

MATERIA Y FORMA DE LA RAZÓN POPPERIANA

Gustavo Caponi*

RESUMO

Na filosofia popperiana a razão não é entendida como o espaço lógico, puramente virtual, que define, fundamenta e delimita o âmbito do dizível e do disputável por todo ser racional; mas sim, como um conjunto de dispositivos institucionais que possibilitam e exigem o controle e a avaliação das teses e propostas que emergem nos distintos planos de nosso mundo simbólico.

ABSTRACT

In Popperian philosophy, reason is not understood as the logical space, purely virtual, which defines, substantiates, and delimitates the realm of what is sayable and of what is arguable by all rational beings; rather, it is seen as a set of institutional devices which render feasible and request control and evaluation of theses and propositions emergent at the distinctive planes of our symbolic world.

EL PRINCIPIO

Dos griegos están conversando: Sócrates acaso y Parménides.
Conviene que no sepamos nunca sus nombres; la historia, así, será mas misteriosa y mas
tranquila.

El tema del diálogo es abstracto. Aluden a veces a mitos, de los que ambos descreen.
Las razones que alegan pueden abundar en falacias y no dan con un fin.
No polemizan. Y no quieren persuadir ni ser persuadidos, no piensan en ganar o en perder.
Están de acuerdo en una sola cosa; saben que la discusión es el no imposible camino para
llegar a una verdad.

* Gustavo Caponi (Doutor em Lógica e Filosofia da Ciência - UNICAMP 1992), é professor visitante no programa de pós-graduação em Enfermagem do Centro de Ciências da Saúde da UFSC; e suas áreas de interesse são a Epistemologia e a Filosofia da Biologia.

Libres del mito y de la metáfora, piensan o tratan de pensar.

No sabremos nunca sus nombres.

Esta conversación de dos desconocidos en un lugar de Grecia es el hecho capital de la Historia.

Han olvidado la plegaria y la magia.

JORGE LUIS BORGES/ ATLAS 1984.

Como es sabido, pero también como puede suponerse, los escritos de Karl Popper están plagados de referencias y apelaciones a la razón. Con todo, quien procure en los mismos, no ya una definición, sino tan solo una indicación clara de que es lo que se entiende por esa tan socorrida noción, saldrá inesperadamente defraudado: Sir Karl nunca se demoró en tal menester. Pero, afortunadamente, en diversos y dispersos momentos del corpus popperiano, podemos encontrar algunas pistas e indicios que, bien aprovechados, pueden servirnos para explicitar una peculiar noción de razón que, según nos parece, reviste especial interés para aquellos que quieren pensar por fuera de los límites del Kantismo que (vía la filosofía analítica) aún hoy domina el devenir de la reflexión filosófica.

Recordemos, en este sentido, aquellos párrafos de **La Sociedad Abierta y sus Enemigos** en que nuestro autor dice sustentar una “teoría social de la razón” según la cual esta última no sería una facultad subjetiva particular sino un “producto de la vida social”; más precisamente: algo que le debemos “a la comunicación con otros hombres”.¹ Así, y poniéndose deliberadamente cerca de cierto Hegelianismo,² Popper presenta a la razón como siendo un hecho social, como un fenómeno mundano que más que ser la condición de posibilidad de ese espacio intersubjetivo que es la sociedad (como lo querría un kantiano a la Apel) es efecto de esa intersubjetividad.

Con todo, y más allá de lo estimulante que pueda resultar ese esbozo de una concepción artificialista de la razón, lo cierto es que el mismo no deja de ser una simple sugerencia que, en modo alguno, alcanza para perfilar los trazos más gruesos de un concepto como el que nos ocupa. Por eso, si queremos ir más allá en nuestro análisis, debemos armarnos de otras claves y de otros elementos. Pensamos, concretamente, en aquellos que Popper nos suministra cuando se refiere a esa otra noción clave de su filosofía: la idea de “racionalidad”. Y lo cierto es que, así como fue extremadamente parco y elíptico para referirse a su concepto de “razón”, Sir Karl há sido siempre muy locuaz y claro respecto de su concepto de “racionalidad”. Tal vez, entre esas abundantes referencias, encontremos alguna que sirva para nuestros propósitos. Si consideramos que la palabra “racional” se refiere a aquello que se somete o cumple con las

¹K. POPPER (1945). *The Open Society and Its Enemies*. Princeton Univ. Press: Princeton, 1963. p.225 (v. II).

²Ibid., p.226 (v. II).

exigencias de la razón, no nos resultaría dificultoso suponer que en el modo popperiano de entender el concepto de “racionalidad” habremos de encontrar pautas para desentrañar su escurridiza noción de razón.

Así, y en una primera aproximación a ese segundo concepto, veremos que, según Popper há insistido, “no hay mejor sinónimo para racional que el de crítico”³ y “no hay mejor idea de la racionalidad que la de disposición para aceptar la crítica”.⁴ Es decir: somos racionales en la medida en que mantenemos una actitud crítica frente a las creencias propias o ajenas; o lo que es lo mismo: somos racionales en la medida en que aceptamos el control de nuestros interlocutores sobre nuestras teorías y, también, en la medida en que ejercemos ese mismo control sobre las teorías de aquellos. La clave está pues en “la idea de regulación racional mutua por medio del debate crítico”:⁵ ser racional es, entonces, someterse y ordenarse a los controles públicos, intersubjetivos e institucionales que ejercen esa regulación y que constituyen lo que denominamos “razón”.

Y así, el orden de la razón ya no aparecerá como un espacio lógico puramente virtual que define, funda y delimita el ámbito de la decible y disputable; sino como un conjunto de dispositivos institucionales que posibilitan y exigen el control y la evaluación de algunas tesis y propuestas que emergen en los distintos planos de nuestro quehacer simbólico. Por eso, en el marco del racionalismo crítico, nunca podremos pensar a la racionalidad como basada en alguna instancia trascendental (como podría ser la comunidad pragmático-transcendental de argumentación propuesta por Apel) sino como algo que encuentra su fundamento en la efectiva existencia de espacios institucionales orientados a garantizar, exigir y orientar el ejercicio del control crítico intersubjetivo de nuestras teorías y propuestas de acción.

Pero, si bien podemos decir que sólo hay razón porque hay Polis, tenemos también que reconocer que la Polis no alcanza. Es cierto que le debemos la razón a la comunicación con otros hombres y a la existencia de estructuras institucionales que tornan posible y efectivo el ejercicio de la crítica. Pero, ni la existencia de estas estructuras institucionales ni la más fluida comunicación con otros hombres, aseguran la racionalidad. Es que, para que el control de la razón sea efectivo, es menester que las máquinas institucionales que lo tornan posible, sean operadas por individuos que participan de eso que Popper llama “La tradición crítica”; es decir: por individuos que las usen como medios de control y como marcos de debate y no como instrumentos de censura y propaganda. Las

³K. POPPER (1974). *Intellectual Autobiography*. in P. Schilp (1974-69): *The Philosophy of K. Popper*; open court: Illinois, 1974. p.69.

⁴Ibid., p.82.

⁵K. POPPER (1958). *The Logic of Scientific Discovery*. Hutchinson and Co: London, 1958. Fout Note *1.

instituciones por sí mismas son ambivalentes y son las tradiciones las que limitan esa ambivalencia.

Y lo fundamental es comprender que, al afirmar que esos controles que constituyen a la razón dependen de una cierta tradición, Popper nos está diciendo que la propia razón, lejos de ser la expresión de alguna naturaleza humana universal y transhistórica, es un producto cultural que se originó en algún momento, en cierto lugar y que, a partir de ese “evento irracional” se ha difundido como lo hacen otros rasgos culturales.

Así, y siguiendo también a Popper, podemos conjeturar que la razón, como la democracia, fue un invento griego; y, aunque esto último no sea más que una contingencia, para entender cómo pudo haber surgido esa tradición en la que se sustentan los controles de la razón, puede ser útil preguntarse cómo pudo haber surgido esa actividad que es la filosofía y de la cual nos sentimos más seguros para afirmar que se originó en Grecia y de ahí pasó al resto de la humanidad (es decir: a los bárbaros). Y eso es lo que Popper hace cuando señala que cualquier intento de explicar la invención de una filosofía apelando a que los griegos se habrían esforzado, más que otros pueblos, por “comprender” la naturaleza resulta definitivamente insatisfactorio: cualquier intento semejante chocaría con la dificultad de que no sólo la filosofía, sino también el mito, puede entenderse como un esfuerzo por comprender y explicar el mundo. En uno y otro lado, nos encontramos con relatos e construcciones relativas a los orígenes del mundo, de los hombres, de las diferencias sexuales, de las leyes y de las diferentes criaturas e instrumentos. Es más: si comparamos las explicaciones que al respecto daban los primeros filósofos y sus ancestros los creadores de mitos, veremos que entre ellas no hay mayores diferencias; porque la clave no está en lo que decían sino en lo que hacían con lo que decían. Es decir: no se trata de una diferencia semántica sino pragmática; y al respecto de ella Popper nos dice que:

“(…) La innovación que introdujeron los primeros filósofos griegos fue aproximadamente la siguiente: comenzaron a discutir esas cuestiones y, en lugar de aceptar la tradición religiosa sin crítica, como algo inalterable (...), en lugar de atenerse meramente a la tradición, la desafiaron y a veces hasta inventaron un nuevo mito en lugar del viejo”.⁶

Pero, esos nuevos mitos guardaban ciertas diferencias significativas con sus predecesores:

⁶K. POPPER (1949). “Towards a Rational Theory of Tradition”, in *Conjectures and Refutations*. Routledge and K. Paul: London, 1963, p.126.

“Primero, no eran meras repeticiones o reordenamientos de las viejas historias, sino que contenían elementos nuevos. No se trata de que esto sea en sí mismo una gran virtud. Pero lo segundo y más importante es que los filósofos griegos inventaron una nueva tradición: la de adoptar una actitud crítica frente a los mitos, la de discutirlos; la tradición no sólo de contar un mito, sino también de ser desafiado por la persona a quien se le relata. Después de contar su mito, estaban dispuestos, a su vez, a oír lo que sus oyentes pensaban acerca de él, con lo cual admitían la posibilidad de que éstos tuvieran una explicación mejor”.⁷

Tal como Popper insiste, este hecho era algo novedoso y con él “surgió una nueva manera de plantear preguntas”;⁸ en efecto, junto con la explicación que se daba de un cierto hecho (esto es: junto con el mito que se proponía) se planteaba la cuestión de si el interlocutor podía proponer una explicación mejor o, por lo menos, una explicación alternativa; y así surgía el problema de elegir entre ambas. He ahí el espíritu crítico: ya no se trata de explicar cómo ocurrió esto o aquello; sino de como elegir entre las diferentes explicaciones que se proponen.⁹ Ya no basta con la función descriptiva del lenguaje, ahora es preciso recurrir a la argumentativa.

Como vemos, lo que Popper nos está diciendo es que los griegos sólo pudieron dar a luz a la filosofía en tanto inventaron la tradición crítica o racional; esto es: la tradición de discutir. Es que, según nuestro autor siempre ha repetido, sin esa práctica cuasi-ritual que los antiguos griegos llamaron “dialéctica”, ni la filosofía, ni lo que hoy llamamos ciencia hubiesen sido posibles. Pero claro: “con ese término no hay que entender lo que en él incluimos los modernos”;¹⁰ sino tomarlo, como nos pide Giorgio Colli, “en el sentido originario y propio del término, o sea, con el significado de arte de la discusión, de una discusión real, entre dos o más personas vivas, no creadas por una invención literaria”.¹¹ Así considerada, nos dice este historiador de la filosofía antigua, “la dialéctica es uno de los fenómenos culminantes de la cultura griega, y uno de los más originales”;¹² se trata, concretamente, de aquél que posibilitó el paso del misticismo y misterismo religioso a la elaboración de

7 Idem.

8Ibid., p.127.

9Ibid., p.127.

10G. COLLI (1975). *El Nacimiento de la Filosofía*. Tusquets: Barcelona, 1977. p.63.

11 Idem, p.63.

12 Ibid., p.63.

un pensamiento abstracto, racional y discursivo como el que ya encontramos perfectamente constituido en Parménides o Meliso.¹³

Como puede imaginarse, y como el propio Popper lo reconoció al afirmar que “el arte de la discusión es una forma peculiar del arte de la lucha”,¹⁴ “la dialéctica nace en el terreno del agonismo”.¹⁵ Pero, como lo subraya Giorgio Colli, eso sólo ocurre “cuando el fondo religioso se há alejado y el impulso cognitivo ya no necesita el estímulo de un desafío del Dios, cuando una porfía entre hombres ya no requiere que éstos sean adivinos, entonces aparece un agonismo exclusivamente humano”.¹⁶ En este juego, “Un hombre desafía a otro hombre a que le responda con relación a un contenido cognitivo cualquiera”;¹⁷ y así, “discutiendo sobre esa respuesta se verá cual de los dos hombres posee un conocimiento más fuerte”.¹⁸ He ahí la esencia de la dialéctica: “la lucha de dos hombres por el conocimiento”.¹⁹

De cualquier manera, lo que a nosotros más nos interesa rescatar es que, como Giorgio Colli afirma, “esa práctica de la discusión fue la cuna de la razón en general, de la disciplina lógica, de cualquier refinamiento discursivo”,²⁰ y, como Popper agregaría, de la ciencia misma. En efecto, según nuestro autor:

“(…) Lo que llamamos “ciencia” se diferencia de los viejos mitos no en que sea algo distinto de un mito, sino en que está acompañada por una tradición de segundo orden: la de la discusión crítica del mito. Antes sólo existía la tradición de primer orden. Se transmitiría una historia definida. Luego hubo, por supuesto, una historia que se transmitía, pero iba acompañada también de algo así como de un silencioso texto complementario, con un carácter de segundo orden”: se lo entrego, pero dígame que piensa de ella, piense en la cuestión. Quizá usted pueda ofrecernos una historia diferente”.²¹

¹³ Ibid., p.63.

¹⁴ K. POPPER (1956). Preface to *Realism and the aim of Science*. Hutchinson and Co: Londo, 1985. p.6.

¹⁵ G. COLLI (1975). Op.cit., p.65.

¹⁶ Idem, p.65.

¹⁷ Ibid., p.65.

¹⁸ Ibid., p.65.

¹⁹ Ibid., p.49.

²⁰ Ibid., p.66.

²¹ K. KOPPER (1949). “Towards a Rational Tehory of Traditióñ”. Op.cit., p.127.

Esa tradición de segundo orden, que es “la actitud crítica o razonadora”,²² modifica el carácter de la tradición de primer orden (que estaba destinada a ser aceptada y transmitida sin modificación y a generar una suerte de consenso) y la transforma en un genuino desafío, en la ocasión de un juego agonístico. Y en eso consiste para Popper la base de la cientificidad: no en alguna característica peculiar de los enunciados que componen lo que llamamos ciencia (como, se recordará, creía el positivismo lógico); sino en lo que hacemos con esos enunciados: criticarlos y, particularmente, contrastarlos a la luz de la experiencia. “Esto explica por que los mitos científicos, bajo la presión de la crítica, son tan diferentes de los mitos religiosos”.²³ Estos, buscando crédito y consenso, van adecuándose a cierto tipo de exigencias; aquellos, planteando desafíos cada vez más arduos, se someten a otras y así evolucionan de un modo diverso.

En base a esto, y recurriendo a cierta retórica Aristotélica, podemos afirmar que, en el marco del pensamiento popperiano, la razón puede ser pensada como un compuesto de materia institucional y forma tradicional. Entendiendo por lo primero a todo el conjunto de estructuras institucionales que hacen posible ese juego agonístico que llamamos “crítica” o “dialéctica”. Aclarando, por otra parte, que ese conjunto está sometido a evolución, a degradación y a perfeccionamiento; y puntualizado, además, que no importa aquí la meta por la cual tales juegos agonísticos son realizados. Lo que quiere decir que, cuando nos referimos a los mismos, pensamos no sólo en las instituciones que permiten una discusión puramente teórica o científica, sino también en las que posibilitan discusiones políticas o relativas a otros asuntos prácticos. Las asambleas y parlamentos son ejemplos de esto último; mientras tanto, aquellas instituciones que posibilitan la objetividad científica, son ejemplo de lo primero. Pero, si queremos ser más generales, podemos decir que constituyen la materia de la razón todo el conjunto de instituciones cuya existencia permite la constitución y el funcionamiento de una comunidad efectiva de diálogo, y decimos “efectiva” (o “real”) para no decir “ideal” (o “virtual”). Es que, como ya dijimos antes, la razón popperiana no es un trascendental y habita en este mundo; la constituyen las condiciones materiales que soportan las prácticas argumentativas; y, por tal motivo, su funcionamiento supone la existencia de coerciones y relaciones de poder que conspiran contra la estricta simetría entre los partícipes de la puja dialéctica. Recordemos que, como Giorgio Colli lo apuntaba, esta última es un juego de fuerza.²⁴

²²Idem, p.127.

²³Ibid., p.127.

²⁴En este aspecto, Popper se encuentra mucho más cerca de Foucault que de Apel o Habermas.

Señalemos, por otra parte, que pueden contribuir a la estructuración de ese espacio de diálogo, la invención y difusión de recursos técnicos como la imprenta, los medios audiovisuales e instrumentos de cálculo y medición que agilicen los intercambios lingüísticos y los tornen más precisos o claros. De todos modos, y en todos los casos, la infraestructura institucional básica es el lenguaje: él es el soporte último de la razón;²⁵ pero no se trata aquí del lenguaje del "Tractatus" de Wittgenstein sino del lenguaje del "curso..." de Saussure. Es decir, no el lenguaje entendido como el marco trascendental de todo legítimo decir; sino el lenguaje entendido como estructura institucional histórica y geográficamente situada. Más concretamente: le debemos la racionalidad a la función descriptiva del lenguaje que posibilita esa tradición de primer orden que constituye el imprescindible momento dogmático del juego dialéctico y se la debemos también a la función argumentativa que torna posible esa tradición de segundo orden que es la crítica.

Pero claro, hacer posible algo no es lo mismo que tornarlo actual o efectivo. La materia institucional es ambivalente, una posibilidad abierta a muchos fines; y, aún cuando sean aptas para posibilitar ciertas prácticas pueden también dar lugar a modo de proceder contrarios a las mismas. Por eso la importancia de las tradiciones; estas son las formas que habrán de poner en acto algunas de las muchas posibilidades que ofrecen las instituciones. Por eso, sin la emergencia de la tradición crítica, el lenguaje y cualquier otra institución que podamos considerar como integrante de esa estructura que denominamos "razón", podría haber seguido existiendo pero operando de otras maneras; como, de hecho, hoy también lo hacen. Así, y como lo apunta el propio Popper, las posibilidades técnicas de la función argumentativa pueden ser usadas para producir argumentos sofisticados y, potenciadas por los recursos de la imprenta y los medios audio-visuales, estas posibilidades también pueden usarse para fines propagandísticos. Por eso, debemos reconocer que la razón es algo muy frágil. Es una realidad que depende de aquellos individuos y grupos, que al estar comprometidos con la tradición crítica, usan a las instituciones como máquinas que ponen en acto ese control al que convenimos en denominar "razón".

Finalmente, se impone una última y crucial aclaración relativa a esa forma de la razón. Nos queremos referir, concretamente, a lo que constituiría (en términos aristotélicos) la perfección inherente a la misma, su entelequia. Pero, lamentablemente, para hacer tal cosa deberemos traicionar nuestra analogía aristotélica, en tanto y en cuanto la efectivización de la razón popperiana no puede remitir nunca a un estado ideal y final de reposo (como lo sería el consenso o la certeza legítima); sino que remite siempre al movimiento constante y generalizado de la puja dialéctica. La razón popperiana es dialéctica; pero no en un sentido hegeliano sino en aquel sentido apuntado por Giorgio

²⁵ CFR K. POPPER (1977). *The Self and Its Brain*. Springer: N. York, 1985. p.144.

Colli. La misma sólo existe en la medida en que existen posiciones antagónicas que en su pugna incesante ejercen controles las unas sobre las otras. El consenso, bajo este punto de vista, nunca podría ser visto como algo racional sino como el eclipse de toda racionalidad. Lo racional no es nunca llegar al consenso sino romper el consenso, por eso “la creencia nunca es racional: lo racional es suspender la creencia”²⁶ y reabrir el debate; y como lo que ahí está en juego es la sospecha de que la unanimidad y la certeza sólo se instauran bajo la medición de coerciones ajenas a la propia discusión racional, podemos convenir en que, para Popper, todo consenso es ilegítimo tornándose imprescindible su revocación.

²⁶ K. POPPER (1974). *Intellectual Autobiography*. Op.cit., p.69.