

---

## Karl Popper: antes y después de Kyoto

*Gabriel Zanotti*

---

Arbor CLXII, 642 (Junio 1999), 229-243 pp.

*En su último libro sobre Karl Popper, Mariano Artigas plantea una hermenéutica revolucionaria: muestra que la ética de Popper es el fundamento de su epistemología, y que el fundamento de esa ética está lejos del «conjeturalismo» que suele atribuirse a Popper. Artigas analiza qué significa en Popper la «fe irracional en la razón» y utiliza, como fuente inédita, el dramático relato que hace Popper de su relación con W. W. Bartley, por primera vez, en Kyoto, en 1992. Sea cual fuere la opinión del lector, el libro de Artigas divide la hermenéutica de Popper en un antes y un después.*

---

Hace unos dos años, en una cita a pie de página que entonces consideré absolutamente marginal, dije lo siguiente: ««Sano espíritu popperiano» significa, para nosotros, una extensión análoga de la falsabilidad popperiana para todas las ciencias, aún aquellas en las que no hay testeo empírico y tenemos certeza metafísica. Porque, en esos casos, abrirse a la crítica implica *abrirse al diálogo*, al perfeccionamiento y enriquecimiento de la propia posición, y al descubrimiento de algún error por nuestra parte»<sup>1</sup>.

Si se observa con detalle, es evidente que para mí, en ese momento, la filosofía de las ciencias de Popper podía aplicarse, en sí misma, a una actitud más general, que incluyera la sana tolerancia y el diálogo socrático. Era evidente también que ello era así para mí, considerado el tema en sí mismo, más allá de lo que Popper pudiera haber pensado. Empero, si lo calificué como «sano espíritu popperiano» es porque pen-

saba, y aún sigo pensando, que Popper mismo tenía una actitud tolerante que nada tenía que ver en sí con ningún tipo de relativismo.

Ahora bien: la publicación del último libro de Mariano Artigas sobre Popper, titulado *Lógica y ética en Karl Popper* (Eunsa, Pamplona, 1998), agrega algo fundamental. Algo que, tanto para quienes critican a Popper por su relativismo, o lo elogian por ello, como para mí, que lo elogio por su no-relativismo y su apertura al realismo, implica una hermenéutica revolucionaria, en el sentido kuhniano del término. Y eso que agrega Artigas es que la epistemología de Popper no es aplicable a su actitud moral y política, sino que es precisamente al revés. Que el eje central y unificador del pensamiento de Popper es una actitud moral fundamental, que Popper denomina «fe en la razón», que implica, consiguientemente, una apertura al diálogo, sin que ello implique ningún tipo de relativismo. Al contrario, esa «fe en la razón» es según Artigas —y coincido en ello— una certeza metafísica fundante de todo el pensamiento de Popper, que deriva luego en sus más conocidas cuestiones epistemológicas. El libro de Artigas está tan bien documentado, que sin exagerar decimos que la hermenéutica de Popper, ya para sus partidarios y detractores de todas las posiciones filosóficas y políticas, deberá dividirse, desde ahora, en un antes y un después de este último libro de Mariano Artigas.

Para fundamentar esta afirmación, repasemos cuál es hasta ahora el estado de la cuestión, hasta ahora, hasta que esta novedosa hermenéutica se difunda.

Por un lado, está la posición, muy difundida en ambientes realistas proclives a la metafísica, que sostiene que, más allá de los infinitos y muy técnicos debates sobre el tema de la inducción y la falsabilidad, Popper tiene en el fondo de su criterio epistemológico un eje central relativista, según el cual no sólo las teorías científico-positivas, sino también toda afirmación es conjetural, y por ende la metafísica también. Según este grupo, habría muchos textos que muestran claramente que Popper considera que no se puede llegar a la verdad, sino, en todo caso, acercarse a ella; que las teorías que no son empíricamente falsables son conjeturales también, a pesar de tener sentido, y que ese pesimismo con respecto a las posibilidades de alcance de la verdad es el que funda una sociedad abierta. Claro, abierta porque nada tiene certeza, todo es conjetural, y por ende no queda más que maximizar ese conjetural conocimiento mediante la mutua crítica en todos los ámbitos. «La sociedad abierta y sus enemigos» es esencialmente eso. Serían enemigos de la sociedad abierta quienes sostienen claramente la certeza de una metafísica. Quienes critican a Popper por todo esto dirían que



no hay más que leerlo para darse cuenta de que esta hermenéutica es la correcta. Más aún después de sus abundantes citas de Kant, de donde derivaría fundamentalmente su crítica a la inducción, pues siempre hay una «conjetura a priori», de tipo neokantiana, previa a la observación. Esto, sumado a sus críticas a las filosofías «justificacionistas» (entre ellas, Aristóteles<sup>2</sup>) que sostienen la posibilidad de partir de primeros principios verdaderos, no hace más que corroborar esta interpretación. Quienes coinciden con Popper son tan relativistas como él o, si dicen no serlo, están muy confundidos.

Por el otro lado están quienes defienden a Popper por lo mismo que la anterior posición lo ataca. La pretensión de certeza, para este grupo, es el origen de las guerras, los totalitarismos y las tiranías de la peor especie. Es obvio que quienes creen tener la verdad van a tratar de imponerla a los demás. Sólo la conciencia de lo limitado de nuestro conocimiento, que no llega más que a lo conjetural, abre las puertas a una sociedad abierta y civilizada donde los hombres no se matan por ideas.

Es obvio que ambos grupos coinciden en una cosa: que Popper es relativista.

Otro grupo que critica a Popper proviene de la escuela de Frankfurt<sup>3</sup>. Este grupo no es en absoluto relativista pero de ningún modo coincide con el primero. Este grupo critica a Popper por tener una concepción empirico-analítica de lo social y no una actitud emancipatoria, esto es, de crítica y liberación de las estructuras opresoras del capitalismo, que según estos neomarxistas, *no* totalitarios, es la función digna y única de los estudios sociales<sup>4</sup>. Este grupo es el que más ha difundido la visión de Popper como un positivista más.

Frente a este panorama, ¿cuál era mi posición hasta ahora? Primero, yo veía a la posición epistemológica de Popper como fundante, aunque no con exclusividad de otros factores, de su filosofía política. Segundo, yo defendía la posición epistemológica de Popper sosteniendo que en sí no estaba ligada a un neokantismo y que su crítica a la inducción y su falsabilidad eran compatibles con un realismo en lo metafísico. Por último, yo advertía siempre que en los textos de Popper había una tensión inherente a dos grandes influencias. Cuando razonaba desde Kant, se acercaba a un conjeturalismo «absoluto». Cuando razonaba desde la teoría de la verdad como correspondencia, que le había llegado vía Tarski, se acercaba más al realismo, con posiciones metafísicas que de ningún modo estaban afirmadas de modo conjetural y contenían implícitamente una noción de certeza metafísica: el indeterminismo, físico y humano; la noción de verdad en sí misma; la



objetividad del mundo 3; la no-materialidad de la inteligencia humana. Y una posición especialmente cara a Artigas: sus posiciones morales, no expuestas como teorías sino como «actitudes»: tolerar al otro, *esto es, preferir el diálogo a la violencia*.

Cuando alguien me citaba alguno de los textos «relativistas» de Popper, yo lo incluía dentro de la tensión referida.

Pero la lectura del libro de Artigas obliga a un replanteo, no sólo de mi posición, sino de todos aquellos que, a favor o en contra, afirman el relativismo de Popper (que no es mi caso).

El libro de Artigas tiene dos partes. En la primera, destaca la importancia del comentario que en 1992 hiciera sobre su relación intelectual y personal con W.W.Bartley III, en un seminario en Kyoto, Japón. En la segunda, expone su ponencia de Julio de 1997 en la Notre Dame University (Indiana), dedicada a desentrañar el pensamiento moral de Popper y a colocarlo como el eje central fundante de todo su pensamiento. Espero no equivocarme, pero creo que será didáctico comenzar por esta parte segunda.

El eje central de la exposición de Artigas consiste en el relato del episodio de 1919 y *la importancia dada por el mismo Popper a este episodio, en cuando a su vida y pensamiento*.

¿Qué es el episodio de 1919?

Popper contaba entonces con 17 años y una gran preocupación por los problemas sociales, no sólo en sus aspectos teóricos, sino también en cuanto a sus consecuencias prácticas. Popper toma contacto entonces con el partido comunista vienés, impresionado por el supuesto pacifismo y preocupación social de sus propulsores. Con un impresionante lujo de detalles, Artigas cuenta lo que sucede entonces. El partido recibía órdenes de la central en Rusia. *Toda crítica a las órdenes es denegada*. El partido organiza una revuelta callejera. La revuelta se realiza y, como consecuencia, mueren varios jóvenes obreros en un enfrentamiento con la policía vienesa. Popper había colaborado en la organización de la manifestación.

Popper se siente profundamente conmovido por el episodio. Se siente coresponsable de esas muertes, porque consintió, de algún modo, la «otra» orden: la de no criticar. Popper ya tenía un especial rechazo contra toda violencia, y en este episodio capta la relación entre la imposibilidad de la crítica y la muerte sangrienta de vidas inocentes. Decepcionado, deja el partido y se decide a estudiar críticamente al marxismo. Y ello coincide con la visita de Einstein, quien da una conferencia en cuyo final hace algo que nadie hacía: exponer con detalle de qué modo se puede refutar empíricamente su teoría. Popper no ve



en ello una simple cuestión epistemológica. Junto al dramático episodio referido, ve en esa conferencia el espíritu de diálogo, de autocrítica, de búsqueda sincera de la verdad, de tolerancia, todos valores a los cuales Popper adhiere *actitudinalmente* y de los cuales *no duda*.

Artigas dice que este episodio es el origen de la actitud crítica popperiana, trasladada después al ámbito de la ciencia. Para ello cuenta con dos argumentos fundamentales. Primero, las propias palabras de Popper. Este episodio, y su relación con la idea de la falsación, está relatado por el mismo Popper. En su autobiografía<sup>5</sup> y en el libro *The Lesson of This Century*<sup>6</sup>, con la peculiaridad de que en la introducción de este último, como así también en la introducción de *The Myth of the Framework*<sup>7</sup>, Popper destaca no sólo la importancia de su principio ético fundamental —no metodológico— que afirma la actitud socrática de diálogo («...quizá yo esté equivocado y tú tengas razón»), sino que también se lamenta que nadie hasta ahora le haya dado a este tema la importancia que tiene en todo su pensamiento. Artigas no ahorra en citas como para mostrar que esa actitud, definida por Popper como una «fe irracional en la razón» no supone ningún relativismo que duda de todo, sino al contrario, una fundamental actitud de la cual no se duda. Vaya una de esas citas a modo de ejemplo: «...yo también creo que nuestra civilización occidental debe su racionalismo, su fe en la unidad racional del hombre y en la sociedad abierta, y, especialmente, su perspectiva científica, a la *antigua fe socrática y cristiana* en la hermandad de todos los hombres y en la honestidad y responsabilidad intelectuales» (esta cita de Popper se encuentra en la pág. 136; la cursiva es nuestra)<sup>8</sup>.

El segundo argumento de Artigas es de sentido común: Popper tenía 17 años cuando concibe su idea de la falsabilidad, que fuera publicada sistemáticamente exactamente el doble de años después (1934)<sup>9</sup>, argumentada entonces con abundancia de conocimientos científicos y epistemológicos. No es concebible que Popper a los 17 años tuviera todos esos conocimientos en su mente y por ende concibiera la idea de la falsabilidad. Lo razonable es lo contrario: que en el siempre pacifista Popper la idea moral de la crítica como medio de defensa de la vida humana surgiera primero, como fruto de su amarga experiencia, y después, por sus intereses científicos y filosóficos —perfectamente descritos en su autobiografía— la aplicara al tema estrictamente científico.

Ahora bien, el no-relativismo de Popper no pasa sólo por esta actitud moral fundamental. Artigas concluye su larga ponencia haciendo referencia a la tesis metafísica realista, sostenida por Popper de una forma



de ningún modo conjetural. Yo mismo había presentado estas citas de Popper, unos años atrás<sup>10</sup>, y, en cierto modo, si el libro de Artigas se difunde, como esperamos, ya no voy a poder hacer la travesura docente que siempre tuve in mente: comenzar un seminario sobre la metafísica de Popper en algún ambiente tomista, preguntando quién afirma estas cosas, para que todos me dijeran «Gilson», y después mostrar que se trataba de Popper. «Pienso -dice Artigas- que toda esta argumentación acerca del realismo metafísico podría ser suscrita por un tomista como Étienne Gilson» (pág. 157). Esto, después de citar textos como este: «Yo sé que no he creado la música de Bach ni la de Mozart; que no he creado los cuadros de Rembrandt ni los de Boticelli. *Estoy totalmente seguro* de que nunca podría hacer nada así...» (pág. 157; la cursiva es mía). Y más abajo: «Ninguno de estos argumentos debería ser necesario. El realismo es tan obviamente verdadero que incluso un argumento directo, como el que se ha presentado aquí, es de cierto mal gusto».

Pero, si esto es así, ¿cómo explicar los textos claramente más relativistas de Popper, y sobre todo, algunos que aparecen en la parte uno de *Realismo y el objetivo de la ciencia* y en el Addendum de 1961 a *La Sociedad Abierta y sus enemigos?* (p. 25).

Aquí es donde Artigas ha efectuado un descubrimiento sorprendente, que constituye la primera parte de su libro. En la cual, como dijimos, se encuentra el texto de Popper, en castellano y en inglés, de su respuesta dada en Kyoto, en 1992, sobre su relación con W.W. Bartley III, tema que Popper nunca había tocado públicamente hasta entonces. Artigas hace una larga y fina hermenéutica de esa respuesta, párrafo por párrafo, y, a veces, concentrándose sólo en una oración o en un término.

Ante todo, Artigas defiende a Popper contra dos conocidas «leyendas popperianas» (nombre que Popper da a sus malinterpretaciones más gruesas<sup>11</sup>). Primera, que Popper fue positivista. A esta altura, huelga todo comentario, excepto que Artigas identifica muy bien al grupo que principalmente, y comprensiblemente, ha dirigido esa acusación: el neomarxismo de Frankfurt<sup>12</sup>. Segunda, que Popper fue un falsacionista ingenuo. Artigas responsabiliza a Lakatos, principalmente, de esa «leyenda».

Tanto la primera como la segunda comparten estas dos características: primero, son muy conocidas y, segundo, fueron reiterada y explícitamente refutadas por el mismo Popper.

Pero Artigas ha identificado una «tercera leyenda» que, contrariamente a las otras dos, es casi desconocida y, *aparentemente*, nunca fue comentada por Popper. Esa tercera leyenda consiste en «Popper



el pancriticista». Esto es, todo es pasible de crítica, incluso esta afirmación. Todo sería conjetural y criticable. De allí el «pan» criticismo.

Muchos dirán: ¿no es esto así?

No. Pero Artigas no se refiere en este caso a las tesis metafísicas de Popper referidas anteriormente. Se refiere, nuevamente, a la «fe irracional en la razón» proclamada por Popper como el eje central de su pensamiento, como una *actitud*, no una teoría, que no está sometida a crítica, sino a «fe». Esto nada tiene que ver con un pancriticismo, lo cual es explícitamente afirmado por Popper en la introducción a *The Myth of the Framework*. Vale la pena citarlo *in extenso*: «Todos, o casi todos los trabajos que se han coleccionado en este volumen fueron escritos para defender la racionalidad y la crítica racional. Es una manera de pensar e incluso una manera de vivir: una disposición para escuchar argumentos críticos, para buscar los errores propios y para aprender de ellos. Es, en lo fundamental, una *actitud* que he tratado de formular (tal vez por primera vez en 1932) en estos dos versos: *Quizá yo esté equivocado y tú en lo cierto, quizá con un esfuerzo a la verdad nos acerquemos*. Estos dos versos que aquí cito en cursiva fueron publicados por primera vez en 1945 en mi libro *La sociedad abierta* (volumen II, en la segunda página del capítulo 24, «La rebelión contra la razón») y los puse en cursiva para indicar que los considero importantes, pues fueron un intento de resumir una parte particularmente básica de mis artículos morales de fe. Al punto de vista que los mismos resumen le he llamado «racionalismo crítico». Pero, al parecer, la crítica a *La sociedad abierta* y al racionalismo crítico fue ciega a esos dos versos: por lo que sé, ninguno de mis críticos dio la menor muestra de interés en ellos, ni los citó. Algunos dijeron que mi libro carecía de todo principio moral o razonamiento ético; otros, que mi racionalismo crítico era dogmático, demasiado dogmático; y también existió un intento de sustituir mi racionalismo crítico por una posición radicalmente crítica y más explícitamente definida. Pero, puesto que este intento adoptó el carácter de una definición, condujo a una serie interminable de argumentaciones filosóficas acerca de su adecuación. Nunca he encontrado a nadie que hubiera reparado en estos dos versos que yo había propuesto como mi *credo* moral, versos que para mí excluían toda posibilidad de una interpretación dogmática del «racionalismo crítico». Estoy dispuesto a admitir que todo esto es culpa mía, que es evidente que esos dos versos son demasiado breves para que el lector tome conciencia de todo lo que les atribuiré en el párrafo siguiente y espero que el lector convenga en que todo lo que allí indicaré está contenido en los dos versos... y más. Por esta razón



los cito aquí medio siglo después. Fueron concebidos para que contuvieran, en el mínimo espacio posible, una confesión de fe, expresada simplemente, de manera no filosófica y en lenguaje corriente; fe en la paz, en la humanidad, en la tolerancia, en la modestia, en el esfuerzo por aprender de nuestros propios errores; y en las posibilidades del análisis crítico. Era un llamamiento a la razón; un llamamiento que yo esperaba que se oyera en todas las páginas de aquel largo libro»<sup>13</sup>.

Ahora bien: con una documentación, no sólo de libros y ensayos, sino también de cartas inéditas estudiadas directamente de los archivos respectivos, Artigas demuestra y explica lo que el mismo Popper trata dolorosamente de explicar en *Kyoto: esas afirmaciones pancríticas tan evidentes de Popper se deben a la pluma de W.W.Bartley III*. Bartley, preocupado por el fideísmo de origen protestante, llega a Londres en 1958 para estudiar con Karl Popper, a partir de lo cual ambos inician una larga amistad. Bartley encuentra en el racionalismo crítico popperiano -que Artigas distingue cuidadosamente del racionalismo clásico- una oportunidad para solucionar un problema de filosofía de la religión. Bartley quiere criticar al fideísmo cubriéndose de la acusación de que quien lo critica «también» cree en ciertos puntos de partida fundamentales. Entonces, encuentra en su pancriticismo («todo es criticable, incluso eso») la respuesta a esa contrarréplica. Al principio ve en Popper su inspirador, pero luego comienza a distanciarse de Popper afirmando, en un simposio de 1965, que las preocupaciones científicas de Popper «no tienen importancia» al lado del problema que a él lo preocupaba. Esto duele a Popper enormemente, quien interpreta ese «sin importancia» como un ataque personal hecho en público por uno de sus más queridos discípulos. La amistad se interrumpe hasta 1974, año en el que se renueva, por esfuerzos de Popper más que de Bartley. Esto último es importante porque la amistad y la confianza de Popper era tal que le había dejado introducir en ciertos textos —los nombrados arriba— las modificaciones que desee (aclarando, sin embargo, en *Kyoto*, que no entendía bien qué quería Bartley y por qué insistía en su posición). Bartley muere trágicamente de cáncer en 1990. Popper manifiesta su afecto por su discípulo y aclara que nunca criticaba a sus discípulos en público, y que estaba haciendo esta dolorosa excepción para distanciarse, precisamente, del pancriticismo.

Lo que he resumido tan brevemente no intenta, obviamente, abreviar la complejidad de elementos intelectuales y personales que se mezclan en esta cuestión, y que Artigas despliega en 105 páginas. Allí tiene el lector los elementos de juicio que esta crítica no puede dar. Pero



lo que intenté resumir es la complejidad del problema. «Si Bartley se hubiese limitado a desarrollar su posición, y Popper a aceptarla o rechazarla claramente, yo no estaría escribiendo esto», dice Artigas (p. 19).

La primera pregunta que surge es: ¿por qué da Popper tanta libertad a su discípulo? ¿por qué permite que bajo su firma aparezcan párrafos escritos por Bartley, que dieron origen a tantas confusiones y comprensibles críticas al mismo Popper?

La razón no es sólo afectiva. Tanto Popper como Bartley coinciden en rechazar al justificacionismo, una posición gnoseológica común a muchas escuelas y que consiste en encontrar un punto de partida evidente a partir del cual derivar cuasi axiomáticamente todo el conocimiento humano. Artigas coincide con que esa pretensión es errónea y clásica del racionalismo y empirismo moderno en Occidente (p. 100). Es obvio que Popper insiste permanentemente en que no importa de dónde haya salido una conjetura; lo importante es criticarla. Lo importante no es el inicio del conocimiento, sino su crítica. A partir de aquí, es fácil entender que Popper y Bartley confundieran mutuamente sus respectivas posiciones, muy diferentes a pesar de esta coincidencia. Porque por más que Popper descrea de unos puntos de partida básicos cuasi axiomáticos en el conocimiento humano, afirma decididamente una «actitud» básica, esa «fe irracional en la razón», que, como hemos visto al comentar la segunda parte del libro, es la certeza en un postulado ético de diálogo, de tolerancia sana, de ausencia de toda violencia para imponer las propias ideas. Popper se cuida mucho de decir que es una «actitud», no una doctrina, para, precisamente, no tener que argumentar sobre ella. A pesar de que lo hace.

Pero ¿por qué no lo quiere hacer aunque de hecho lo haga? Artigas da en la tecla. Popper no puede darse cuenta que ha heredado una noción de racionalidad algorítmica, solamente lógica (p. 104), contra la cual reacciona pero sin tener los elementos adecuados para ello. Yo mismo ya había denunciado esta noción de racionalidad como uno de los causantes del estancamiento del debate Popper-Kuhn-Lakatos-Feyerabend<sup>14</sup>, con lo cual tengo aquí otra coincidencia con Artigas. *Es por eso que allí donde Popper debería haber puesto «intelección evidente de los primeros principios de la razón práctica» (la sindéresis) pone «fe irracional».* Esto es una muestra más de una antigua conclusión mía: Popper sale siempre milagrosamente, por medio de su intuición y su realismo, de una errónea noción de racionalidad en la que se había formado, pero sin una metafísica ins-



pirada en Santo Tomás que le permitiera sistematizar terminológicamente esas geniales intuiciones. Muchos de los que critican agriamente a Popper no advierten esto.

No quisiera desviarme del tema central: la gran contribución de Artigas consiste en esclarecer trabajosamente, y con todo detalle, esta difícil relación Bartley-Popper para concluir, explicando por qué, que los párrafos pancriticistas atribuidos a Popper fueron prácticamente escritos por Bartley, y que Popper poco tenía que ver con ese modo de pensar. *A partir de esto, este libro de Artigas es referencia obligada para cualquiera que, con seriedad, quiera seguir acusando a Popper de pancriticista.*

El lector se preguntará: frente a semejante coincidencia con Artigas, ¿tenemos algunas diferencias? Detalles, excepto una, que forman parte—incluso la excepción— de la vida académica.

En primer lugar, creo que ayudaría «a la causa de Artigas» una referencia adicional al texto popperiano «Tolerancia y responsabilidad intelectual»<sup>15</sup>. No es que Artigas no explique lo importante que era para Popper la responsabilidad intelectual del pensador: todo lo contrario. Simplemente, creo que más importante que el principio dialógico «yo puedo estar equivocado y tú puedes tener la razón» es lo que Popper, en esa conferencia, afirma como el principio fundamental de la ética: *no matarás nunca en nombre de una idea*. Esta expresión me parece más clara y fundante. Clara, porque no tiene la sospecha de relativismo de la otra expresión, sospecha que hay que excluir con un gran trabajo (que Artigas realiza). La claridad y *certeza total* de ese imperativo moral (no matarás) es palmaria. Ahora bien, preguntar si Popper dice eso como un cuasi-imperativo categórico kantiano, o como un primer principio del intelecto práctico, es, en función de todo lo visto, inútil por ya contestado, e irrelevante porque es preguntarle a Popper algo que excede no sus intuiciones, pero sí sus posibilidades de sistematizaciones conceptuales y terminológicas. *Pero, aclaremos, Artigas en ningún momento hace esa pregunta.*

Fundante, porque muestra el horror de Popper ante la violencia y su clara conciencia de que ninguna idea, ya conjetural, ya «obviamente verdadera» (para usar palabras de Popper) se impone por la fuerza. Esto, tan importante, básico en todo sano humanismo y presente, *según el mismo Popper*; en el cristianismo, es el principio de toda convivencia pacífica y digna entre los seres humanos y el auténtico sentido de la «sociedad abierta» defendida enérgicamente por Popper. Esto es lo que está en el fondo de esos dos libros escritos en la soledad de Nueva Zelanda, en plena segunda guerra, antes de que llegara la fama y el



reconocimiento. Uno de ellos es *La Sociedad Abierta*; el otro, más importante a mi juicio, tanto para filosofía política como para ciencias sociales, es *La miseria del historicismo*<sup>16</sup>. Basta leer su dedicatoria para, sencillamente, no tener nada que agregar: «En memoria de los incontables hombres y mujeres de todos los credos, naciones o razas que cayeron víctimas de la creencia fascista y comunista en las Leyes Inexorables del Destino Histórico».

En segundo lugar, coincidimos con Artigas en su crítica, coincidente con Popper, del justificacionismo gnoseológico. Empero, opinamos que dentro de esas corrientes se encuentran elementos importantes, que Edith Stein ha rescatado<sup>17</sup>, sobre todo en Descartes y en Husserl. Es verdad que los primeros principios del conocimiento humano no deben ser presentados de modo axiomático, privilegiando unos sobre otros. Santo Tomás recurría a evidencias de modo horizontal, tomando de la realidad toda la riqueza de su evidencia. Empero, preguntamos, desde una sensibilidad moderna y contemporánea, pero que se remonta, creo, a San Agustín, lo siguiente. El espíritu humano tiene un «privilegio ontológico» frente a la materia. Su riqueza ontológica es mayor. Por ende, ¿no es también mayor su riqueza gnoseológica? ¿no se encuentra en esto, precisamente, la ventaja gnoseológica de la intersubjetividad en cuanto a lo evidente? Si la relación yo-tú es antropológica y ontológicamente mayor que la relación yo-eso<sup>18</sup>, ¿no lo es también gnoseológicamente? ¿no es éste tal vez el modo de contestar el nihilismo que sale de cierta interpretación del círculo hermenéutico heideggeriano, en caso de que la interpretación que Vattimo hace de Heidegger fuera correcta?<sup>19</sup> ¿no es la persona, precisamente, algo imposible de analogar con el ser a la mano de Heidegger?

¿No puede hablarse, entonces, de un sano justificacionismo, basado en la intersubjetividad?

En tercer lugar, Artigas minimiza el problema de la inducción en Popper (p. 101). Esto es comprensible: los problemas metodológicos pasan a tener un segundo lugar frente a los temas morales que destaca Artigas. Pero de aquí a decir que la solución popperiana al problema de la inducción sólo contempla uno de los problemas de la racionalidad, dejando de lado otros muy importantes (p. 101) hay un paso que yo no me atrevo a dar. Opino que la crítica de Popper a la inducción es lógicamente irreprochable; que su consiguiente crítica a la probabilidad también lo es<sup>20</sup>; pero, fundamentalmente, opino que las críticas de Popper a la inducción dan en el eje central de la racionalidad científica y no sólo científica: a saber, que —en mis términos— una



proto-teoría es siempre previa a cualquier observación empírica. El punto de Popper, aunque él no lo supiera dadas sus críticas, y con razón, a la hermenéutica relativista de Kuhn<sup>21</sup> —o, al menos, el primer Kuhn—<sup>22</sup> es un punto hermenéutico, y por eso Gadamer pudo decir que «...También comprobé con posterioridad que la crítica de Popper al positivismo entrañaba ciertos temas afines a mi orientación personal»<sup>23</sup>. Pero es la clave de una hermenéutica *realista*. *Es reconocer que, sencillamente, dado que el campo de observación es infinito, siempre hay «algo previo» a la misma observación que nos dice dónde observar*<sup>24</sup>. Silvana Filippi, discípula de Raúl Echauri, así lo explica (sin referirse a Popper): «...En otras palabras, diríamos nosotros, ante la imposibilidad humana de una captación abarcativa y total de lo que nos rodea, limitamos nuestra visión privilegiando algunos aspectos sobre otros y generando conceptos siempre parciales aunque verdaderos si se atienen a lo que las cosas son...»<sup>25</sup>. *Esto es, haciendo una analogía, así como Artigas plantea que la filosofía de las ciencias de Popper no se entiende sino a partir de sus postulados morales, así también las críticas popperianas a la inducción no se entienden sino a partir de sus postulados hermenéuticos*. No es un tema simplemente metodológico: es fundamentalmente gnoseológico. Y lleva al realismo a la elaboración de un tema absolutamente necesario: una hermenéutica realista, que nada tenga que ver con el relativismo postmoderno.

Ahora viene la «excepción», con lo cual quiero decir nuestra diferencia quizás, hasta ahora, más importante con la hermenéutica de Artigas. *Pero que no invalida su tesis*. Me explico.

Si Artigas ha querido demostrar que, contrariamente a lo que pensábamos todos (defensores y detractores de Popper) su epistemología es un derivado de sus postulados morales fundamentales, *creo que lo ha logrado plenamente*. Pero el «detalle» que queda es: aún así, ¿son esos postulados morales la colaboración *más original* e importante de Popper al pensamiento contemporáneo? Opino que no. Creo que al lector no le quedan dudas de las coincidencias de Artigas con la sana tolerancia, el respeto, el diálogo, y con el no matar en nombre de una idea, como yo he destacado. Pero ni Artigas ni ningún partidario de una ética realista, objetiva y humanista cristiana necesita a Popper para recordarlo<sup>26</sup>. En cambio, sí hemos necesitado todos, y seguimos necesitando, que Popper nos recordara que las ciencias llamadas exactas no lo son. Que bajara a las ciencias naturales del trono de la certeza y las ubicara donde corresponde: en humildes conjeturas hasta ahora no falsadas. He aquí el gran aporte de Popper: la noción de falsabilidad



en sí misma. ¿Qué quiero decir con ello? Que, más allá de los matices de certeza que podemos encontrar en el mundo físico, y que Artigas siempre ha destacado<sup>27</sup>, la certeza física siempre será una «certeza menor» (parafraseando a San Agustín) frente a la «certeza mayor» de la metafísica como ciencia del ente en cuanto ente. En esta última, sus verdades son absolutamente necesarias, siempre, en todos los mundos posibles (y esto último no alude a Leibniz). Ejemplo: hace 3000 años, o dentro de 5000 años, en este espacio conocido o en un hiperespacio, todo ente finito tiene una diferencia real entre «esencia y acto de ser» de la cual deriva su ser causado. *Ninguna* verdad así podemos encontrar en el ámbito de las ciencias naturales, por más seguros que estemos dentro de cierto contexto, como explica Artigas (p. 142). *Dado el método utilizado*, la aparición de una anomalía siempre es posible. *La falsabilidad* de todo enunciado científico-positivo es en ese sentido no sólo «inevitable», sino definitorio de la ciencia positiva. Y este es el golpe de muerte para toda la mentalidad iluminista de certeza, exactitud y, por qué no, tiranía de la ciencia positiva. El resultado cultural de Popper es, en ese sentido, revolucionario. El paradigma positivista sigue insistiendo con la certeza de lo físico y lo relativo de la metafísica. El paradigma postmoderno sigue insistiendo con la relatividad de todo y el nihilismo más absoluto. La verdad es, sin embargo, totalmente al revés de lo que la mayoría de lo que nuestros contemporáneos supone. La certeza está en lo metafísico y lo falsable en lo físico. De allí que (Pascal) el conocimiento de las «cosas interiores» siempre será un consuelo frente al desconocimiento de las exteriores. Y en la elaboración de este nuevo paradigma cultural, la falsabilidad popperiana ocupa un lugar fundamental.

Ahora bien, y para concluir: que mi entusiasmo con este ensamble cultural entre la certeza de la metafísica y la falsabilidad de la física no empañe algo muy importante: *esta cuestión no invalida de ningún modo la tesis del libro de Artigas*. Volvemos a reiterar que *Artigas ha logrado plenamente demostrar que el origen de la epistemología de Popper es su pensamiento moral, y que ambos —su premisa moral fundante y su epistemología— se encuentran fuera de todo relativismo*. Toda hermenéutica de Popper, de aquí en adelante, debe dividirse en *antes y después de Artigas*.

Queda una pregunta retórica abierta: ¿es la actitud moral de Popper la contribución más original de su pensamiento? Lo dudamos. Pero concluimos nuestra crítica con un popperiano mensaje al eminente epistemólogo español cuyo libro hemos comentado: *yo puedo estar equivocado y tú puedes estar en la verdad*.

## Notas

<sup>1</sup> ZANOTTI, G. «El problema de la «Theory-Ladenness» de los juicios singulares en la epistemología contemporánea», nota 32. *Acta Philosophica*, vol. 5 (1996), fasc. 2, pp. 339-352.

<sup>2</sup> POPPER, K.: *Popper: Escritos selectos*, compilado por David Miller, Fondo de cultura económica, México 1995, parte 1, apartado 6.

<sup>3</sup> Al respecto, ver POPPER, K.: *Razón o revolución*, en *El mito del marco común*, Paidós, Barcelona 1997 (en mi opinión, el título castellano no refleja bien el original inglés y las ideas que se encuentran detrás de esa expresión utilizada por Popper: *The Myth of the Framework*).

<sup>4</sup> HABERMAS, J.: «Conocimiento e interés» [1965], en *Ciencia y técnica como ideología*; Tecnos, Madrid, 1989. Agradecemos a Luciano Elizalde esta referencia.

<sup>5</sup> POPPER, K.: *Búsqueda sin término*; Tecnos, Madrid, 1985, cap. 8.

<sup>6</sup> Editado por Routledge, London 1997. Interview I[1991], 1.

<sup>7</sup> *Op. cit.*

<sup>8</sup> Cuando decimos directamente «pág. xx», nos estamos refiriendo al libro de Artigas que estamos comentando.

<sup>9</sup> POPPER, K. *La lógica de la investigación científica*; Tecnos, Madrid, 1967.

<sup>10</sup> ZANOTTI, G.: *Popper, búsqueda con esperanza*; Editorial de Belgrano, Buenos Aires, 1993, parte II, punto 4.

<sup>11</sup> POPPER, K.: «Replies to my Critics», en *The Philosophy of Karl Popper*; The Library of Living Philosophers, ed P.A. Schilpp, Open Court, La Salle, Illinois, 1974; part II.

<sup>12</sup> A pesar de las claras diferencias entre la escuela de Frankfurt y Popper, opino que, para el caso particular de una posible comparación Popper-Habermas, podría haber más coincidencias de lo que a primera vista aparece. La insistencia de ambos en el diálogo y la relación de este último con una sociedad libre; que las condiciones de diálogo, para Habermas, deben estar *críticamente* motivadas en cuando a su aceptación, y la relación de ello con la noción de crítica popperiana; el rechazo habermasiano a los actos de habla perlocutivos ocultos, y el rechazo consiguiente de Popper a la propaganda persuasiva (p. 134) son cuestiones que proponen un diálogo inexplorado, hasta ahora, entre estos dos autores.

<sup>13</sup> *Op. cit.*, p 15; los subrayados son míos. He retocado la versión castellana para que se adapte mejor al original: véase: Popper, K., *The Myth of the Framework*; Routledge, London 1994, pp xii-xiii

<sup>14</sup> ZANOTTI, G. «Investigación científica y pensamiento prudencial», en *Acta Philosophica*, fasc. II, vol. 6 (1997), pp. 311-326.

<sup>15</sup> En el libro *Sociedad abierta, universo abierto*; Tecnos, Madrid, 1984.

<sup>16</sup> Alianza, Madrid, 1973.

<sup>17</sup> STEIN, E.: *El ser finito y eterno* [1936]; Fondo de cultura económica, México, 1996, cap II, punto 2.

<sup>18</sup> BUBER, M. *Eclipse de Dios*; Fondo de cultura económica, México, 1993; Yo y tú, ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1994. Obviamente, Buber no concede a la relación yo-tú la importancia *metafísica* que nosotros le concedemos.

<sup>19</sup> VATTIMO, G. *Introducao a Heidegger*; Edicoes 70, Lisboa, 1989; Cap I, punto 4; Heidegger, M.: *Being and Time*; Harper & Row, 1962.

<sup>20</sup> No paso por alto las críticas de Lakatos a Popper con respecto al tema de la inducción: las he analizado en mi libro *Popper búsqueda con esperanza* (*op. cit.*), parte I, cap 4.



- <sup>21</sup> POPPER, K.: *The Myth of the Framework*, op cit., cap. 2.
- <sup>22</sup> Ver mi artículo citado en nota 14.
- <sup>23</sup> GADAMER, H.G. *Verdad y método II*; Sígueme, Salamanca, 1992, p. 12.
- <sup>24</sup> POPPER, K.: *Conocimiento objetivo*; Tecnos, Madrid, 1974, cap 7.
- <sup>25</sup> FILIPPI, S.: «La noción aristotélica-tomista de verdad y su interpretación en *El ser y el tiempo* de Martin Heidegger», en *Sapientia*, vol. LII (1998), fasc. 204, pp. 409-418. Cabe aclarar que la autora está tratando de dar una interpretación realista del círculo hermenéutico tal cual aparece en Heidegger, intento del cual no tengo autoridad como para pronunciarnos en favor o en contra, independientemente de mi convicción de que una hermenéutica realista es *en sí* tan posible como necesaria.
- <sup>26</sup> Por supuesto, sí necesita a Popper el cristiano que a pesar de su cristianismo no ha logrado entender el espíritu de la declaración de libertad religiosa del Concilio Vaticano II; pero si esos cristianos —que aún quedan— no escuchan ni al Papa, menos aún escucharán a Popper.
- <sup>27</sup> ARTIGAS, M.: *Filosofía de la ciencia experimental*; Eunsa, Pamplona, 1989.

## Bibliografía

- ARTIGAS, M (1989): *Filosofía de la ciencia experimental*. Eunsa, Pamplona.
- ARTIGAS, M. (1998): *Lógica y ética en Karl Popper*. Eunsa, Pamplona.
- BUBER, M. (1993): *Eclipse de Dios*. Fondo de cultura económica, México.
- BUBER, M. (1994): *Yo y tú*. Nueva Visión, Buenos Aires.
- FILIPPI, S. (1998): La noción aristotélica-tomista de verdad y su interpretación en *El ser y el tiempo* de Martin Heidegger, *Sapientia* 52, pp. 409-418.
- GADAMER, H.G. (1992): *Verdad y método II*. Sígueme, Salamanca.
- HABERMAS, J. (1965): *Ciencia y técnica como ideología*. Tecnos, Madrid.
- HEIDEGGER, M. (1962): *Being and Time*. Harper & Row.
- POPPER, K. (1967): *La lógica de la investigación científica*. Tecnos, Madrid.
- POPPER, K. (1973): *La miseria del historicismo* Alianza, Madrid.
- POPPER, K. (1974): *Conocimiento objetivo* Tecnos, Madrid.
- POPPER, K. (1984): *Sociedad abierta, universo abierto*. Tecnos, Madrid.
- POPPER, K. (1985): *Búsqueda sin término*. Tecnos, Madrid.
- POPPER, K. (1991): *The Lesson of this Century*. Routledge, London 1997.
- POPPER, K. (1995): *Popper: Escritos selectos*, compilado por David Miller. Fondo de cultura económica, México 1995.
- POPPER, K. (1997): *El mito del marco común* Paidós, Barcelona.
- SCHILPP, P.A. ed. (1974): *The Philosophy of Karl Popper* Open Court, La Salle, Illinois.
- STEIN, E. (1996): *El ser finito y eterno*. Fondo de cultura económica, México.
- VATTIMO, G. (1989): *Introdução a Heidegger* Edições 70, Lisboa.
- ZANOTTI, G. (1966): El problema de la «Theory-Ladenness» de los juicios singulares en la epistemología contemporánea. *Acta Philosophica* 5, 339-352.
- ZANOTTI, G. (1993): *Popper, búsqueda con esperanza* Editorial de Belgrano, Buenos Aires.
- ZANOTTI, G. (1997): *Investigación científica y pensamiento prudencial*. *Acta Philosophica* 6, 311-326.