ello la encontramos en *Conocimiento objetivo* donde afirma que, al igual que podemos comprender a los demás seres humanos por nuestra humanidad común y por la racionalidad de pensamientos y acciones, también nos resultan comprensibles las leyes de la naturaleza gracias a cierto tipo de racionalidad inherente a ellas. (Cfr. *Objective Knowledge. An evolutionary approach*, Oxford Univ. Press, 1973, p. 184. Traducción castellana: *Conocimiento objetivo*, Madrid: Tecnos, 1974, pp. 173-174). A esto añadiríamos nosotros, que, desde luego, la racionalidad substantiva difiere cualitativamente en cuanto al significado según sea su objeto lo social o lo natural, pero en ambos casos tal racionalidad cumple el papel de factor uniformizador del objeto estudiado, factor que ayuda al investigador a comprender la realidad.

conocimientos científico-sociales la capacidad de contribuir a la ilustración de la conciencia y a la formación de la voluntad individual, a través de la esclarecimiento de las relaciones empíricas entre los fenómenos y los acontecimientos sociales. Con ello, la ciencia social —al igual que la ciencia natural— contribuye a la configuración (más o menos cercana de la verdad) de nuestra imagen del mundo. Su función central sería la crítica de la ideología, lo cual obraría en pro de la disminución de la irracionalidad en la vida social, contribuyendo así a la mayor capacidad de enjuiciamiento de la sociedad. A todo esto subyace un intento político-pedagógico de adquirir la racionalidad crítica de cara a la formación crítica de la conciencia individual y social y, de este modo, de la opinión pública.

Esta función crítico-esclarecedora de la ciencia social es, precisamente, a juicio de Albert⁶, la que pasa por alto la interpretación frankfurtiana de la ciencia que, paradójicamente, atribuye al racionalismo crítico la objeción de caer en instrumentalismo, siendo esa escuela la que tiene tal problema. Al obviar la función crítico-esclarecedora de la ciencia les resulta fácil enmascarar y dogmatizar como auténticos conocimientos lo que en realidad no pasan de ser puras decisiones. Este es, piensa Albert, el gran error de la dialéctica⁷.

Esta ilustración de la que habla Albert tendría una doble condición de posibilidad, a saber, el desarrollo del conocimiento científico-técnico de acuerdo con el método criticista de ensayo y eliminación de error, y la existencia (al menos en cierto grado) de la sociedad abierta, tal y como la concibe Popper. Estos tres elementos, i.e., ilustración, desarrollo del conocimiento y sociedad abierta, estarían en una relación similar a la que es propia del círculo hermenéutico: el aumento del diálogo entre individuos dentro del marco criticista hace posible aumentar la relativa apertura de la sociedad, lo cual, a su vez, ayuda a que el marco criticista se adopte de forma más amplia. Se trata de un proceso que, en principio, no tiene fin y cuyo resultado sería la realización de la libertad y la felicidad junto con la disminución de la miseria, es decir, el cumplimiento tendencial de lo que Popper considera fines de la Ilustración⁸.

6. Cfr. ALBERT, H., «El mito de la razón total» en ADORNO, Th., POPPER, K. R., et al. *La disputa del positivismo...*, pp. 210 y ss.

7. Indudablemente entre las dos doctrinas hay una diferencia de enfoque que las hace difícilmente conciliables: mientras la Escuela de Frankfurt no acepta la escisión entre conocimientos y decisiones y, en consecuencia, propugna una ciencia social centrada en la crítica negativa de la sociedad, el racionalismo crítico parte de la diferencia entre el ámbito del conocer y el ámbito del deber y, por tanto, ve en la ciencia social un instrumento al servicio de la política reformista y, también, una fuente de informaciones que nos ayudan a configurar nuestra imagen del mundo y, en esa medida, a ilustrarnos.

8. Cfr. RADNITZKI, G., *Contemporary Schools of metascience*, Göteborg: Akademiförlaget, 1970, p. 134, vol. II.

Si hemos traído a colación las tesis de Albert es porque, a nuestro juicio, en alguna medida van en la misma dirección que la radicalización que estamos realizando con algunas propuestas falibilistas de Popper. En concreto, cuando Albert se refiere a la función crítico-esclarecedora de las ciencias y a su contribución en la formación de las voluntades individuales, está apuntando a la etificación del falibilismo popperiano. De hecho, a partir de la aceptación del marco criticista, no en sentido meramente formal, sino en el sentido de la racionalidad situacional-praxcológica a la que nos venimos refiriendo, podrían derivarse máximas para decidir cuestiones prácticas (sobre fines), que, si son seguidas, producirían cambios profundos en la estructura de la sociedad contemporánea; y Popper, con cierta dosis de ingenuidad, parece creer que basta con que los individuos asuman su admonición a ser razonables y humanos, para que generen criterios y máximas operativas de acción racional en sentido substantivo. En *La sociedad abierta y sus enemigos* podemos constatar este tono admonitorio que nos insta a abandonar el camino «errado».

III

La creencia popperiana en que basta con tomar conciencia de nuestra propia racionalidad para generar acciones racionales ejemplifica la prioridad que existe en su pensamiento del saber sobre el actuar. El interés central de este pensamiento son las cuestiones de principio. Los problemas de la praxis son resueltos en el plano de los principios precisamente porque se plantean en ese nivel; desde esta perspectiva, y ante uno de esos problemas, basta —como ya hemos señalado— con que los individuos tomen conciencia de él y discutan «racionalmente» la mejor solución. Llegados a este punto la paradoja que venimos persiguiendo se hace plenamente evidente. Este pensamiento de principios (prescriptivo y bien intencionado), a pesar de la etificación que contiene, más aun en virtud de tal etificación, manifiesta sus límites a la hora de explicar por qué la realidad no siempre obedece a esos principios⁹. Pues, situado en este plano, el racionalismo crítico popperiano es políticamente impotente. Con lo cual estamos como al principio, en el hiato entre lo que la teoría ofrece y la praxis demanda.

Ciertamente, la traslación que Popper efectúa del modelo general de ciencia a la filosofía social y política, no toma en consideración los factores externos y empíricos que caracterizan a la realidad social. Es decir,

9. J. F. MALHERBE comenta acertadamente que esta perspectiva de principios lleva al extremo de que «ne permet pas d'attaquer à la racine le phénomène de l'engourdissement de la critique». Cfr. *La philosophie de Karl Popper et le positivisme logique*, Paris: PUF, 1979, p. 228.

Popper se mantiene aquí fiel al internalismo del que hace gala en sus estudios sobre metodología de las ciencias naturales; en ambos casos escinde radicalmente el contexto de descubrimiento de una ciencia de su contexto de justificación, prescindiendo además del primero como si fuera aporismático. Debido a ello puede extrapolar el método de unas ciencias a las otras como si la sociedad fuera una república de sabios, que pudiera operar bajo la suposición de la ausencia de intereses enfrentados (intereses de diversa índole). Así pues, la impotencia política de la filosofía popperiana es fruto, entre otras cosas, de este olvido del contexto de descubrimiento, puesto que el marco histórico y social que recoge en sí tal contexto no deja de imponer su ley en múltiples ocasiones. Es esta una observación crítica que se le ha hecho al racionalismo popperiano desde diversas posiciones y que no deja de tener sentido. Sin embargo, no hay que olvidar que el racionalismo crítico no se autoconcibe como una opción política, sino como un *corpus* teórico-normativo con la meta de incidir en la praxis contribuyendo a la ilustración de los miembros de la sociedad. Volveremos sobre esta cuestión.

Así pues, la ilustración es una tarea central de las ciencias. Para alcanzarla se acude a la idea kantiana de la autoliberación mediante el conocimiento y para ello se tiene que postular la opción por el racionalismo (en los dos sentidos en los que Popper emplea este concepto); esta opción es una cuestión de hecho que conlleva una decisión irracional en su favor. Más aún, Popper no muestra ningún recato en afirmar que su racionalismo no se puede fundamentar racionalmente, sino que «se basa en una fe irracional en la actitud de razonabilidad»¹⁰. Este es el presupuesto básico del racionalismo crítico: que es la decisión misma de adoptar el racionalismo la que crea la racionalidad, y no puede decirse que una racionalidad previa lleve a adoptar esa posición. R. Denker lo expre-

10. Cfr. POPPER, K. R., *Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge*, London: Routledge and Kegan Paul, 1972, p. 357. Traducción castellana: *El desarrollo del conocimiento científico. Conjeturas y refutaciones*, Buenos Aires: Paidós, 1979, p. 411. A este respecto Apel comenta que el compromiso de Popper en pro de la sociedad abierta no descansa en un decisión irracional, sino que la misma opción es la que crea pragmático-reflexivamente la racionalidad, pues la razón es al mismo tiempo la voluntad de la razón, y la voluntad de realización de la razón es al mismo tiempo la voluntad de realización de una sociedad abierta. Y esto, a su vez, supone la voluntad de transformación de las instituciones y relaciones políticas y sociales que se oponen a la realización de dicha sociedad abierta. (Cfr. APEL, K. O., *Transformation der Philosophie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1985, p. 252). Este comentario de Apel tiene interés, porque vuelve a poner de manifiesto el soterrado fundamentalismo referencial de la filosofía popperiana (aunque es para negarlo), el cual obliga a esa filosofía a adoptar posturas de un cierto «irracionalismo», cuando si se manejara otro concepto referencial de razón (por ejemplo, uno de carácter dialógico) no sería preciso ese reconocimiento de irracionalidad.

sa con claridad: «... das Einstehen für die Rationalität [ist] immer wieder neu ein Akt der Spontaneität...»¹¹.

Con ello otorga Popper cierta prioridad al irracionalismo; sin embargo, no lo adopta definitivamente porque «la elección que tenemos ante nosotros no es simplemente una cuestión intelectual o de gusto. Es una decisión moral»¹². Aquí se entiende por decisión no el hecho de decidir, sino algo distinto a los hechos: lo que se decide, la norma moral que se adopta, con lo cual volvemos al tema de la etificación del pensamiento popperiano. Podemos ahora completar lo que decíamos unas páginas más arriba.

De la soterrada ética popperiana sólo salen a la luz en sus obras dos principios que recoge de la ética kantiana. En primer lugar se trata del principio según el cual la naturaleza humana racional existe como fin en sí misma, esto es, los individuos tienen un valor intrínseco. Y, en segundo lugar, del concepto kantiano de autonomía recoge el dato de que la conciencia de todo ser humano es su autoridad moral. Con estos dos principios recoge también la intención y el carácter universalista de la ética kantiana¹³.

Y justamente es esta perspectiva ética, y no razones de carácter fáctico, la que mueve a la decisión por la racionalidad; es una perspectiva que responde a una actitud moral cuya proximidad a la verdad se desconoce, y que es creada en el mismo momento en que se decide su adopción¹⁴. Optar por el racionalismo, pues, es una decisión moral porque, según lo adoptemos o no, variará nuestra actitud hacia el resto de la humanidad y hacia los problemas de la vida social. Por otra parte, aunque la decisión por el racionalismo crítico es irracional, no es una decisión ciega. Ciertamente, no hay argumentos que la justifiquen, pero no carece de todo argumento. Previamente a la decisión se pasa por un proceso de imaginación y análisis de las consecuencias que pueda acarrear dicha decisión. La cuestión es que en este análisis previo ya se está presuponiendo un patrón mediante el que catalogamos lo que es racional y lo que no lo es. Hay aquí un círculo vicioso insalvable e insalvable.

11. DENKER, R., *Individualismus und mündige Gesellschaft*, Stuttgart: Kohlhammer, 1967, p. 30.

12. Cfr. POPPER, K. R., *The Open Society and its Enemies*, London: Routledge and Kegan Paul, 1966, 2 vols., p. 232 (vol. II). Traducción castellana: *La sociedad abierta y sus enemigos*, Buenos Aires: Paidós, 1981, p. 399.

13. Cfr. POPPER, K. R., *Conjeturas y refutaciones*, pp. 212 y ss. Inglés: pp. 181 y ss.

14. Cfr. POPPER, K. R., «Addenda» en *The Open Society and its enemies*, pp. 383 y ss. También «Replies to my Critics», en SCHILPP, P. A. (ed.) *The Philosophy of Karl Popper*, pp. 1155 y ss.

IV

El problema es que este patrón previo que se presupone y que se hace especialmente evidente en su filosofía social y política, no es otro que el modelo de sociedad existente en el mundo occidental junto con la escala de valores que le es propia. Como ya hemos dicho páginas arriba, este modelo de sociedad es concebido por Popper como si fuera una «república de sabios»; en el origen de esta concepción está la idea de que es la razón teórica la que proporciona el modelo a la razón práctica. Además, este modelo social es caracterizado por Popper como la encarnación (ciertamente meliorable) de la sociedad abierta. Por tanto, al identificar la sociedad abierta con las sociedades occidentales existentes se está introduciendo de forma manifiesta un límite a la extrapolación del método crítico. Este límite, que ya se insinuaba con la etificación de su pensamiento, se concreta en su opción por una de las posibles alternativas de modelo social: la democrático-liberal, en cuyo seno, como es obvio, caben políticas concretas y puntuales de corte más o menos «socialdemócrata» o más o menos «neoliberal» (de aquí que quepan diversos aprovechamientos políticos de la filosofía de Popper).

Y justamente aquí nace el problema, puesto que esta opción popperiana supone la introducción de un elemento certista en un constructo teórico que se reclama totalmente falibilista. En efecto, el falibilismo metodológico popperiano conlleva, desde sus primeras formulaciones, una fuerte dosis de escepticismo en la medida en que siempre cuenta con la posibilidad real de que cualquier modelo social, o teoría científica, sea falsado y sustituido por cualquiera de los otros que se presentan como alternativa. Es este mecanismo, al mismo tiempo, el que permite caracterizar al falibilismo popperiano como un ejemplo de pluralismo epistemológico. Pues bien, con la introducción del elemento certista arriba señalado, se quiebran tanto el escepticismo metodológico como el pluralismo, puesto que, si bien pretende ser escéptico en el ámbito metodológico, no hace lo mismo con el social: aquí incluye una opción ético-política. De acuerdo con ésta última la democracia, entendida como un mecanismo de mercado competitivo, no sólo tendría una función protectora contra la tiranía, sino también otra función posibilitadora de la consecución gradual de una humanidad y de una sociedad mejores: el ideal regulativo de una sociedad cada vez más abierta, una sociedad «buena» que permite a sus miembros el desarrollo y ejercicio de sus facultades. Pero esto significa que la versión ofrecida por Popper de su falibilismo para las ciencias sociales, a saber, el gradualismo metodológico o tecnología social fragmentaria, está al servicio de un elemento certista que contradice la caracterización anticertista de ese método. Ciertamente, ahora la tecnología social fragmentaria va a tener como meta conseguir no sólo el mejoramiento, sino también (y aquí está la contradicción) el *mantenimiento* del modelo social ya instaurado; en esta medida, la tecnología social fragmentaria en-

carne un falibilismo sin pluralismo, esto es, un falibilismo que no toma en consideración alternativas posibles al modelo mismo por el que se ha optado, un falibilismo que no contempla la posibilidad de falsar ese modelo y que no propicia (como exigiría su propia autocomprensión) la confrontación de alternativas entre las que elegir comparativamente la que aporte la solución más deseable¹⁵.

Esta contradicción en su concepto de falibilismo es el gran problema epistemológico de la filosofía de Popper, el cual extiende sus tentáculos a una de las piezas centrales de su metodología, a saber, la unidad de método que Popper siempre ha defendido para su filosofía y que ahora se resquebraja. Tanto es así, que (a raíz de esta contradicción) podemos distinguir dos perspectivas metodológicas en su pensamiento: por un lado, una metodología estrictamente falibilista que aplica a las ciencias naturales y que tiene en cuenta una pluralidad de alternativas teóricas en competencia, sin importar en este contexto tener que abandonar la teoría vigente. Por otro lado, una metodología que se dice falibilista pero que en realidad tiene un substrato certista y por tanto, que, aunque en principio se considera una extensión de la anterior, paradójicamente no tiene en cuenta ninguna alternativa; su interés se centra en proponer cambios intrasistemáticos graduales (a esto se reduce el falibilismo), con el fin de no provocar conmociones que puedan poner en peligro el *statu quo*. Con el paso de la primera a la segunda está servida la dogmatización del pensamiento político-social popperiano¹⁶.

Pero también hemos adelantado antes que el racionalismo crítico popperiano se concibe a sí mismo como un *corpus* teórico-normativo con el fin de incidir en la praxis contribuyendo a la ilustración de los miembros de la sociedad; y ello, en principio, tanto en el terreno científico-natural como también en el campo político y social. En efecto, el racionalismo crítico se presenta ante la comunidad de científicos como un *corpus* metacientífico y normativo que estimula su capacidad crítica (procedimiento que se eleva a la categoría de método), de manera que desconfien

15. H. SPINNER, como popperiano *sui generis* que es, reconoce este problema epistemológico y lo nomina *Monopolpluralismus*, lo cual no es sino una forma sofisticada de referirse al monismo encubierto que preside la filosofía social de Popper. Cfr. SPINNER, H., *Pluralismo als Erkenntnismodell*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1974, pp. 238 y ss.

16. Pedro Schwartz en una entrevista a Popper en la revista *Claves de razón práctica*, (Madrid, 1990, n.º 5, pp. 42-48), alaba la sagacidad de Popper por haberse dado cuenta, ya en los lejanos años 50, del deseo de «certeza» y «permanencia» (cfr. p. 42) característico del denominado «socialismo real». En realidad, por lo que venimos viendo a lo largo de este artículo, a este respecto esas sociedades no se diferencian significativamente de las democracias occidentales; unas y otras podrían reclamarse deudoras del pseudofalibilismo popperiano, (si bien hay que reconocer que a otros respectos son diferentes).

de toda teoría que se presente con la pretensión de tener una certeza absoluta e inamovible, pues siempre puede aparecer una instancia refutadora. Sin embargo, al parecer, en el terreno político-social a la opción popperiana nunca le puede surgir un «cisne negro» que la deseche. De aquí la dogmatización y de aquí también que en este terreno se limite la función crítico-esclarecedora de las ciencias a lo intrasistemático: no cabe ilustración promotora de críticas radicales contra el propio sistema.

En efecto, la elección irrenunciable por una de las alternativas socio-políticas posibles supone una pérdida del falibilismo entendido como un principio que trabaja a pleno riesgo y, por tanto, lo elegido se convierte en un dogma imposible de ser falsado. Del falibilismo primitivo resta un principio funcional al sistema que ahuyenta los peligros y los riesgos que puedan atentar contra dicho sistema. Con otras palabras, el falibilismo criticista sólo afecta a las políticas concretas y puntuales realizadas en el seno del modelo social y político democrático-liberal, el cual, por su parte, —insisto— es inmune a la crítica.

En dos palabras: el falibilismo, la función crítica, se ha puesto al servicio de una determinada opción. En esta medida, el racionalismo crítico contradice su punto de partida no certista, pluralista y antidogmático.

* * *

Por otra parte, el factor causante de la contradicción epistemológica no sólo afecta a la propia epistemología y a la metodología, sino también a las relaciones entre los principios éticos de origen kantiano, que Popper hace suyos, y el infalsable modelo socio-político.

En efecto, hay un desajuste entre los principios éticos teñidos de universalidad y el modelo socio-político que presenta fuertes rasgos particularistas en un sentido elitista. Ciertamente es que Popper critica el elitismo en los modelos socio-políticos, lo hace, por ejemplo, a propósito de la exigencia platónica de limitar el ejercicio del poder a los filósofos; sin embargo, no reflexiona sobre la posibilidad de que el sistema democrático-liberal occidental, por el que él opta, pueda conllevar algún tipo de elitismo (político, económico o de otro tipo). De hecho, no es posible afirmar que en la filosofía de Popper haya una opción manifiesta por el elitismo; sólo se podrá tachar de elitista a este pensamiento en la medida y en el sentido en que lo es la democracia liberal occidental. El estudio clásico de Wright Mills¹⁷, entre otros, constató en su momento de forma inequívoca la existencia de una élite democrática, e incluso fieles popperianos como Radnitzky reconocen que el racionalismo crítico implica tal elitismo, aunque —dice— «está mitigado por el pluralismo y la tolerancia de-

17. Cfr. WRIGHT MILLS, C., *La élite del poder*, México: F.C.E., 1987. (La primera edición en inglés es de 1956).

mocrática»¹⁸ (un pluralismo —habría que añadir— cuanto menos disminuido).

Al elitismo democrático lo caracterizan sus partidarios por su apertura, pues no aplica el filtro de la sangre y la casta propio del elitismo aristocrático. En consecuencia, —dicen— incluye en sus filas a los individuos «más capaces», aunque provengan de las clases bajas. Se trataría, en definitiva de una élite abierta y que se renueva continuamente. Ahora bien, cabría preguntarse hasta qué punto de este elitismo no cabe afirmar lo que ya dijo el príncipe Lampedusa: es preciso que algo cambie para que todo siga igual. O dicho popperianamente: es preciso cambios graduales e intrasistemáticos inspirados en la tecnología social fragmentaria para que se mantenga el modelo socio-político por el que se ha optado.

Por otra parte, W. Mills, en su estudio ya citado, mostró de manera fehaciente no sólo la intersección (si no identidad) entre élites económico-sociales y políticas, sino también la cerrazón de las mismas, por cuanto que es mínimo el tanto por ciento de los individuos procedentes de las capas bajas de la sociedad que acceden a ella. Habría, pues, una incoherencia entre este particularismo elitista del modelo socio-político y el universalismo consubstancial a los principios éticos popperianos.

Recapitulemos brevemente: en la raíz de las dificultades del pensamiento popperiano se encuentra la irrenunciabilidad de su opción socio-política. En primer lugar, esa irrenunciabilidad le destruye el concepto epistemológico de falsabilidad y, de su mano, le cuestiona la tesis de la unidad de método; en segundo lugar, como acabamos de ver, esa opción es incoherente con los principios éticos.

V

Sin embargo, esta indudable y medular contradicción no deja de tener cierto sentido en la obra de Popper. Basta con que rememoremos, aunque sea brevemente, el concepto popperiano de verdad para darnos cuenta de ello. Este concepto no es otro que uno de los presentados por Aristóteles, pero en la versión rehabilitada para nuestro siglo por Tarski; es, por tanto, la teoría de la verdad como correspondencia, que hace de Popper un exponente contemporáneo del realismo metafísico. Así pues, considera que la verdad es objetiva y absoluta, pero que se mantiene oculta para nosotros, que, por lo demás, carecemos de cualquier criterio de verdad. Esta es una de las tesis fundamentales de su pensamiento, hasta el punto de que el autor la considera como «la más honda razón de la falibilidad humana»¹⁹. De esta tesis se deriva también la idea de que el conocimiento

18. Cfr. RADNITZKY, G. Op. cit., pp. 156-157 (vol. II).

19. POPPER, K. R. y ECCLES, J., «Falsabilidad y libertad», en ELDERS, F., AYER, A. et al., *La filosofía y los problemas actuales*, Madrid: Fundamentos, 1981, p. 96.

es sólo conjetural, lo cual no significa que no sea verdadero, sino que simplemente no se puede asegurar su verdad. Somos buscadores de la verdad y no sus poseedores.

Este concepto de verdad, cuya firme existencia se postula sin mayor fundamento, es un «valor fijo» en el terreno cambiante del falibilismo. Y si ahora nos interesa es porque ese mismo carácter de «valor fijo» lo tiene también el modelo socio-político elegido por Popper y al que antes aludíamos. Pero, a pesar de ello, la contradicción que antes señalábamos subsiste, pues mientras que el valor fijo «verdad» no tiene una carga significativa concreta, en cambio el valor fijo socio-político tiene un significado muy concreto. En efecto, Popper nunca dice que una determinada teoría científica es la verdad y la única a seguir con la simple incorporación de pequeños cambios y reajustes; en cambio, como ya hemos visto, eso es precisamente lo que hace al tratar de los modelos socio-políticos. La pregunta es por qué lo hace. Probablemente para evitar desembocar en posiciones anarquistas, tan lógicas en un pensamiento falibilista en lo epistemológico y liberal en lo socio-político. O probablemente para evitar acercarse a posiciones nihilistas, algo que, por un lado, también tiene cierta lógica en un pensamiento falibilista en el que no hay razón alguna para sostener de entrada como valores fijos ninguna teoría o modelo, pero que, por otro, es impensable para un ilustrado a la antigua usanza.

Angeles J. PERONA
(U.C.M.)