

BIBLIOGRAFÍA

MARIANO ARTIGAS, *El desafío de la racionalidad*. Colección Filosófica. EUNSA. Pamplona 1994. 188 páginas.

Se trata de una exposición de los epistemólogos más importantes de nuestra centuria y de su postura en torno al problema de la racionalidad del conocimiento científico. Artigas, como filósofo interesado en esta temática en torno a la ciencia, se introduce en cada autor siguiendo el proceso intelectual recorrido por los mismos. Tales son, en primer lugar y cuales verdaderos precursores de la filosofía de la ciencia, los integrantes del Círculo de Viena, nacido en 1929. Antes de él, y desde el nacimiento de la ciencia experimental en el siglo XVII, ciertamente ha habido polémicas filosóficas en torno a este saber, pero dichas disputas no representaron formalmente una disciplina como la actual llamada filosofía de la ciencia. Luego surgen en escena hombres como Popper, Kuhn, Lakatos... que, aceptando el planteo de fondo neopositivista austríaco, difieren y hasta explícitamente combaten contra él. Pero, según nuestro autor, todos se equiparan en similares rasgos metafísicos que limitan una lúcida visión de la ciencia.

En general, todos ellos mantuvieron siempre la postura de resguardar la ciencia como paradigma de racionalidad y objetividad, atribuyendo, específicamente, estas notas a las ciencias experimentales. Pero no les fue fácil discernir en qué consiste tal «actitud racional científica», llegando a diversas controversias históricas entre sí y dejando en claro ninguna posición particular era suficientemente convincente. De esta manera, se estaba defendiendo —y esto no parece haber perdido actualidad— algo que no se sabía bien qué era. Y al mentar este «qué», negativa o por lo menos indiferentemente, se nos revela aquella actitud antimetafísica nacida con el Círculo de Viena y persistente, aunque en forma mitigada, en los autores posteriores. Por cierto que la influencia científicista ejercida por aquellos primeros neopositivistas no pudo ser aún superada en la reflexión acerca de la ciencia. Mirada que será cambiada, sólo en la medida en que exista una metafísica que permita dar cuenta del sentido realista del conocimiento.

Antes de pasar a examinar cada autor, Artigas hace una introducción de tipo aclaratoria, donde brevemente expone sus propias bases metafísicas desde las cuales va a criticar a los distintos exponentes. Puesto que su libro es propiamente una crítica de aquellas posiciones, intentando estudiar a cada una en su propio contexto, desde un enfoque metafísico (sin por ello pretender negar el valor de muchos análisis concretos que se encuentran en las obras de los autores tratados).

Dilucidadas estas cuestiones, empieza la recorrida histórica. Popper es, en buena parte, el que centra el concepto de *racionalidad* en la atención de la filosofía, al «construir toda una teoría del conocimiento en torno a lo que él llama la *actitud racional*. Un análisis del desafío de la racionalidad en la época actual debe incluir necesariamente un examen atento de la postura de Popper, que condiciona en gran parte otras posiciones acerca de la racionalidad» (p. 45). Y es el primero que entra en confrontación con el Círculo de Viena, a partir de su primera obra *Logik der Forschung* (*La lógica de la investigación científica*) (1934), donde les critica «el criterio empirista de significado, advirtiendo que, según tal criterio, ni siquiera la ciencia tendría significado» (p. 49), aun cuando su entrada en la escena filosófica, mediante la publicación de esa misma obra, y la estructuración de sus ideas se dé a través de aquel Círculo. Su desacuerdo con el neopositivismo es el que no se hayan percatado del sentido que encierra la metafísica, por más que no tenga una constatación empírica. Es más, P. subraya que la ciencia debe parte de su progreso a ideas metafísicas.

Y su afinidad con tal escuela corre por cuenta de que el quehacer científico equivale a estudiar el valor de las demostraciones en función de las relaciones lógicas entre los enunciados.

Sorprendentemente, el fascículo n.º 2 del volumen II de *La Enciclopedia Internacional de la Ciencia Unificada* («concebida con la intención de exponer la filosofía neopositivista aplicándola a los diversos aspectos de los problemas científico-filosóficos [...], de un modo unitario, resaltando la unidad básica del método de toda la ciencia» (p. 71)), publicado en 1962, reúne características que no sólo no se ajustan al neopositivismo, sino que en muchos aspectos es incompatible con él (cfr. p. 71). Su autor es Thomas S. Kuhn. Y su enfoque «puede calificarse como histórico-sociológico» (ibid.); es decir, «Kuhn analiza las ciencias de la naturaleza examinando su desarrollo histórico real y estudiando el comportamiento de los científicos: en concreto, cómo utilizan, aceptan o rechazan las teorías de la ciencia» (pp. 71-72). Así como para la filosofía neopositivista y popperiana, la aceptación de un nuevo paradigma científico «se sitúa en el ámbito de los argumentos lógicos» (p. 76), para K., «un nuevo paradigma no se admite única o principalmente a partir de argumentos lógicos» (ibid.), ya que el nuevo paradigma lleva consigo una nueva visión de la naturaleza, que hace inconmensurable la comparación del nuevo con el viejo según un criterio común en el ámbito de una experiencia neutral o pruebas lógicas atemporales (cfr. ibid.). La aceptación de una nueva teoría se basa más en las promesas futuras que brinda el uso del nuevo método, que en una crítica racional al antiguo; y «una decisión de esta índole sólo puede tomarse con base en la fe» (T. S. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, FCE, México-Madrid-Buenos Aires 1975, p. 244; cit. en p. 77 de Artigas). Es obvio que a P. no le gustaron estas afirmaciones. Mas no dejó pasar la oportunidad de enfrentarlas cuando le llegó ocasión: tal fue proporcionada por «el Coloquio internacional de filosofía de la ciencia celebrado el año 1965 en Londres, que dio lugar al famoso debate Popper-Kuhn» (p. 78). La crítica de P. llega al punto de atribuir a K. «la admisión de un *relativismo e irracionalismo* inadmisibles» (ibid.). Pero Artigas piensa que aquel debate no se realiza en el mismo nivel de enfoque respecto de la ciencia. P. pretende plantearse temas de índole filosófica (qué es la verdad, el conocimiento, etc.), mientras que K. sólo tiene un interés pragmático, a saber, cómo es posible, y cómo se ha dado hasta el día de hoy, la evolución científica.

El capítulo cuarto de la obra está dedicado a Imre Lakatos, a quien se le podría «calificar como un “popperiano no ortodoxo” [...]: ante la difícil situación creada por las críticas de Kuhn, Lakatos realizó una interpretación peculiar de la epistemología de Popper y pretendió continuarla de un modo tal que se pudieran superar, dentro de la inspiración popperiana, los inconvenientes criticados por Kuhn. Sin embargo, su postura mereció una clara repulsa del mismo Popper, quien lamentó explícitamente que Lakatos le interpretase de un modo erróneo e inaceptable» (p. 89). L. considera a la teoría falsacionista de P. como «falsacionismo dogmático», ya que, en ésta, la falsedad podría demostrarse de modo concluyente. Viendo entonces las aporías de aquélla, L. busca un callejón para salvar el falsacionismo. La primera salida está en sostener un «falsacionismo metodológico», «que consiste en admitir que, en determinadas ocasiones, puede rechazarse una teoría científica, pero que este rechazo requiere un acuerdo previo (convencional) sobre el valor que se otorga a los enunciados de experiencia» (p. 94). Lo de P., tomado sin más, está muy cerca del empirismo, al pretender contrademostrar una teoría mediante un número finito de observaciones, lo que llevaría también a rechazar como no-científico una teoría probabilista, puesto que ningún número de observaciones podría nunca contrademostrarla. Pero en caso de aceptarse como científica, se caería en el escepticismo. Por esto es que L. quiere modificar y superar a P., sosteniendo aquel otro falsacionismo, según el cual «se reconoce la imposibilidad de demostrar (como verdaderas o probables) o contrademostrar (como falsas) las teorías científicas, y a la vez se admite que la ciencia se desarrolla siguiendo unas reglas de juego racionales, consistentes en rechazar aquellas teorías que contradigan los enunciados de experiencia que en un momento determinado se aceptan como verdaderos». (p. 94). Ese es el modo de reconciliar el falibilismo con la racionalidad. Pero lo de L. no

termina aquí. Él mismo se da cuenta, analizando la historia real de la ciencia, de los inconvenientes que revela su nueva postura: la ciencia no avanza simplemente por la comparación de las teorías con la experiencia, sino que suelen presentarse diversas teorías en competencia, teniendo importancia no sólo las falsaciones sino también las confirmaciones de las teorías (cfr. p. 95). Entonces idea lo que constituirá su postura más propia: el «falsacionismo sofisticado». El «falsacionismo metodológico» se reviste de cierta ingenuidad, al aceptar como científica cualquier teoría que pueda interpretarse como experimentalmente falsable. «Para el falsacionista sofisticado —nos viene a decir en *La crítica y el desarrollo del conocimiento*, p. 229— una teoría es “aceptable” o “científica” solamente si tiene más contenido empírico corroborado que su predecesora (o rival), esto es, solamente si conduce al descubrimiento de nuevos hechos» (p. 96), que eran improbables o prohibidos por la anterior o rival. Todo el contenido no refutado de esta última es re-explicado por la nueva teoría. La diferencia suya con K. es que «Kuhn trata la continuidad en la ciencia en un marco general conceptual socio-psicológico, mientras que el mío es normativo» (*op. cit.*, p. 228) (p. 98).

En el capítulo 5º, titulado *Crítica de la racionalidad científica*, Artigas se ocupa de lo que podríamos denominar algo así como el nacimiento del posmodernismo, siguiendo el pensamiento de P. Feyerabend, quien lleva a cabo una aguda crítica a la «ciencia positiva». ¡Por fin alguien señala que el cientificismo era la causa principal de los callejones si salida en los que una y otra vez se veía encerrada la epistemología! (cfr. p. 108). Una ciencia desprovista de toda visión metafísica no ha existido nunca. «Desde su nacimiento sistemático en el siglo XVII, la ciencia experimental se ha desarrollado al compás de diversas visiones del mundo que han condicionado su misma constitución [...] Los avances instrumentales (matemáticos, conceptuales o experimentales) han contribuido en gran medida al avance de las ciencias, pero el progreso científico siempre ha estado determinado en buena parte por interrogantes más profundos acerca de la naturaleza» (p. 116). Este autor fue evolucionando a partir de la filosofía popperiana hasta una crítica de la misma. En su primera etapa (desde 1962 hasta fines de esa década), sostiene —con L. y atacando nominalmente a K.— que la epistemología (y toda metafísica es nada más que esto) es normativa y no descriptiva: se limita a promover prácticamente el desarrollo científico, mediante reglas metodológicas. Así da también importancia a la teoría popperiana de la falibilidad. Mas esta pretensión, sostiene Artigas, es del todo vana: «Desde un punto de vista pragmático (no metafísico), una metodología científica deberá contentarse con la consideración de factores superficiales del desarrollo científico pasado, pero toda proyección de esos análisis cara al futuro será una pura conjetura infundada» (p. 111). Luego, ensaya su retracción. La proliferación de teorías científicas, piensa F., es camino necesario para el progreso. «El motivo que se aduce es que, puesto que no hay conocimientos ciertos, todo cuanto signifique admitir un conocimiento como algo establecido obstaculizará el progreso: la unanimidad de opinión puede ser apropiada para una iglesia, para las víctimas atemorizadas de algún mito (antiguo o moderno), o para los débiles y dispuestos seguidores de algún tirano; la variedad de opiniones es una característica necesaria del conocimiento objetivo; y un método que estimula la diversidad es el único compatible con una perspectiva humanista» (*Filosofía de la ciencia*, FCE, México 1975, p. 34) (p. 112). Este F. «anarquista» «se recrea en señalar todo tipo de defectos en el paradigma científicista que él mismo admitió anteriormente». De un modo general advierte: «hemos de confesar que gran parte de la contemporánea filosofía de la ciencia, y en especial aquellas ideas que ahora han reemplazado a las antiguas “epistemologías”, son castillos en el aire, sueños irreales que tienen en común con la actividad que pretenden representar tan sólo un nombre» (p. 113). A partir de aquí no es difícil comprender que el principio de este anarquismo epistemológico sea el «todo vale», aducido por el mismo F. Ante estas idas y venidas, en 1970, propone como remedio el método de K. y L. (anteriormente criticado por él mismo) de estudiar detalladamente las fuentes de la historia de la ciencia, aunque ello comporte un alto grado de incertidumbre (cfr. p. 113). Nos parece muy acertada la siguiente anotación de Artigas: «En cierto modo, Feyerabend extrae así las consecuencias lógicas de la fi-

lososofía de la ciencia de tipo popperiana que había sostenido anteriormente. Si todo conocimiento es conjetural, como afirma Popper, la consecuencia lógica es un instrumentalismo que Popper, sin embargo, rechaza. Como vimos, Popper habla de la verdad objetiva y pretende centrar en torno a ella su filosofía, pero como su planteamiento filosófico hace imposible una teoría del conocimiento basada en una metafísica realista, la filosofía de la ciencia (y la "teoría de la racionalidad"), quedan reducidas a un asunto puramente pragmático» (p. 114).

Y justamente de esto se trata la epistemología de S. Toulmin. «En la ciencia y en la filosofía por igual, la preocupación exclusiva por la sistematicidad lógica ha resultado destructiva para la comprensión histórica y la crítica racional [...] las nociones fundamentales son las de "adaptación" y "exigencia", más que las de "forma" y "validez" [...] El programa filosófico que aquí proponemos deja de lado todos estos supuestos, para patrocinar esquemas de análisis que son al mismo tiempo más históricos, más empíricos y más pragmáticos» [...] Una primera consecuencia de este enfoque es que el desarrollo de los conceptos científicos no puede concebirse como un proceso autónomo (que constituiría la "historia interna" de la ciencia) sólo condicionado accidentalmente por los factores sociológicos (que constituyen la "historia externa")» (p. 148-149), sino que éstos le son esenciales.

W. Stegmüller quiere restaurar la ya venida a menos, a causa de maltratos y planteamientos contradictorios, racionalidad. Y lo intenta a partir de la postura de K., curándola de su fama irracionalista, sin dejar de tener en cuenta lo pensado hasta el momento (P., L. y F.). Pero no tiene una clara intención filosófica como los anteriores, sino que reduce los problemas de la racionalidad «a un ámbito parcial, estrecho y superficial» (p. 142). Su postura «es todavía más confusa que las precedentes, ya que pretende solucionar los problemas acerca de las bases del conocimiento mediante el recurso pragmático a una compleja interpretación de lo que habría de entenderse por una teoría científica» (p. 143).

El último capítulo nos trae las reflexiones de M. Bunge. Su trabajo, «no contiene elementos que signifiquen una novedad esencial con respecto a cuanto ya hemos visto, pero tiene interés porque representa una síntesis de los planteamientos más difundidos en la filosofía de la ciencia, y porque plantea expresamente el problema de la verdad científica e intenta solucionarlo dentro de una perspectiva realista» (p. 165). El conocimiento científico está diferenciado de cualquier otro, superándolo, por su inexorable recurso a la contrastabilidad empírica. «Pero Bunge parece afirmar, a diferencia de Popper, que la contrastación empírica de las teorías científicas permite probar, de alguna manera, las pretensiones científicas acerca de la verdad» (p. 167). Aunque «luego matiza sus afirmaciones, hasta el punto de casi diluirlas, cuando examina con mayor detenimiento cómo puede llevarse a cabo la contrastación» (p. 168). En efecto, ve que, para poder hablar de la verdad del conocimiento, no hay más que un camino: rechazar el empirismo. «Esto no significa en modo alguno que se menosprecie el papel fundamental que la experiencia desempeña en la génesis, desarrollo y valoración del conocimiento humano. Significa, en cambio, renunciar a los planteamientos empiristas derivados de Descartes y Hume con sus exigencias arbitrarias arbitrarias y sus consideraciones parciales de lo que es la experiencia. Bunge pretende lo imposible: admitir elementos centrales del empirismo evitando sus inconvenientes» (p. 171).

Así, vemos de qué manera este concienzudo trabajo histórico, de desenvuelta escritura y acabada concisión, nos pasea por la *racionalidad científica* tal como se la entendió desde 1929. Por lo demás, no nos sería de menor utilidad hacer el arduo trabajo de reconstrucción de la *racionalidad científica* desde la Edad Media hasta el Círculo vienés. Y esto es advertido por H. Skolimowski, quien «afirmaba en la reunión de la *Philosophy of Science Association*, celebrada en 1974, que los actuales intentos de clarificar la noción de racionalidad en la ciencia han tenido como resultado el ahondar nuestra confusión. Nos hallamos en el seno de una profunda crisis conceptual, y no sólo en un período de reveses pasajeros que pueda ser fácilmente superado con más diligencia y aplicación. La filosofía de la ciencia se encuentra al presente en peor situación que la astronomía de Ptolomeo en tiempos de Copérnico. Simplemente: atravesamos un período en que imperan el caos, la anarquía

y la sinrazón (conceptuales). Y pese a ello, se pretende que todo va bien y se producen voluminosos escritos, que son sólo epiciclos contruidos sobre epiciclos. Hay un movimiento y un torrente de palabras, pero se ha perdido la visión de los fines y la significación de estas palabras». «Difícilmente se podría emitir un juicio más duro que éste», añade nuestro autor (p. 183). La solución, según Skolimowski, y compartida por Artigas, es «romper con el «estrecho cientificismo» que ha condicionado el planteamiento del problema de la racionalidad (pp. 183-184). G. Radnitzky, en «Hacia una teoría de la investigación que no es ni reconstrucción lógica ni psicológica o sociológica de la ciencia», *Teorema* 3 (1973) (p. 184 de Artigas), es del mismo parecer. Aunque ambos, según Artigas, no llegan a plantearse seriamente la imperante necesidad de reconstruir una metafísica que sirva de base para plantear adecuadamente los problemas que trae aparejada la ciencia: «no llegan a dar este paso, aunque señalen claramente la necesidad de plantear los problemas epistemológicos en un contexto filosófico mucho más amplio que el admitido normalmente en la filosofía de la ciencia» (p. 185). La afirmación de que la ciencia presupone una epistemología realista, admitida, como se ve en los distintos autores que trata el libro, no llega a ser operativa (cfr. p. 186). Justamente, parten del neopositivismo (acérrimo enemigo de la metafísica), que es telón de fondo para todos.

Termina el autor haciéndose, y haciéndonos, esta pregunta: «¿Será capaz la moderna filosofía de la ciencia de superar el lastre cientificista que desde hace años viene provocando que se llegue una y otra vez a callejones sin salida?». A lo que responde: «Los desarrollos más recientes tanto de las ciencias como de la filosofía de la ciencia sugieren una conclusión optimista, aunque las dificultades que todavía se habrán de superar no son pequeñas» (p. 188).

Sin duda, esta obra acerca al lector a las reflexiones sobre la filosofía de la ciencia desarrolladas en nuestro tiempo. Y resulta eficaz en su intención expositiva de los problemas que presenta la epistemología de este siglo. Empero, precisamente, en la medida en que es justo con los autores tratados, no se ve claro cuál es el fundamento del optimismo finalmente manifestado. Ciertamente la tarea es difícil; y yo creo que posible. Sin embargo, con las bases generales puestas por Artigas al comienzo de su obra queda patente el equívoco entre una noción de ciencia con fundamento metafísico y la ciencia contemporánea. Y justamente este equívoco es el que habría que resolver. Mas, las críticas ensayadas por Artigas no muestran cómo sea posible cambiar la epistemología contemporánea sin, por lo mismo, cambiar el modo nuestro de hacer ciencia. Dada la íntima ligadura entre ambas. Por lo tanto, no cabría desautorizar la epistemología contemporánea y aceptar la praxis científica derivada de ella; más bien habría que estar dispuesto a redimir la epistemología reformando a la par la praxis científica.

Santiago Argüello

MAX CHARLESWORTH, *La bioética en una sociedad liberal*. Traducción de Mercedes González. Cambridge University Press. Cambridge 1996. 212 páginas.

El autor es australiano y profesor en la Universidad de Deakin. La publicación es traducción de la edición inglesa producida en 1993 por la misma casa editorial. Parte de una división dicotómica de las sociedades: la liberal democrática, y la no liberal, ya sea teocrática, autoritaria, paternalista o «tradicional» (p. 1). Caracteriza la primera como aquélla en que está separada la esfera de la moralidad personal y la esfera de la ley, y en la cual no hay consenso acerca de un conjunto de «valores esenciales» o una «moralidad pública» que deban ser salvaguardados y promovidos por la ley (ibid.). Plantea la incoherencia que ocurre en las sociedades que se llaman liberales que, con el pretexto del bien común o de un conjunto de valores esenciales de la sociedad civilizada, están dispuestas a preceptuar a los hombres lo que es bueno para ellos y a dictar prohibiciones al respecto. Reafirma Charlesworth: «La esencia del liberalismo es la convicción moral de que como las personas son a