

DISQUISICIONES FILOSÓFICAS

Álvaro Zamora, Guillermo Coronado, Álvaro Carvajal, Edgar Roy Ramírez¹

El pensamiento de Jean Paul Sartre es presentado como producto social y por ello preñado de un gran dinamismo que lo inscribe como filosofía del Porvenir.

Se reflexiona sobre el famoso Círculo de Viena, nos cuenta como nació, quienes lo integraron así como sus aportes al desarrollo del pensamiento filosófico.

La figura de Bertrand Russell es expuesta con sus contradicciones existenciales en torno al pacifismo y la guerra.

Kreuzer Popper es presentado como uno de los filósofos más destacados del siglo veinte cuyos aportes sobre el tema de la ciencia y su metodología ha sido objeto de innumerables debates.

“una filosofía, cuando está en plena virulencia, nunca se presenta como una cosa inerte, como la unidad pasiva y ya terminada del saber; ha nacido del movimiento social, es movimiento ella misma, y muere en el porvenir”

-Sartre-

Álvaro Zamora

Un clásico y sus detractores



¹ Profesores del Instituto Tecnológico de Costa Rica y de la Universidad de Costa Rica

Tuvo en vida muchos difamadores: católicos y otros creyentes, ofendidos por su irrefutable ateísmo, psicoanalistas aferrados al inconsciente y al dinero; escritores del absurdo, como Camus; profesores desdichados, como Raymond Aron; funcionarios del gobierno francés; derechistas y marxistas ortodoxos; McCarthy y el Comité pro Libertades Civiles; partidarios de la guerra de Vietnam; su último secretario, Pierre Victor (seudónimo de Benny Lévi). La lista debe ser muy extensa, porque Jean-Paul Sartre, no sin vanidad, practicó la vocación de crítico y filósofo como pocos lo han hecho en el siglo XX.

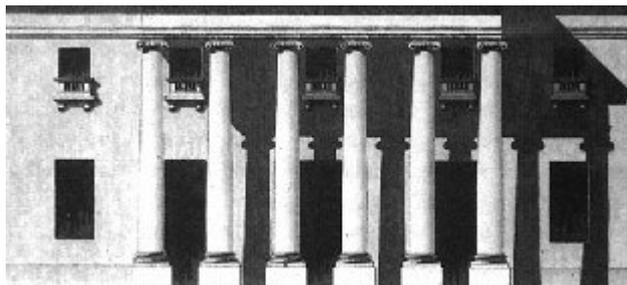
Nació en junio de 1905 y murió en abril de 1980. Parece que era un seductor, pese a haber descubierto, desde la temprana adolescencia, su fealdad y voz chillona. Escribió con maestría y alcanzó reconocimiento por ello. Llegó a ser considerado como el filósofo más representativo del *existencialismo*, aunque su pensamiento trascendió, en mucho, los límites que impone tal etiqueta.

Convencido de que la realidad desborda moldes y represas de la razón, declaró, en diversas oportunidades, que no pretendía construir un sistema filosófico cerrado y universal, pues se veía a sí mismo como *ideólogo*: hombre de cultura (Cfr. 1963, I, 15-37) que sigue a los grandes desarrollos, “da funciones prácticas a la teoría”, se “sirve de ella como herramienta para construir o destruir” y trata de arreglar “los sistemas o de conquistar con los nuevos métodos territorios aún mal conocidos”. No es extraño, por tanto, que haya *pensado contra sí mismo y contra otros*, para comprender la realidad social y política, identificar o criticar nuevos cauces del conocimiento y la acción.

Entre sus fuentes filosóficas se hallan el racionalismo cartesiano y el empirismo inglés. La discusión con las ciencias sociales y el psicoanálisis ha sido tan decisiva como la influencia de Husserl, Heidegger y, más tarde, el marxismo. Pero desarrolla - con estilo analítico y dialéctico- intuiciones originales.

En sus primeras obras enriquece una idea preconizada por Brentano, según la cual *la conciencia es siempre conciencia de algo*. Husserl se había servido de ella, para cimentar la noción de *intencionalidad*, que Sartre compara con la imagen rápida y oscura del estallido (Cfr., 1968).

La conciencia (o *ser para-sí*) no es un alma que habita el cuerpo, lo sufre y eventualmente lo abandona; tampoco es lugar donde se almacenan o digieren copias espirituales de las cosas. No es una cosa, sino *de las cosas*: *la nada* hambrienta de ser, instantánea, explosiva, inaprensible como las aguas de Heráclito. Se trata de una exigencia ontológica precisa: revelar *el objeto y su sentido*. Puede ser cognoscitiva, pero también afectiva, emotiva, imaginaria. Si desapareciera el *objeto* (polo *noemático* de la intencionalidad) se extinguiría la conciencia (polo *noético* de la misma).



Ese hilo conceptual hilvana los diversos énfasis e intereses de su obra. Implica un rechazo del dualismo en sus versiones antiguas (Platón, Aristóteles, patrística, escolástica), modernas (Descartes) y contemporáneas (Kant y Hegel). Constituye, además, el meollo de una noción de libertad que marcará su trayectoria filosófica y de escritor: ontológicamente, coincide con la espontaneidad de la conciencia, mientras en el plano de la acción y la moral se presenta como *necesidad de elegir esto o aquello*: el ser humano se hace o, para utilizar una fórmula existencialista: *la existencia precede a la esencia* (1977,14).

La libertad se presenta *en situación*, porque todo acto humano implica el mundo, la producción y reproducción de la vida material. Con otras palabras: a partir de ciertas condiciones definidas -de orden biológico, psíquico y cultural- el individuo se proyecta, define metas, *se da su ser*, único e irrepetible, frente a los otros.

Eventualmente, esa vía le permite replantear la idea marxista de que el ser humano es *práctico* y que es él quien hace la historia. En *Cuestiones de método* sostiene que el principio metodológico -según el cual la certidumbre empieza por la reflexión- no contradice *el principio antropológico que define a la persona por su materialidad* (1963, I, 35).

Los fenómenos sociohistóricos son más complejos que la simple suma de actos individuales, pero, inversamente, “un hombre nunca es un individuo; más valdría llamarlo un universal singular: totalizado y por eso mismo universalizado por su época, la retotaliza al reproducirse como singularidad” (1975, I, 9). Esto implica que, para dar cuenta de la realidad humana es insuficiente establecer el carácter estructural de las determinaciones sociales e históricas; se necesita, además, comprender la mediación dialéctica de la *praxis* individual: “Valéry es un intelectual pequeño-burgués, no cabe la menor duda. Pero todo intelectual pequeño-burgués no es Valéry” (1963, I, 53). Su propuesta metodológica es, por tanto, *progresiva-regresiva*: descripción (*fenomenológica*) y un doble movimiento (*analítico regresivo/histórico genético*) para acceder, por una parte, a la *universalidad singular de la historia humana* y, por otra, a la *singularidad universalizante de sus proyectos*. Compleja labor que, además, debe adaptarse a “las modificaciones que puedan imponerle sus objetos”(1963, I, 50).

En 1964, Sartre fue incluido en la lista de candidatos para el Premio Nobel de Literatura. Con misiva cortés y bien fundamentada, advirtió a la Academia Sueca que prefería “no figurar en la lista de los posibles laureados y que no podía ni quería [...] distinción tan honorífica” (Cohen-Solal, 1990, 587). La carta no fue abierta a tiempo.

En su anuncio del 22 de octubre, la Academia informó que, pese a la renuencia de Sartre, se mantenía la decisión de premiarlo. Así se “desencadenó una alocada persecución de Sartre por todo París”. Él lo lamentó y escribió una declaración de respeto por los suecos, donde agregó nuevos argumentos: su oposición a las distinciones personales era una cuestión personal, pero había otra de índole política: siguiendo preferencias estéticas, Alfred Nobel había querido que el premio de literatura se otorgara a obras de tendencia idealista y humanitaria, pero dicha ideología había premiado solo a escritores occidentales o disidentes del Este. Sartre estaba en desacuerdo.

Aquello le granjeó más detractores (Cfr. Cohen-Solal, 1990). Un periodista de *Le Monde* escribió “Sartre a la hoguera”; en *Paris Four* se leyó “El frac no le sienta bien y hay que ir bien vestido a la entrega del premio”; otro atacó: “es una consideración

hacia Simone [de Beauvoir, compañera de su vida] que podría sentir envidia". Semejante publicidad lo hizo víctima de una lógica fatal, que él mismo había denunciado años atrás, en *¿Qué es la literatura?* (Cfr. Sartre, 1972): al capitalismo poco le importa que lo desprecien; la burguesía sabe muy bien que el intelectual (filósofo, artista, escritor, docente) la necesita para justificar su estética de oposición o de resentimiento. El capital se sirve del escándalo, para venderlo y para venderse, crear iconos, reciclar valores y contravalores, símbolos, camisetas, afiches, certámenes, modas, enemigos, armas. El mismo Sartre –pese a la consistencia de su decisión o debido a ella- había quedado atrapado en la red, pues rechazar el Nobel fue como recibirlo dos veces.

La disposición y actitud crítica de aquel intelectual causaron un doble anatema: aquellos que no aceptaron la dialéctica de su pensamiento y los que hicieron secta de su existencialismo.

Para algunos es fácil calificar a su ideólogo favorito como el mejor y más grande filósofo del siglo. Tal arrogancia no encierra verdad alguna. Pero puede decirse que Jean Paul Sartre destaca entre quienes modelaron la conciencia del siglo veinte y lo representan. Picasso y Einstein, en cuyas obras habitan ideas reguladoras de la época, también fueron clásicos.

Bibliografía

Cohen-Solal, Annie, *Sartre (una biografía)*, trad., A. López y C. Monot, Buenos Aires: Emecé Editores S.A., 1990.

Herra, Rafael Ángel *Sartre y los prolegómenos a la antropología*, San Pedro: Publicaciones de la Universidad de Costa Rica (Serie filosófica No. 28), 1968.

Martínez Contreras, Jorge *Sartre: la filosofía del hombre*, México: Editorial Siglo XXI S.A., 1980.

Sartre, Jean-Paul *Crítica de la razón dialéctica (precedida de Cuestiones de Método)* 2 tomos, trad. M. Lamana, Buenos Aires: Editorial Losada S.A., 1963.

----- "Determinación y libertad" (Trad. R.Á. Herra), en: M. Contat y M. Rybalka *Les écrits de Sartre*, Gallimard, París, 1970, p-p. 735-745.

----- *El existencialismo es un humanismo*, trad. V Prati, 6ª. ed., Buenos Aires: Editorial Sur, 1977.

----- *El hombre y las cosas (Situations I)*, trad. L. Echávarri, 3ª. ed. Buenos Aires: Editorial Losada S.A., 1968.

----- *El idiota de la familia*, trad. P. Canto, 2 tomos, Buenos Aires: Editorial Tiempo Contemporáneo S.A., 1975.

----- *El ser y la nada (ensayo de ontología fenomenológica)*, trad. J. Valmar, 4ª. ed., Buenos Aires: Editorial Losada S.A., 1966.

----- *L'idiote de la famille (3)*, Paris: Gallimard, 1971.

----- *Obras* Trad. A. Bernárdez y otros, 3 tomos, Buenos Aires: Ed. Losada S.A. Buenos Aires, 1972.

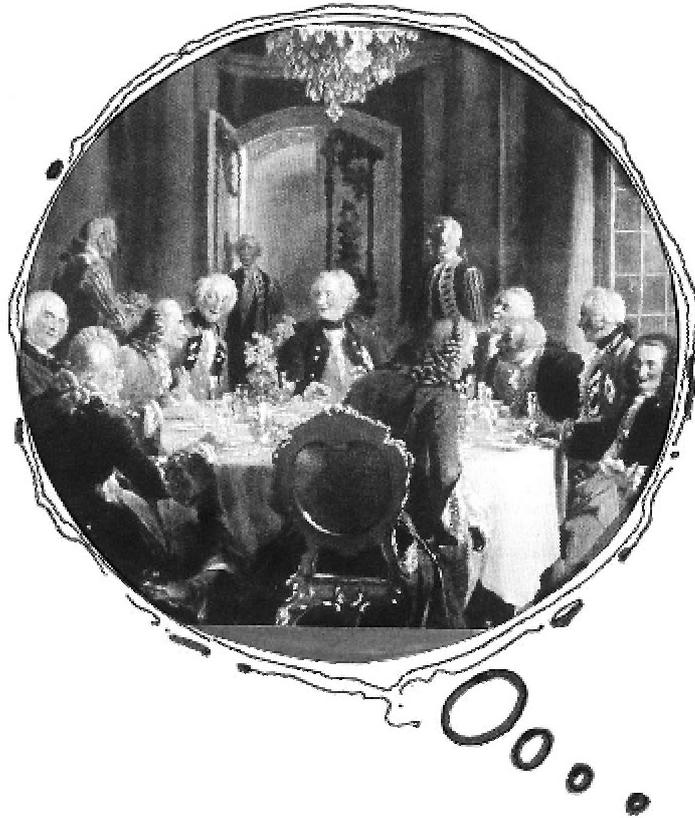
----- *Verdad y existencia*, trad. A. Puleo, Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica S.A., 1996.

Suhr, Martín *Jean-Paul Sartre zur Einführung*, Hamburg: Junius Verlag, 2001

Zamora, Álvaro *Todo arte es desleal (ensayo sobre la estética de Sartre)*, San José, Editorial Universidad Estatal a Distancia, 1988.

Guillermo Coronado

El Círculo de Viena: un bosquejo histórico



El año de 1929, se toma usualmente como la fecha de arranque de la historia del Círculo de Viena. Grupo filosófico en torno al Profesor Moritz Schlick (1882-1936), Catedrático de filosofía de las ciencias inductivas de la Universidad de Viena, y el Profesor Rudolf Carnap, de la misma universidad. Sin embargo, la cuestión histórica es mucho más compleja.

En efecto, en ese año aparece su *Manifiesto* o programa titulado *Wissenschaftliche Weltauffassung: Der Wiener Kreis* [La concepción científica del mundo: el Círculo de Viena]. Los redactores del documento son Otto Neurath, Carnap y Hans Hahn. La publicación se prepara con motivo del regreso de Schlick de un período como profesor

visitante en la Universidad de Stanford, en California. El grupo lo conforman, según lista, 14 miembros.

El movimiento filosófico impulsado por el Círculo de Viena, el positivismo o empirismo lógico, es de enorme importancia en la tarea de comprender, por una parte, la naturaleza del conocimiento, en general, y de la ciencia, en particular; por la otra, de la evaluación y rechazo de las pretensiones absolutistas y universalistas de la metafísica tradicional.

Ahora bien, los antecedentes más directos del Círculo se remontan a 1923, en el contexto académico del Seminario del Profesor Moritz Schlick en la Universidad de Viena, con Friedrich Waismann y Herbert Feigl como sus alumnos más cercanos. Schlick había llegado a la Cátedra de Filosofía de las Ciencias Inductivas de la Universidad de Viena el año anterior de 1922. Esta cátedra había sido creada en 1895 y su primer profesor fue Ernest Mach, famoso físico-filósofo vienés. Schlick también era físico, graduado bajo la tutela de Max Planck. En 1918 había publicado un importante trabajo sobre teoría del conocimiento, *Allgemeine Erkenntnislehre* [*Teoría general del conocimiento*], que contiene algunos de los importantes puntos de vista desarrollados posteriormente por el Círculo de Viena.

Para 1925, el grupo en torno a Schlick ha evolucionado hasta conformar un grupo estable de discusión que se reúne los jueves en la noche, en sala de un instituto universitario, profundizando temas significativos respecto de la naturaleza del conocimiento y de la ciencia.

Otro evento importante se remite al año de 1926, fecha en que Rudolph Carnap (1891-1970) se integra a una de las cátedras de filosofía de la Universidad de Viena y al grupo de discusión de Schlick, llegando a ser pronto uno de sus ejes doctrinales. Carnap, nacido en Ronsdorf, Alemania, se forma en física, matemáticas y filosofía, en las universidades de Friburgo y de Jena, estudiando con Frege en esta última. Su obra principal en este contexto doctrinal es la *Construcción lógica del mundo* [*Der logische Aufbau der Welt*], que apareció en Berlín en 1928. A fines de 1932, Carnap se traslada a la Universidad Alemana de Praga y en 1936 a los Estados Unidos, a la Universidad de Chicago. Empero se mantiene muy cercano a las actividades del Círculo.

En el año de 1928, en noviembre, se constituye la Sociedad Ernest Mach, con Schlick como presidente. Servirá de contexto para el lanzamiento, al año siguiente, del manifiesto del Círculo de Viena, antes referido.

Como los antecedentes más remotos posibles, se suele referir a 1907, cuando los jóvenes Hans Hahn, Otto Neurath y Philip Franck conformaron, en Viena, un grupo informal para estudiar las cuestiones relativas a la naturaleza de la ciencia. Igualmente, se apunta que las gestiones de estos tres, luego académicos, fueron decisivas para la llegada de Schlick a la Universidad de Viena.

Entre los participantes en las reuniones del Círculo de Viena, aunque no siempre al mismo tiempo, destacan los siguientes: Moritz Schlick -física y filosofía-, Rudolph Carnap -filosofía-, Hans Hahn -matemático-, Otto Neurath -sociólogo-, Gustav Bergman -matemático-, Víctor Kraft -historiador-, Felix Kaufmann -abogado-, Friedrich Waismann -filósofo-, Herbert Feigl -filósofo-, Karl Menger -matemático-, Kurt Gödel -matemático-, Edgar Zilsel, y Béle von Juhos.

Entre los visitantes son importantes Philipp Franck, físico y filósofo de la Universidad Alemana de Praga y Carl Gustav Hempel de la Universidad de Berlín. Otro visitante

durante breve tiempo -fines de 1932 y principios de 1933- fue el joven inglés, de Oxford, Alfred Julius Ayer, importante agente en la difusión de las tesis del movimiento en Inglaterra. Su libro *Verdad, lenguaje y lógica*, de 1936, fue un importante medio de difusión de las tesis del positivismo lógico, así como un furibundo ataque contra las distintas formas de la presencia de la metafísica en la filosofía. También cabe mencionar en 1933 a W. V. Quine (1908-2000), lógico norteamericano graduado en Harvard.

El Círculo de Viena establece importantes relaciones y semejanzas doctrinales con el grupo de Berlín, la Sociedad para la filosofía empirista, fundada en 1928, y formado por Hans Reichenbach, Hempel, Richard von Mises, Kurt Grelling, Walter Dubislav, etc., y que también tiene su fin con la llegada de los nazis al poder y el desbande de alguno de sus miembros, principalmente hacia las universidades de los Estados Unidos.

Igualmente significativa resulta la relación con el grupo de Polonia, profundamente interesado en cuestiones lógicas, con Twardowski como su eje inspirador y el joven Alfred Tarski. También los contactos del grupo nórdico y los analistas británicos, Susan Sttebbing, Gilbert Ryle, R.B. Braithwaite, John Wisdom, Ayer y Frank P. Ramsey. Los norteamericanos Ernest Nagel, quien visitó Viena, y Charles W. Morris serán el enlace primario con la filosofía pragmática del nuevo continente.

Una narración de sus reuniones hacia 1933, según lo recuerda Ayer, se ofrece a continuación:

“El Círculo se reunía una vez a la semana en una pequeña habitación situada en un instituto próximo a la universidad. Nos sentábamos alrededor de una mesa rectangular presidida por Schlick, con Neurath a la cabecera opuesta. A la derecha de Schlick, Hahn y Menger, a la izquierda Waismann. Los demás presentes, excluyendo a Gödel, eran en su mayor parte filósofos, desde los profesores Reiniger y Victor Kraft, hasta los más jóvenes Béla von Juhos y Edgar Zilsel. Las discusiones parecían centrarse semana tras semana en torno a las Protocolsätze, los enunciados básicos sobre la percepción, con dos posiciones nítidamente diferenciadas: la de Schlick, según el cual habían de constituir las proposiciones protocolarias una descripción de la experiencia inmune al error, y la de Neurath, que partía del mundo de los hechos físicos y no admitía creencia alguna como sacrosanta. No faltaban, sin embargo, las maniobras de distracción. En una ocasión vino Reichenbach de Berlín para leer un larguísimo trabajo sobre su tema favorito, la teoría frecuencial de la probabilidad, y en otra Quine, asimismo, forzó una pausa con el fin de darnos algunos detalles sobre sus trabajos en el campo de la lógica. ...” (Ayer, *Parte de mi vida*, 1982).

El Círculo de Viena mantuvo siempre una actitud de trabajo abierta. Por ello emprendió una serie de reuniones mediante las cuales no solamente trataba de difundir sus puntos de vista sino también aglutinar a pensadores y grupos afines. Muestra de ello es una serie de reuniones y congresos que van desde nivel relativamente regional a nivel internacional. Del primer tipo son las dos o tres primeras reuniones de la lista siguiente. Por otra parte, las tres últimas no solamente muestran el traslado geográfico de las actividades del Círculo sino testimonian su terminación.

1929. En Praga.

1930. En Königsberg.

1934. Reunión preparatoria en Praga.

1935. Primer Congreso Internacional de la Ciencia Unificada. París.

1936. Segundo Congreso Internacional de la Ciencia Unificada. Copenhague. Tema: causalidad.



1937. Tercer Congreso Internacional de la Ciencia Unificada. París. (Noveno Congreso Internacional de Filosofía: Congreso Descartes) Incorporación del enfoque positivista lógico a las reuniones internacionales de filosofía.

1938. Cuarto Congreso Internacional de la Ciencia Unificada. Cambridge, Inglaterra.

1939. Quinto Congreso Internacional de la Ciencia Unificada. Universidad de Harvard. Realizado con presencia mayoritaria de filósofos norteamericanos. Septiembre. Inicio de la Segunda Guerra Mundial.

1941. Sexto Congreso Internacional de la Ciencia Unificada. Universidad de Chicago. Septiembre 2-6.

También fue muy significativa la labor editorial del Círculo de Viena. Se destaca en primer lugar la Revista **Erkenntnis**, 1930, bajo la dirección editorial de Carnap y Reichenbach. En realidad era la revista Anales de Filosofía, dirigida por Ostwald por mucho tiempo, que había sido asumida por los miembros del Círculo. Después de la crisis final, Neurath trató de mantenerla activa en Holanda, desde el 38, con el nuevo nombre de **The Journal of Unified Science**. Su publicación es descontinuada en 1940. En segundo lugar se tiene las **Monografías de la Ciencia Unificada** bajo la dirección editorial de Schlich y Franck. En tercer lugar aparece la edición de la **Ciencia Unificada**, en dos series, con 10 y 7 títulos. En la primera aparecerá el famoso texto de Karl Popper, *La lógica de la investigación científica*, que es un importante documento de crítica y oposición a las tesis del Círculo, en especial a su verificacionismo. Popper no perteneció al Círculo pero conoció muy bien sus tesis para cuestionarlas seriamente. En 1938, se agrega una **Biblioteca de la Ciencia Unificada**, con dos títulos, uno de ellos el texto sobre el positivismo de von Misses (1939, y traducido al inglés en 1951), que aparece en la Bibliografía. Finalmente, el último esfuerzo editorial del movimiento empirista lógico, más que del Círculo de Viena, es la **Enciclopedia Internacional de la Ciencia Unificada** (editada por la Editorial de la Universidad de Chicago). Como editor principal aparece Otto Neurath, y como asociados, Rudolf Carnap y Charles Morris. Se publican dos series o volúmenes con 10 y 9 títulos respectivamente. [Aquí cabe mencionar el texto de Kuhn,

La estructura de las revoluciones científicas, que no es sino el remontarse a otro enfoque radicalmente distinto al del Círculo].

El Círculo de Viena se mantiene activo hasta aproximadamente la mitad de los años treinta, cuando se disgrega como entidad, dados los acontecimientos políticos en Austria, agravados por la desaparición física de algunos de ellos, en especial Schlick, asesinado por un estudiante en el 36 y Hahn muerto en el 34. Además Neurath que desde 1934 no regresa a Viena. Otros como Carnap se trasladan de universidad y de continente. En particular, son cruciales eventos políticos como el ascenso del fascismo en Alemania, 1934, y de la toma nazi de Austria el 12 de marzo de 1938. Vale la pena apuntar que los temas políticos no eran de tratamiento en el seno del Círculo, pero obviamente su espíritu extremadamente crítico no podía ser del gusto de los triunfantes movimientos políticos de derecha.

La influencia de las ideas centrales del Círculo de Viena, del Positivismo Lógico, se mantiene hasta fines de la década de los cincuenta gracias a la presencia y actividad de sus restantes miembros y pensadores afines en otros contextos nacionales y académicos. En especial, en el mundo universitario norteamericano.

Bibliografía

Ayer, A.J. *El positivismo lógico*. (Introd. y capítulos II-IV-V). [Antología].

----- *Parte de mi vida*. Madrid: Alianza. 1982. [1977]

Ayer, A. J., et alii. *The Revolution in Philosophy*. London: Macmillan. 1957. [1956]

Gillies, Donald. *Philosophy of Science in the Twentieth Century. Four Central Themes*. Oxford: Blackwell. 1993.

Joergensen, Joergen. *The Development of Logical Empiricism*. Vol II, # 9. Foundations of the Unity of Science. Chicago: The university of Chicago Press. 1970. [1951]

Olivé, L & Pérez Ransanz, A.R. *Filosofía de la ciencia: teoría y observación*. México: Siglo XXI. 1989. [Antología]

Passmore, John. *A Hundred Years of Philosophy*. Penguin Books. 1972. [1957].

Quine, Willard. *El sentido de la nueva lógica*. Trad. Mario Bunge. Buenos Aires. Ediciones Nueva Visión. 1971.

von Mises, Richard. *Positivism. A Study in Human Understanding*. New York: Dover. 1968.

Álvaro Carvajal

Bertrand Russell

I. El pacifismo

“Muchas personas gozan de las expresiones retóricas de buenos sentimientos, pero detestan ver que alguien lleva a cabo las acciones que deben acompañar a los sentimientos si éstos son verdaderos” -*Respuestas*, 1997: 168-

Bertrand Russell (1872-1970) es uno de los filósofos más destacados del Siglo XX. Nació en el seno de una familia aristócrata inglesa. Su abuelo fue dos veces Primer Ministro de Inglaterra. Al tiempo, llega a heredar el título de *Lord Russell*. Sin embargo, no sigue las sendas familiares, sino que se inclina por el estudio filosófico y emprende la defensa de los derechos humanos. Sus ideas tan controversiales lo ponen en medio de las grandes disputas de su tiempo. Uno de los temas más polémicos es su posición ante la guerra y su manera de concebir el pacifismo.

El pacifismo de Russell es muy criticado por inconsistente. Primeramente, apoya la guerra de Inglaterra contra los Bóer (1898); empero, al poco tiempo (1901) considera que se equivoca y se inclina en favor de los últimos. Se opone fieramente a la Primera Guerra Mundial; en contraste, considera que la Segunda Guerra es justa. Por otra parte, en discordancia con el marxismo, cree que la toma del poder por medios violentos no es lo más adecuado; no obstante, aboga por las luchas de liberación colonialistas. Mientras, que por un lado, es el fundador del movimiento antinuclear (Pugwash) y emprende un movimiento pacifista contra la guerra de Vietnam; por otro, recomienda que se debe amenazar a la URSS con el lanzamiento de bombas atómicas si ésta pretende construir las propias.

¿Cómo conciliar estas posiciones tan disímiles e inconsistentes en un filósofo que se caracteriza por su marcado racionalismo y la prioridad que brinda al análisis lógico? Una explicación cabal debiera analizar cada uno de esos momentos para determinar las razones por las que asume una u otra posición frente a la guerra y el pacifismo. Una aproximación somera debe partir de la consideración de que en Russell existe un dilema entre razón y pasión. Si bien, él considera que los conflictos debieran resolverse de manera racional, el ser humano no actúa por razón sino por pasión. Así la valoración de los hechos que hace Russell contempla esa doble dimensión.

Si bien toda guerra desde el punto de vista racional no debe darse, las circunstancias son las que determinan cuáles guerras son justas o no. Russell no es un pacifista por principio sino que lo más importante para él es analizar la realidad concreta que se le presenta, y a partir de ella tomar partido. Por tanto, nunca afirma que la guerra fuese moralmente errónea en todas las circunstancias.

El pacifismo para Russell llega a ser un medio de protesta, en sus palabras: *el pacifismo había provocado en mí un estado de ánimo de amarga rebeldía*. Su método preferido es la desobediencia civil. Durante la Primera Guerra Mundial significa el apoyo a los jóvenes que por razones de conciencia se negaron a participar en los combates. Como miembro del movimiento antinuclear, a la edad de 80 años, convoca a las masas a desobedecer al gobierno inglés con relación a la creación de las armas nucleares.

Para comprender a Russell es indispensable visualizarlo como un escéptico; por ende, un crítico de cualquier posición política, ideológica y religiosa. Incluso, es autocrítico de su pensamiento y acciones. Lo cual puede observarse en su constante cambio de posturas y prácticas políticas, esto le impulsa a buscar nuevos métodos de trabajo. Al no tener una bandera política que defender para unos fue un comunista y para otros un derechista.

En su oposición a la guerra, Russell se inspira en los cuáqueros, los socialistas y los anarquistas, de estos últimos especialmente toma la idea de rechazo por la tiranía. Idea que comparte también con los liberales radicales de la Inglaterra de inicios del siglo XX.



II. Russell y la Primera Guerra Mundial

“El impulso a guerrear siempre ha existido desde que el ser humano empezó a vivir en sociedades, pero en el pasado no tenía la misma intensidad o virulencia que tiene en nuestro tiempo” -*Respuestas*, 1997: 176-

El año de 1914 es transcendental en la vida de Bertrand Russell: estalla la Primera Guerra Mundial. Para este pensador el mundo después de esa fecha no es el mismo y se muestra decepcionado de la humanidad. En algunos intelectuales, domina la idea de un incremento de la maldad, así como un cambio de actitud espiritual ante la muerte. Las nuevas guerras representan el paso de aquellas *caballescadas*, en las cuales es posible hallar un código ético mínimo del combate, a guerras en las cuales toda acción es justificada: los ataques a la población civil y los bombardeos a las ciudades en vez de los objetivos militares. Se creía que ese tipo de guerras sólo era posible esperarlas de los pueblos no civilizados, no así de la ilustrada Europa.

Russell considera que el mundo requiere de un nuevo impulso de vida. La guerra le remueve sus prejuicios y lo obliga a pensar en muchas cuestiones fundamentales. Antes de esta fecha cree, junto con los pacifistas, que las guerras son impuestas por gobiernos despóticos a una población reticente. Pero se dio cuenta que eso no es así, pues la gente disfruta de la guerra. Piensa que cuando el público descubra las mentiras se enfadaría y reclamaría. Pero en vez de esa esperada reacción, Russell

descubre todo lo contrario, que el pueblo más bien se siente libre de responsabilidad moral.

Dicha perplejidad queda expresada así:

“la guerra me había empujado al borde de un cinismo extremo, y tenía dificultades para creer que algo mereciera la pena. Había momentos en que tenía ataques de desesperación tan intensos que me quedaba varios días seguidos sentado totalmente inmóvil en mi silla, sin otra preocupación que leer el *Eclesiastés* a ratos” (Russell, 1991).

La guerra tiene consecuencias en el pensamiento y la política de Russell. En términos generales, en la época, se da un resurgimiento de las teorías instintivas sobre el origen de la violencia. En particular, para Russell la guerra significa replantearse la naturaleza humana de manera radical, pasa de una concepción donde la razón es predominante a otra donde las pasiones son el eje impulsor de las acciones humanas; especialmente, domina el impulso destructivo: origen de la violencia y la guerra. En esto coincide con Freud. Además, pasa de una naturaleza esencialmente *buena* a una *mala*, y del objetivismo al escepticismo ético.

La guerra, por otra parte, lo conduce del mundo académico de la lógica y la matemática a una mayor práctica política, el espectáculo ante la muerte le hace adquirir un nuevo amor por lo vivo. Siente que es su misión contribuir en la reforma del mundo. Así, Russell llega a oponerse a la Primera Guerra Mundial pues considera que no hay motivo alguno para llevarse a cabo. Su convicción es que la gente fue conducida a la conflagración por los engaños de los dirigentes políticos. Se trata de una guerra de humillación.

Ante la brutalidad de la guerra opta por los objetores de conciencia. Se une a la *No-Conscription Fellowship -Asociación Anti-Alistamiento-* (1915) un grupo de hombres en edad militar. Asimismo, escribe un folleto en favor del joven objetor de conciencia Ernest Evertt (1916) quien es condenado a trabajos forzados por negarse a participar en combate. Russell es castigado con prisión, parte de sus bienes fueron vendidos y se le despoja de su cátedra en el Trinity College.

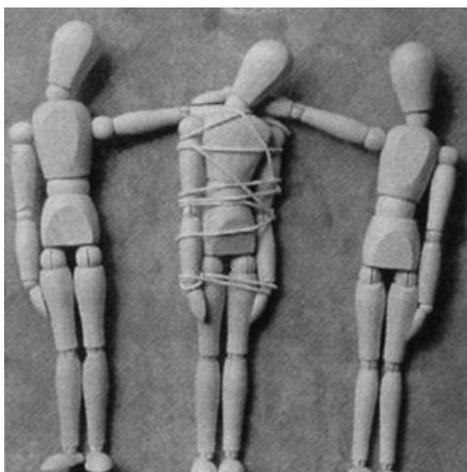
Por su oposición a la guerra es considerado por el gobierno británico como un posible colaborador de los alemanes, por lo cual le es restringida su libertad de tránsito, impidiéndole acercarse a las costas, e indirectamente se le prohíbe dar conferencias a los obreros de las fábricas por temor a que los motive a la huelga. Empero, Russell no es pro-alemán. En una carta a Emily Lutyens escribe que

“mi oposición a la guerra no es precisamente de ‘distanciamiento crítico’. Mi actitud es de intensa y apasionada protesta; considero la guerra un horror, una infamia, un desastre implacable y devastador, que torna espantosa la vida” (Russell, 1991).

Russell abandona el movimiento de oposición a la guerra con el triunfo de la Revolución Rusa, la cual apoya en sus inicios.

III- Russell respalda la guerra contra los nazis

“La mayor desgracia de la especie humana es que tenga poca capacidad de razonamiento”. *Autobiografía*, tomo I, *carta a Goldie*, 1904-



La Segunda Guerra Mundial representa para Russell un nuevo conflicto entre la razón y la pasión. Asevera en su *Autobiografía* que desde 1940 nunca recobraré la coherencia de ideas y emociones que tenía antes de 1914. Si bien acepta la guerra no la quiere: su “corazón” rechaza la idea de justificarla; empero, la razón le exige apoyarla. Su decisión es publicada en *The New Statesman*.

El respaldo a la guerra contra los nazis significa mantener un punto de vista contrario al sostenido en la Primera Guerra. El recorrido intelectual de Russell para justificarla es largo y tortuoso; más que una revolución intelectual se trata de un paso progresivo. Este conflicto se refleja en la siguiente cita:

“aunque mi razón estuviera totalmente convencida, mis emociones la siguieron con reticencia. Todo mi ser se hallaba implicado en la oposición a la primera guerra mundial, mientras que al apoyar la segunda mi yo estaba dividido” (*Autobiografía*, tomo II, 1991: 272).

En otro pasaje apunta: “pese a que me aferraba a mis convicciones pacifistas cada día me era más difícil mantenerlas” (Russell, 1991).

En 1932 escribe el libro *¿Caminos hacia la paz?*, en el cual mantiene la postura pacifista que adopta durante la primera guerra. Una excepción es notoria, considera que si se llega a crear un Gobierno Mundial sería necesario *defenderlo de los rebeldes mediante la fuerza*. En cuanto a la guerra que se avecina llama a la objeción de conciencia.

El cambio de ideas de Russell sobre el pacifismo con relación a la Segunda Guerra Mundial se debe a varios motivos:

·Durante la primera guerra estima que la supremacía alemana del Káiser es menos mala que una guerra mundial, con la salvedad de que no admite con agrado ese dominio. Sin embargo, la Alemania nazi es otro asunto, para él los nazis son repugnantes “cruels, fanáticos y estúpidos. Moral e intelectualmente resultaban odiosos” (Russell, 1991).

·En 1940, ante la amenaza de la invasión alemana a Inglaterra, Russell siente el temor de una derrota total, perspectiva que le parece intolerable y decide colaborar en todo lo posible a ganar la guerra. Este terror aumenta con el apoyo inicial que Stalin ofrece a Alemania, con el propósito de evitar el avance alemán sobre el territorio soviético. El

gobierno soviético para Russell es peor que el nazi, revelación que la obtuvo de su visita a Rusia en 1920.

·Asegura que nunca se adscribió del todo a la doctrina de la no-violencia, pues siempre reconoció la necesidad de la existencia de la policía y las leyes penales, incluso afirma que algunas guerras podrían ser justas.

·Por otra parte, considera que el método de la no-violencia o la resistencia no-violenta tiene sus limitantes. Este método es efectivo dependiendo del enemigo a enfrentar, no es lo mismo usar la no-violencia contra los británicos que contra Hitler.

A pesar de su respaldo a la guerra su actividad política no es relevante, pues piensa que la guerra es inevitable y alguien como él no puede hacer mucho para ganarla; por lo cual, se dedica más al trabajo filosófico. Durante los años de guerra se traslada a los Estados Unidos, en donde imparte una serie de conferencias.

La rebeldía política de Russell revive contra el poder de los Aliados ante la posibilidad del aniquilamiento de la humanidad por una guerra nuclear. Esto le lleva a organizar, junto con Einstein, un movimiento de científicos que advierten de los peligros de la bomba nuclear y la carrera armamentista.

IV. Russell, el movimiento antinuclear y la desobediencia civil

“El conformismo significa la muerte. Sólo la protesta nos da una esperanza de vida”. - *Autobiografía*, Tomo I, 23 de octubre de 1962-

La explosión de la bomba atómica en Hiroshima y Nagasaki sume a Russell en *un estado de confusa agitación a causa del problema nuclear*. Unos meses después del fatal suceso pronuncia un discurso en la Cámara de los Lores (Inglaterra), en el que indica la probabilidad de una guerra nuclear, y con ella la catástrofe universal. Asimismo, predice la fabricación de bombas atómicas (fusión) mucho más poderosas.

En aquel momento Russell piensa que la carrera armamentista puede detenerse por medio de la imposición de controles internacionales a la proliferación de las armas atómicas. En este contexto, apoya el *Plan Baruch* de los Estados Unidos. En su desesperada acción por salvar la vida en el orbe cree que se necesitan medidas drásticas: por lo cual, sugiere que el remedio está en amenazar a la URSS con una guerra atómica inmediata por parte de los Estados Unidos, y así persuadirla de no construir su propia bomba. Está convencido de que la URSS, muy probablemente, cedería a la presión de Occidente. Empero, como se sabe, esta amenaza nunca se cumple, y en 1949 la URSS hace explotar su primera bomba.

A partir de ese instante crucial para la humanidad, Russell comienza una nueva lucha por la paz. Una lucha impregnada de rebeldía, de alguien que, según anota en su *Autobiografía*, nació sin temperamento rebelde, pero que en el transcurso de los acontecimientos, tiene que tornarse *cada vez menos capaz de aceptar pacientemente lo que sucede*; aseverando que *cada día me vuelvo más y más rebelde*. De esta manera se cuenta con un Russell que se lanza a organizar movimientos de oposición a una posible guerra atómica. Aboga por el desarme nuclear, y en el más profundo de los sentidos, por la eliminación de la guerra. Esta última vía, es la única manera de evitar la conflagración atómica: pues cualquier guerra en la que intervengan las grandes potencias podría ser la detonante de la hecatombe nuclear.

Entre 1945 y 1962 Russell radicaliza sus posiciones antinucleares: primero apela al uso de la razón; luego, alerta a un grupo particular sobre el peligro. Seguidamente, recurre a la movilización popular y concluye con una llamado a la desobediencia civil masiva e internacional. En este proceso, Russell es el promotor del *Manifiesto Einstein-Russell*. También, es miembro fundador y presidente por varios años de la *Campaña para el Desarme Nuclear (CDN)* y del *Movimiento Pugwash*. Al mismo tiempo, participa en el *Comité de los Cien*. Esta agrupación organiza manifestaciones masivas de desobediencia civil.

¿Por qué la desobediencia civil como método? Ante la eminente catástrofe nuclear (sea por locura, accidente o el enfrentamiento consciente) y la falsa información o engaño de los gobiernos, así como de los medios de comunicación, las acciones legales y constitucionales resultan insuficientes, según Russell, para detener el horror nuclear. Si bien considera que el “respeto a la ley es importante, sólo una convicción muy profunda puede justificar acciones que burlen la ley” (Russell, 1991). Frente al caso nuclear se justifican las acciones ilegales como la desobediencia civil, pues se trata de armas de exterminio masivo con extraordinaria maldad. Para él, tanto Kennedy como MacMillan (con sus políticas armamentistas) son mucho peor que Hitler. En un discurso dirigido a la jóvenes de la CDN afirma que:

“yo no estoy dispuesto a obedecer a un gobierno que está organizando la masacre de toda la raza humana....no podemos obedecer a estos asesinos. Son malvados, abominables...” (Russell, 1991).

En 1963, Russell abandona su lucha antinuclear por cuanto:

·La solución a la *Crisis de los Misiles Cubanos* produce una distensión que disminuye los riesgos de la guerra.

·Con posterioridad, considera que todos los métodos por él usados habían tenido éxito parcial y busca nuevas vías de lucha.

·La guerra de Vietnam se convierte en su foco de atención. Para este entonces, Russell supera los 80 años de edad.

Bibliografía

Clark, Ronald; 1985. *Russell*, 1ª ed., traducción de Jesús A. Marinas, Barcelona: Salvat Ediciones.

Russell, Bertrand; 1959. *La Guerra nuclear ante el sentido común*, 1ª ed., traducción de Amado Lazaro Ros, Madrid: Aguilar.

_____; (1961). *¿Tiene el hombre futuro?*, 1ª ed., traducción de Ricardo Pochtar, Barcelona: Editorial Bruguera, 1982.

_____; 1967. *Realidad y ficción*, 2º ed., traducción de Amado Lázaro Ros, Madrid: Aguilar.

_____; (1968). *Autobiografía*, tomo I, II y III, 1ª ed., traducción de Pedro del Carril, Barcelona: EDHASA, 1991

_____; (1969). *Bertrand Russell responde. Cartas seleccionadas 1950-1968*, 1º ed., Barcelona: Granica Editor, 1977.

_____; (1987). *Retratos de memorias y otros ensayos*, 1º ed., traducción de Pedro del Carril, Barcelona: EDHASA, 1991.

_____; (1993). *Respuestas a preguntas fundamentales sobre política, sociedad, cultura y ética*, 1º ed., Barcelona: Península, 1997.

Wood; Allan; 1957. *Bertrand Russell el escéptico apasionado*, 1º ed., traducción de Juan García Puente, Madrid: s. ed.

Edgar Roy Ramírez

Popperiana

“Los grandes filósofos... al igual que los grandes científicos, fueron, ante todo, a la búsqueda de la verdad, en pos de soluciones verdaderas a problemas genuinos”

-K. Popper-

De origen judío, Karl Popper nació en un distrito de Viena, en 1902. Allí estudió y participó de una agitada vida cultural, motivada principalmente por el marxismo, la teoría de la relatividad, el psicoanálisis y el positivismo lógico del Círculo de Viena. En 1935 emigró a Inglaterra, debido a la inminente expansión del nazismo. De 1937 a 1945 laboró en Nueva Zelanda, luego regresó a Inglaterra. Adoptó la ciudadanía de ese país, fue Profesor y se le otorgó, en 1965, la condición de Caballero (Sir). Se trata de uno de los más destacados filósofos del siglo veinte y su pensamiento en torno a la ciencia, así como su metodología, ha sido objeto de interesantes debates. Murió en 1994.

I. ¿Qué entiende Popper por esencialismo?

En *La miseria del historicismo* (1973), Popper ataca al esencialismo y lo contrapone al nominalismo. El esencialismo se manifiesta como teoría de los universales -los universales existen en cuanto tales – y como una postura metodológica en la ciencia que afirma que la tarea de la ciencia es penetrar, más allá de los accidentes, hasta la esencia de las cosas.

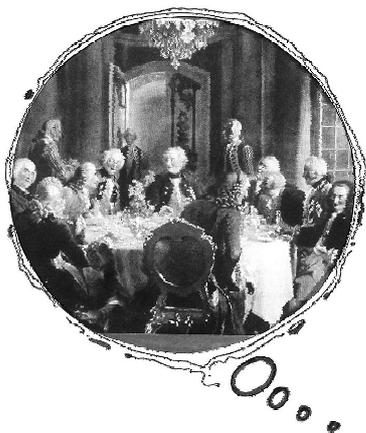
Popper vincula el esencialismo con el intento de respuesta a la pregunta “¿qué es?”, cuya respuesta es de suma importancia para éste en contraste con el nominalismo metodológico que toma “las palabras meramente como útiles instrumentos de descripción”. Popper constantemente le endilga el esencialismo a Aristóteles, aunque esto quizá no sea falso, sí lo simplifica, por cuanto Aristóteles plantea que son cuatro las preguntas que en ciencia se le plantean a la naturaleza: preguntas de hecho, preguntas de razón, preguntas de existencia y preguntas de naturaleza o esencia (*Analítica Posterior* 89b, 20-35).

En todo caso, si bien las preguntas *¿qué es?* No tienen la importancia que, según Popper, el esencialismo les atribuye, eso no quiere decir que no sean importantes. ¿Qué queremos decir?. Es preciso tener algunos criterios de identificación para reconocer un nuevo miembro de un grupo. Se necesita alguna respuesta a las

preguntas *¿qué es un virus?*, *¿qué es un planeta?*, etc para poder reconocer uno nuevo en su proceso de descubrimiento.

Claro que a lo que Popper parece oponerse es más bien al inmovilismo que se esconde tras la pretensión de que el conocimiento se agota al conocer la esencia. Popper parece estar a la defensa de la posibilidad del cambio sin verse obstaculizado por lo incambiable. Obviamente se trata aquí de un problema de identidad, del continuador más cercano en terminología de Nozick. Es posible defender rasgos esenciales sin caer en la inmutabilidad de éstos. Por otro lado, se puede ver que una entidad social puede experimentar cambios que no la desdibujen completamente o no la hagan perder identidad, y que si experimentara otros cambios dejaría de ser aquello que era.

Por otro lado, en *Conocimiento objetivo* (1974), Popper caracteriza al esencialismo como la pretensión de que podemos encontrar explicaciones últimas, es decir explicaciones que no pueden a su vez ser objeto de una explicación ulterior. Si se captan las esencias ya no hay más allá, no hay más preguntas ni posibles conjeturas. Por el contrario, Popper plantea que la sucesión de explicaciones más abarcadoras y penetrantes es un proceso abierto y siempre por recomenzar. No hay un cierre epistemológico, dado que no es posible una última explicación que sea a su autoexplicativa.



En esta obra se da un rechazo de las preguntas *¿qué es?* Y la razón es que Popper privilegia las propiedades relacionales respecto de las propiedades inherentes. Las cosas tomadas individualmente no poseerían una esencia que las haga actuar como lo hacen. Si bien el esencialismo devalúa las propiedades relacionales, me parece que Popper cae en el otro extremo. Con el ejemplo de la gravedad se puede ver que si bien es una propiedad que ninguna *“cosa individualmente o singular”* la pueden poseer (en un universo de un solo cuerpo no habría gravedad); de ahí no se sigue que las propiedades inherentes de los cuerpos sean irrelevantes. Buena parte de la tarea científica tiene que ver con el descubrimiento de las propiedades de las cosas que las agrupan en una clase o taxon. Esto no quiere decir que tal descubrimiento deba ser inmune a una ulterior revisión o que tenga un carácter de necesidad absoluta. Esto último parece tenerlo bien claro Popper (1974) cuando afirma:

“no me cabe la menor duda de que podemos esforzarnos por penetrar cada vez con mayor profundidad en la estructura de nuestro mundo o, podríamos decir, en las propiedades del mundo cada vez más esenciales o de mayor grado de profundidad”.

Popper rechaza el esencialismo por el inmovilismo a que lleva y el instrumentalismo por su renuncia al realismo. La tarea de la ciencia se convierte en la producción de explicaciones satisfactorias, sin que se vislumbre un límite a las explicaciones que se refieren al mundo. El realismo popperiano se capta en el siguiente texto:

“aunque las teorías las hagamos nosotros, aunque sean un invento hecho por nosotros, no obstante, constituyen genuinas afirmaciones acerca del mundo, ya que pueden *chocar* con algo que no hemos hecho nosotros” (Popper, 1974).

II ¿Qué hace Popper con la metafísica?

La discusión popperiana en torno a la metafísica se da en el contexto de la discusión centrada en el principio de demarcación, que a su vez es una reacción y una crítica a la postura del Círculo de Viena concerniente al problema del significado. En su artículo “La demarcación entre la ciencia y la metafísica” (*Conjeturas y refutaciones*, 1963), Popper da una muestra más de su animadversión respecto del esencialismo: el planteamiento defendido por el Círculo de Viena responde a la posición esencialista por cuanto unos enunciados (los enunciados científicos) son intrínsecamente significativos y otros no (los de la metafísica y la pseudociencia).

A Popper le interesa un criterio de demarcación más que un criterio de significado. Según el Círculo de Viena, los enunciados fácticos habrían de ser necesariamente verdaderos o falsos. Para comprobar tal condición se ha de disponer de un método de verificación o verificabilidad. Si se tiene, el enunciado posee sentido o significado; en caso contrario, estaríamos frente a un sinsentido o frente a un pseudoenunciado.

Popper a lo largo de todo su artículo “La demarcación entre la ciencia y la metafísica” (1963), señala la preocupación carnapiana de excluir a la metafísica del ámbito de lo significativo. A parte de otros problemas que luego comentaremos, Popper considera que el criterio de significado del *Círculo de Viena* es inaplicable a las teorías científicas. En sentido estricto, ninguna teoría científica es verificable por cuanto no importa cuántos enunciados singulares de experiencia hayan sido verificados no hay manera de garantizar la verdad de un enunciado universal. De ahí que en su afán de derrocar a la metafísica también desbancan a la ciencia, con el agua metafísica se va el niño científico. En otras palabras el criterio de verificación o de verificabilidad se vuelve contra sí mismo por cuanto elimina del ámbito de lo significativo aquello que quería conservar. No solo hay incapacidad para dar cuenta de una ley científica, sino que también el criterio de verificación es incapaz de garantizar la verdad de un enunciado universal corriente tal como *todos los cisnes son blancos*. Que no se pueda establecer de una vez por todas la verdad de un enunciado, no implica que carezca de sentido.

Por ello, Popper plantea que en lugar de un criterio de significado, lo que se necesita es un criterio de demarcación que permita distinguir a la ciencia de la pseudociencia (marxismo, psicoanálisis, astrología y metafísica). Ahora bien, el criterio de demarcación se da por grados: una teoría es más falsable que otra, o más refutable que otra. Lo propio de los enunciados científicos de acuerdo con la falsación o la falsabilidad será el que puedan ser contrastados con la experiencia, es decir, el que puedan ser susceptibles de ser falsados o refutados. Cuanto más contrastable, más osada, sea una teoría tanto más interesante será. Habrá teorías bien contrastadas y no teorías contrastadas y no contrastadas. Si una teoría se declara incontrastable, entonces no se está ante una teoría científica. Se está más bien, ante una muestra de metafísica.

Las metafísicas no serán teorías carentes de sentido o sinsentido, sino que serán infalsables o irrefutables. La metafísica no se excluye por cuanto según Popper la metafísica puede cumplir una función heurística en la constitución de ciencia. Popper cita la reverencia neoplatónica por el sol, que ayudó a la constitución del sistema copernicano, el atomismo y la teoría corpuscular de la luz. Tales teorías ayudan a ordenar una visión del mundo y pudieron haber conducido a predicciones exitosas (*Lógica de la investigación*, 1962). Y agrega que las posiciones metafísicas adquieren rango científico cuando se presentan en forma falsable. No conviene declarar a la

metafísica como galimatías, o discurso sin sentido, por cuanto perfectamente se puede liquidar un inicio protocientífico interesante.

La diferencia con el *Círculo de Viena* es notable por cuanto no solo no se descarta la metafísica, sino que se le considera como incubadora posible de teorías científicas. Es claro que Popper no le interesa defender la metafísica, pero considera ocioso y peligroso el esfuerzo mostrado por Carnap a lo largo de varias obras, tal como lo analiza en *Conjeturas y refutaciones*.

Me parece que tiene sentido hablar de falsación o de falsabilidad en el contexto de una teoría científica que sea capaz de predicciones. Por ello, la teoría de la evolución con su incapacidad predictiva se excluiría del ámbito científico.

Por último, si en Popper lo que propiamente cuenta es los esfuerzos por falsar una teoría, entonces se presenta un problema necesario de deslindar por cuanto algunas teorías (metafísicas, o pseudocientíficas, por ejemplo) pueden ser infalsables en sí mismas (y caemos en el esencialismo) o puede ser que sus practicantes no quieran intentar su falsación. Tenemos una dimensión lógica y tenemos una dimensión psico-sociológica del problema. Tal distinción no queda clara. Hay otros problemas pero los dejamos para después.

III. ¿Qué objeciones se le hacen a Popper en cuanto a su posición sobre la inducción?

En su libro *En busca de un mundo mejor* (1994), Popper plantea con un poco de más cautela que en *Conocimiento Objetivo*, su pretensión de haber resuelto el problema de la inducción:

“Tengo dudas al decirlo, pero creo que he resuelto toda una serie de problemas filosóficos realmente fundamentales, como por ejemplo, el problema de la inducción”.

¿En qué consiste la solución popperiana del problema de la inducción? En realidad, lo que Popper intenta y pretende haber logrado es haber disuelto el problema de la inducción. No es una solución en sentido estricto por cuanto lo que Popper quiere mostrar es que desde un punto de vista lógico es insoluble. Por ello, se busca la vía de la falsación y la falsabilidad y así mostrar que la inducción más que un problema es un pseudoproblema.

Al no haber posibilidad de justificación de los enunciados universales, justificación inductiva, a partir de enunciados singulares, entonces Popper invierte el proceso: la falsabilidad es la vía de salir del embrollo inductivo.

¿Cuál es el fundamento popperiano para rechazar la inducción? La inducción es un proceso abierto, inseguro, “pues cualquier conclusión que saquemos de este modo corre siempre el riesgo de resultar un día falsa” (Popper, 1962). Popper acepta la tesis humeana de que todo pueda cambiar y traerse abajo nuestras expectativas más consolidadas.

No hay posible justificación lógica de la inducción, no hay un principio de inducción que la justifica. Si hubiera un principio tal, entonces la inducción se convertiría en un

proceso deductivo. Pero también se plantearía de cuál sería la justificación de tal principio, por lo que estaríamos como al principio.

En *Conocimiento objetivo*, afirma que “pocos filósofos aceptarán la tesis de que he resuelto el problema de la inducción” (uno de los mayores problemas filosóficos). No deja de ser interesante intentar semejante entrada para ver hasta donde da de sí la posición popperiana. Al parecer, Popper no espera jamás ser refutado al respecto, cree, sin que lo afirme de esa manera, que ha logrado una porción de conocimiento no conjetural, y, por ello, no expuesto ha ser falsado.

En *Conocimiento objetivo* analiza tres ejemplos, “los tres modelos típicos de los inductivistas: a- que el sol saldrá mañana y se pondrá cada veinticuatro horas..., b- que todos los hombres son mortales, c- que el pan alimenta “.

El sol de medianoche refutó el primer modelo. Lo interesante aquí es que si se considera importante semejante resumen de observaciones, en lugar de rechazarlo se le puede mantener restringiendo su aplicación, al igual que cuando se descubrió que la ley de Boyle no se aplica a los gases a bajas temperaturas, la ciencia no renunció a tal ley sino que la restringió su ámbito de aplicación. Este es un procedimiento normal en ciencia y no tiene porqué ser caracterizado como un intento de inmunización. Si se acepta que todos los cuervos son negros y aparece uno blanco, se puede decir que semejante cuervo es albino y se mantiene el enunciado universal. Si ocurriera que empezaran a aparecer muchos cuervos blancos se podría tomar dos caminos:

1- Reconsiderar la importancia del color negro como caracterización importante de los cuervos.

2- Crear un nuevo grupo con los cuervos blancos, llamándolos *cuervis*, y mantener la generalización. En todo caso, lo que se intenta mostrar es que ante un contraejemplo la ciencia y el conocimiento común se pueden comportar diferente al cuadrado aristotélico de las oposiciones.

Con referencia a *todos los hombres son mortales*, Popper cree que se refuta indirectamente porque se ha refutado “la teoría aristotélica, según la cual toda criatura engendrada está abocada a degenerar y morir” (*Conocimiento objetivo*). Las bacterias y las células cancerosas son contraejemplos. Ahora bien, cualquiera, aunque desconozca por completo a Aristóteles y la suerte corrida por sus teorías, afirma y procede de acuerdo con la condición mortal de los seres humanos (las compañías de seguros no son muy popperianas en este sentido). Me parece que el contraejemplo popperiano debería haber sido presentar casos de seres humanos inmortales. No excluye desde un punto de vista lógico un mundo posible en que los seres humanos fueran inmortales. En un hermoso final a su artículo “Mi concepción de la filosofía” (1994), Popper afirma:

“Todos los hombres son filósofos, porque de un modo u otro todos pueden asumir una actitud hacia la vida y la muerte. Están quienes piensan que la vida carece de valor porque tiene un fin. Estas personas no ven que también puede defenderse el argumento opuesto: que si la vida no tuviese fin, carecería de valor; que es, en parte, el omnipresente peligro de perderla el que nos ayuda a cobrar consciencia del valor de la vida”.

Aquí Popper parte del hecho de que todos los seres humanos son mortales. Ahora bien, es preciso distinguir la manera como llegamos a tal generalización de los fundamentos que poseemos para sostenerla. El proceso de su obtención puede ser

perfectamente inductivo pero el fundamento tiene que ver con nuestro conocimiento de la biología humana.

Con relación al tercer ejemplo, *el pan alimenta* el contraejemplo popperiano es medio tramposo, porque no aclara que el ergotismo es un envenenamiento causado por un hongo, el cornezuelo. El contraejemplo parece convertirse en una afirmación perogrullesca, a saber, *el pan envenenado no alimenta*.

Tal como Popper plantea su disolución de la inducción genera un problema central para su posición, problema a mi entender irresoluble en los términos popperianos. Popper insiste constantemente en que “es perfectamente posible que el mundo, tal como lo conocemos con todas sus regularidades pragmáticamente relevantes, se desintegre completamente el segundo que viene” (Popper, 1974). Y por ello la inducción carece de asidero y de justificación. Lo que ocurre es que algo parecido parece amenazar a la falsación o a la falsabilidad. Si la ciencia ha de proceder por el rechazo de las hipótesis falsas, tal posición solo tiene sentido si el mundo en que tal hipótesis es falsa no es sustituido por otro en que la misma hipótesis es verdadera. Esta posibilidad no la excluye la posición popperiana: la estabilidad que se le niega a la inducción se reintroduce para que la falsación tenga sentido.

IV. ¿Es lo mismo falsación que refutación?

Es posible que la apuesta popperiana en favor de la falsación o de la refutación (a las que equipara o hace equivalentes a lo largo de *Búsqueda sin término* (1985)), sea una reacción frente al dogmatismo no atemperado que Popper encuentra en el marxismo y en el psicoanálisis. Habría que sumarle a ello, que una actitud semejante parece encontrar en el inductivismo. Por ello, lo importante no eran las (de por sí imposibles) verificaciones, sino las *contrastaciones cruciales* (lenguaje que recuerda a Bacon) que buscarían refutar las teorías.

Popper lleva a cabo un replanteamiento de la actitud científica -en *Búsqueda sin término*- al proponerse una actitud crítica: “¿bajo qué condiciones admitiría que mi teoría es insostenible? ¿qué hechos concebibles admitiría como refutaciones, o falsaciones, de mi teoría?”.

Dos son las funciones que recibe tal enfoque. La primera, como manera de proceder la ciencia, como método, o como ideal de racionalidad; la segunda, como criterio de demarcación que separe la ciencia de pseudociencia y de la metafísica. Lo preocupante es que también se quedan por fuera actividades y conocimiento normalmente considerado como científicos. Por ejemplo, el proceso de promediar resultados a partir de experimentos para dar valor a una constante natural es expulsado de la ciencia. Si se considera que los experimentos solo proveen pruebas falsadoras, o pruebas en contra, entonces la labor de promediar se convertirá en un proceso irracional. Se excluye por ello cualquier noción de error aceptable o margen aceptable de error. Los cánones popperianos también excluyen los enunciados existenciales del tipo *hay ornitorrincos* o *hay moléculas*. El problema de que queden excluidos se da por cuanto tales enunciados no son falsables (aunque sí confirmables). Lo interesante es que los enunciados existenciales son en algún sentido los de mayor permanencia frente a las hipótesis en torno a las propiedades, constituciones y capacidades de los existentes.

La confirmación ha de ser pensada como corroboración – refutación o falsación intentada que no tuvo éxito-.

Ahora bien, Popper se percata que si bien el dogmatismo es un problema, la actividad científica puede frivlizarse si no hay una defensa, aunque sea mínima, de las teorías:

“alguien tenía que defender la teoría de la crítica o, de lo contrario, sucumbirá con demasiada facilidad antes de poder contribuir al crecimiento científico” (Popper, 1974).

Tal es el valor de un dogmatismo atemperado o metódico, muy diferente a los intentos de inmunización de una teoría. Popper llega a reconocer en *Búsqueda sin término* que “la falsabilidad...no puede ser considerada como un criterio muy nítido”. De aquí que sea importante “un cierto grado de dogmatismo” para defender la teoría y ver hasta dónde da de sí. En este mismo sentido dirá que “la aceptación de una refutación es casi tan arriesgada como la adopción provisional de una hipótesis: es la aceptación de una conjetura”.

El que la refutación se convierta en una conjetura no es a mi entender una idea que Popper realmente explote, quizás porque se expondría a la acusación de inductivismo. Si nos movemos en el nivel de la conjetura, perfectamente puede ocurrir que una falsación exitosa en otro momento posterior pueda fracasar. Podemos aprender de los errores, según quiere Popper, pero también puede ocurrir que “aprendamos erróneamente” de los errores. Se pondría en peligro la asimetría entre verificar y refutar.

En todo caso, hay que reconocer que la orientación predominante en Popper es que una falsación bien llevada a cabo es decisiva en la eliminación de teorías rivales o en la puesta a prueba de la teoría en cuestión. La búsqueda de la verdad se torna indirecta mediante la refutación y será siempre una búsqueda sin término porque no hay manera de estar seguro, porque el error siempre estará al acecho. Por ello, a la verdad sólo podemos acercarnos asintóticamente; en *Conocimiento objetivo* indica esto como idea reguladora nunca constitutiva: “Todas las teorías son hipótesis, todas pueden ser rechazadas”.

Se puede decir que Popper convierte al *modus tollendo tollens* válido para cualquier razonamiento, en el método de proceder de la ciencia. En *Conjeturas y refutaciones* (1963) distingue entre los principios lógicos y sus interpretaciones; pero, en *Búsqueda sin término* equipara el *modus tollens* y la falsación o la refutación: “La falsación o refutación de teorías mediante la falsación o refutación de sus consecuencias deductivas eran claramente una inferencia deductiva (*modus tollens*)”. Este punto de vista implica que “las teorías científicas, si no son falsadas permanecen por siempre como hipótesis o conjeturas” (Popper, 1985).

V. Argumentos de Popper contra el determinismo

El reto planteado por el determinismo científico (*Cfr. Universo abierto, un argumento a favor del indeterminismo*, 1994) o el determinismo físico (*Conocimiento objetivo*, 1974) es sumamente importante para la viabilidad de las principales tesis filosóficas popperianas. ¿Qué sentido tendría el rechazo del historicismo? ¿Cómo podría mantener la idea del conocimiento como conjetura? ¿En qué sostendría la falsación como criterio de demarcación? ¿Cómo defender el rechazo de las hipótesis ad hoc? ¿Dónde radicar una defensa de la libertad y la creatividad humanas? Si la inteligencia laplaceana se sale con la suya, entonces no sería posible la filosofía popperiana.

El tema no es otro más, sino que es central para la defensa de las tesis de Popper. Para ello, aunque Popper no las llama definiciones, sí da varias caracterizaciones

concurrentes del determinismo físico o científico, que es el realmente importante. Entre ellas encontramos:

1. el “determinismo físico... exige una predeterminación física completa e infinitamente precisa sin excepción alguna...” (Popper, 1974);
2. “... la doctrina de que la estructura del mundo puede ser racionalmente predicho, con cualquier grado de precisión que se desee, si contamos con una descripción suficientemente precisa de los sucesos pasados junto con todas las leyes de la naturaleza “ (Popper, Kreuzer, 1992);
3. “El determinismo es, en lo esencial, la teoría que afirma que todo lo que acaece en el mundo transcurre de forma análoga a un mecanismo de relojería” (Popper, Kreuzer, 1992).

Ahora bien, los argumentos en contra son variados. El determinismo no daría cuenta de las invenciones humanas. De una manera muy gráfica y contundente afirma Popper que en la nebulosa originaria no estaban predeterminados o preconstruidos los artefactos tecnológicos. Tales hacen su aparición resultado de la acción humana. El ser humano es capaz de introducir la novedad, de aumentar los habitantes del *mundo 1*, con su creatividad.

El determinismo no logra la precisión que pretende. Popper da el ejemplo -casi tomado de Hume- del relojero que es capaz de descubrir la causa de por qué un reloj atrasa y es capaz de explicar el atraso. Una mota de polvo puede ser la causa; sin embargo:

“ningún relojero podría predecir, al ver la mota de polvo, que iba a causar un retraso de tres minutos diarios en lugar de cinco. Tampoco podría predecir que, una vez removida esa mota de polvo concreta, el reloj iba a continuar funcionando sin necesidad de mayores ajustes” (Popper, Kreuzer, 1992).

El indeterminismo popperiano no es ausencia de causas, ni caída en el azar, sino que es el rechazo de que todos los acontecimientos del mundo puedan “estar predeterminados con absoluta precisión en todos sus detalles infinitesimales” (Popper, 1974). El determinismo es cualitativo no cuantitativo.

Si se afirma que todas las nubes son relojes se deja por fuera la creatividad humana y llevaría al extremo de que un físico o un fisiólogo sordo, que no sepa nada de música, que conozca el cerebro de Mozart o los estados de su cuerpo, será capaz de predecir en qué lugar del pentagrama pondrá Mozart las notas. Aún más, será capaz de predecir qué sinfonías escribirá Mozart y será capaz de hacerlo en lugar del músico. Otro tanto podrá decirse de cualquier otro campo del saber o del arte. Tales situaciones le parecen absurdas a Popper y es el determinismo el obligado a probar que tal situación es posible.

Por lo menos en *Conocimiento Objetivo*, Popper no llega a afirmar que *todos los relojes son nubes*, sino que plantea una posición intermedia entre el determinismo absoluto y el azar absoluto. La posición intermedia es lo que Popper llama el control plástico, la acción de la consciencia y la influencia del *mundo 3*, control evolutivamente generado. Usando otro lenguaje, se puede decir que el programa humano es genéticamente determinado (causado), pero el programa es un programa abierto que enfrenta los retos del mundo y produce nuevas respuestas, novedad, emergencia. Mozart y Beethoven tienen sus condiciones genéticas pero también:

“están controlados, en parte, por sus *gustos*, por sus sistemas de evaluación musical. Responden a nuevas ideas y se pueden modificar mediante nuevos ensayos y errores -tal vez, incluso, mediante un error accidental o una disonancia inesperada” (Popper, 1974).

VI. ¿En qué sentido hay progreso del conocimiento, y por qué Popper rechaza la creencia en un progreso social inevitable?

El conocimiento en Popper es siempre conjetural, siempre abierto a una revisión ulterior. De ahí que lo que Popper llama crítica sea un esfuerzo constante por desbancar o desmontar las diversas conjeturas por más fuertes que parezcan. Esta concepción del conocimiento y la actitud crítica hace que el *historicismo* se torne no solamente sospechoso sino que, a la vez, en algo de erradicación necesaria. El *historicismo*, término que reúne casi todo lo que Popper malquiere, va a contrapelo de las posiciones popperianas; y, sobre todo, es la pretensión de poder predecir el futuro y de la inevitabilidad del curso de la historia, lo que incomoda y molesta a Popper.

“El futuro está mucho más abierto... las cosas varían de modo que no podemos prever” (Popper, Kreuzer, 1992)). “La miseria del historicismo es, podríamos decir, una miseria e indigencia de imaginación” (Popper, Kreuzer, 1992). El progreso del conocimiento influye sobre la apertura del futuro y también la presencia de resultados no deseados, ni planeados, ni previstos.

El incrementalismo popperiano se opone a las propuestas holistas, entre otras razones, porque si, el error acecha, si no hay conocimiento a prueba de error, entonces es preferible que los errores estén lo más confinados y afecten lo menos posible. Si bien de los errores hay que aprender, hay que ser frugal con la generación de errores cuando sus consecuencias no se limitan al ámbito epistémico.

Ahora bien, no hay progreso inevitable. Al progreso se llega por una vía transitada de errores. En el conocimiento de lo que se trata es de lograr teorías más abarcadoras, teorías que dicen más. El reemplazo de teorías por otras mejores, de mayor contenido, capaces de explicar todo lo que la teoría reemplazada explicaba y más; y, capaces de salir airoso de los intentos de refutación en que cayó la anterior, es lo que Popper (*Busca sin término*) denomina el criterio del progreso científico. Popper utiliza dos modelos distintos para dar cuenta de la sustitución de una teoría por otra: 1. las teorías compiten en una especie de lucha darwiniana por la supervivencia (Popper, 1985); 2. la libre competencia del pensamiento (Popper, 1973).

Ahora bien, el progreso científico no está garantizado ni mucho menos: “el progreso científico quizá se detenga algún día. Puede haber, por ejemplo, una epidemia de misticismo... no podemos excluir la posibilidad lógica de, digamos, una bacteria o virus que extendiese un deseo de Nirvana” (Popper, 1973). Ni siquiera buenas instituciones estimuladoras del pluralismo y la diversidad nos pueden garantizar que la ciencia siga atrayendo practicantes, ni que éstos estén en capacidad de innovar .

El factor humano es el rasgo imprevisible, “el factor irracional *por excelencia* en la mayoría, o todas, las teorías institucionales. [...] En efecto, éste es el elemento que en última instancia no puede ser controlado por las instituciones” (Popper, 1973). Lo que se aplica a la ciencia se aplica a la sociedad: no hay inevitabilidad, el progreso no está garantizado sin más.

La inevitabilidad del progreso es de las cosas que Popper le critica al *historicismo*, entre otras razones, porque supone la confusión entre tendencia y ley, a la vez que supone, un sometimiento de la gente ya por la educación, ya por la propaganda.

“Pero esta tentativa de ejercer un poder sobre las mentes tiene que destruir la última posibilidad de saber lo que la gente piensa realmente, porque es claramente incompatible con la libre expresión del pensamiento, especialmente del pensamiento crítico. Y por fin, tiene que destruir el saber: cuanto más se gane poder, más se pierde en saber” (Popper, 1973).

El poder anula la imaginación y la osadía para intentar nuevas respuestas. Por el contrario, Popper propone, en una tónica milliana, la defensa de la diversidad entre los individuos, sus opiniones, fines y propósitos. Tal posición no garantiza el progreso, pero es claro que no lo excluye.

VII. ¿Hay diferencias entre el mundo 3 popperiano y las formas platónicas?

La distinción popperiana entre mundos no supone una distinción ontológica entre diversas formas de existencia. Parecen ser, más bien, enfoques que hacemos sobre la realidad, por cuanto algunos objetos dependiendo de cómo los veamos se ubicarán en uno de los tres mundos.

Ahora bien, podemos a su vez encontrar en el mundo 3 la presencia de una dimensión autoreferencial, ya que la propia teoría del mundo 3 formaría parte del *mundo 3*, así como cualquier discusión sobre su pertenencia, su justificación, su necesidad o su prescindibilidad. El *mundo 3* contiene su propia caracterización como un caso de sí mismo.

La interconexión de los *mundos*, se puede ver de diversas maneras, una de ellas es la siguiente:

- el *mundo 1*, a pesar de su evolución claramente independiente, está ahora cada vez más estructurado y transformado por la cultura;

- el *mundo 2*, el mundo de la consciencia, que con la aparición del ser humano es el sitio del progreso de la racionalidad;

- pero tal progreso solo puede darse porque los seres humanos se hayan inmersos en un tejido de relaciones sociales y en cuanto viven en un mundo poblado de productos culturales que trascienden el mundo físico y el mundo de la subjetividad (no son un reflejo de éstos).

Popper reconoce la ascendencia del *mundo 3* en diversos autores, pero se vale sobre todo de Platón para perfilar, por contraste, su caracterización. El *mundo 3* es una creación humana relacionada evolutivamente con el surgimiento del lenguaje en sus dimensiones descriptiva y argumentativa. Es una creación hasta cierto punto, espontánea y hasta otro, voluntaria. El *mundo 3* cuenta con una autonomía relativa que no excluye ni nuestra interacción con él ni las modificaciones que le podemos hacer. Ahora bien, el reconocimiento de la autonomía lo que entraña es el reconocimiento de una legalidad propia o particular del ámbito del conocimiento objetivo y de la cultura en general. No supone, empero, independencia ontológica. El *mundo 3* no solo es cambiante, mutable, sino que es más rico que el platónico, y

además puede ser enriquecido -los *habitantes del mundo 3* pueden aumentar con la crítica de teorías, con el posible progreso real de nuestro conocimiento, con el cambio y aumento en sus contenidos objetivos-. El *mundo 3 platónico* es eterno, inmutable, increado, habitado por paradigmas conducentes al esencialismo. El mundo de las formas platónico está bien alejado del mundo 3 popperiano.

El *mundo 3* es el ámbito de los resultados objetivos de la creación humana e incluye cosas bastantes disímiles tales como libros, sinfonías, esculturas, zapatos, aviones, ordenadores, cacerolas, porras, mitos, ficciones, teorías verdaderas y teorías falsas, problemas pendientes, conjeturas, refutaciones, exigencias éticas, proposiciones, valores. En suma, el *mundo 3* abarca todos los productos deliberados de la creatividad humana.

El que los objetos del *mundo 3*, o al menos algunos de ellos, también puedan pertenecer al *mundo 1* invita a considerar la distinción como verbal, aunque ello no quiere decir que no sea importante. Por ello, podemos afirmar que Popper no ofrece una categoría o una clasificación propiamente dicha.

El *mundo 3* popperiano surge del reconocimiento de la autonomía, de la independencia, de los constructos respecto del capricho humano. Los constructos son producto de la creatividad humana, espontánea o voluntaria, pero las propiedades de éstos y sus relaciones van más allá del arbitrio humano. Lo que es producto de la actividad humana adquiere autonomía, independencia del capricho humano: no depende de los seres humanos cuáles teorías sean verdaderas o cuáles falsas. El *mundo 3* es real porque tiene consecuencias reales y, sobre todo, porque surgen entidades, propiedades o resultados no puestos por los inventores. Popper plantea como la creación de los números naturales depende de los seres humanos, pero no cuáles son primos y cuáles no. Planteada una divinidad omnisciente y omnipotente no pueden dejar de aparecer las discusiones en torno a la predestinación o en torno al libre arbitrio humano. Las consecuencias de una teoría, cualquiera que ésta fuere, no dependen de sus inventores. Los conflictos de valores pueden ser objetivos, aunque los valores en cuanto tales sean creación nuestra.

El mundo 3 tiene gran importancia evolutiva porque, según Popper, ofrece una clave para explicar la elevada consciencia de los seres humanos. La tarea más importante de la consciencia humana es, a su vez, afanarse con el *mundo 3*. Esto es lo que hace a la consciencia plenamente humana.

El *mundo 3* es una creación colectiva, histórica, transpersonal. El *mundo 3* da pie para, lo que Popper llama una epistemología sin sujeto cognoscente por cuanto lo importante para el desarrollo del conocimiento es la dimensión transpersonal u objetiva. El *mundo 3* es el esfuerzo por reconocer la dimensión objetiva de nuestras creaciones, la autonomía que no hemos puesto. La condición de par o impar en los números naturales tienen tanta fijeza como algunos personajes de ficción paradigmáticos: el Don Juan siempre será un seductor, Don Quijote un idealista, Hamlet un indeciso, Otelo un celoso, Romeo un enamorado de Julieta. Imponen sus condiciones, ofrecen su resistencia casi como un objeto sólido.

El *mundo 3* popperiano se vuelve tan abarcador que hasta nos incluye porque somos también claramente un producto cultural influido por el mundo 3 heredado y el *mundo 3* criticado, por las modificaciones que hemos introducido en él y cómo nos ha afectado en la elaboración de nuestros modos de vida, tradiciones, instituciones.

Es mucho el camino que uno puede recorrer con Popper. No obstante, me parece que Popper no saca las suficientes consecuencias de su afirmación de que el *mundo 3* es creación de seres humanos de carne y hueso. Habría que insistir que de los objetos concretos naturales, nos percatamos que no son creación nuestra, que nos salen al paso, que son objeto y, a veces, obstáculo, que se nos imponen, que no lo conocemos de cualquier manera, que tampoco los podemos transformar a nuestro antojo, que nos ofrecen una resistencia, que pueden tener una historia con total independencia de nosotros. De ellos podemos decir que están en algún lugar, que tienen energía, que son capaces de cambiar. Los constructos, los habitantes o inquilinos del *mundo 3*, por su lado, no ocupan lugar, no tienen energía, no cambian por sí mismos. Cuando se postula la existencia de un objeto concreto es preciso determinar los criterios indicativos (dónde buscar) y los criterios identificativos (para saber que lo que encontramos es lo que buscamos). La esperanza es convertir al candidato a la existencia en ciudadano real. El control empírico ofrece un instrumento más exigente que la mera ausencia de contradicción o la feracidad con que se postula -mientras no se demuestre- un constructo. Las formas de postular y de probar la exigencia de los candidatos a la existencia conceptual muestran sus diferencias. Los constructos tampoco experimentan cambios sin nuestro concurso.

Otro asunto importante es la diferente seriedad conceptual con que Popper utiliza el término mundo.

VIII. ¿Cuáles son las principales críticas que se le hacen a Popper?

Popper presenta una posición muy atractiva en cuanto las posibilidades científicas pueden ser sometidas a crítica constantemente, parece haber aquí un antídoto contra el dogmatismo. El problema se plantea cuando se examinan las readecuaciones que tienen que experimentar las propias ciencias para cumplir con los cánones popperianos. En otras palabras, se pueden ver excluidos de la ciencia aspectos aceptados como claramente científicos. Al enfatizar la falsación como criterio de demarcación a la vez como forma de proceder la ciencia. Popper lleva a ratos al extremo su posición:

“Toda novedad en el mundo falsa una teoría hasta ese momento constantemente verificada, incluso cuando esta teoría no haya sido formulada expresamente” (Popper, Kreuzer, 1992).

Es una noción muy laxa de teoría que habría que buscar a posteriori una vez que hayamos descubierto una novedad -la que fuere-. La falsación se convertiría en un proceso automático y no en un proceso conscientemente buscado. ¿Qué sentido tiene la falsación de una teoría no expresada? La novedad no tiene que ser natural también puede ser artificial, tecnológica: cualquier invento refuta una teoría:

“todo invento técnico realmente nuevo, falsa una teoría hasta ese momento verificada, la teoría que no la produce, que no puede producirlo” (Popper, Kreuzer, 1993).

Popper dice que el teléfono refuta la teoría de que no se puede hablar a distancia, de igual manera que el avión refuta que los seres humanos no pueden volar. Ahora bien, lo que me parece que Popper pasa por alto es que las novedades tecnológicas también verifican la teoría contraria a saber: el teléfono confirma que se puede hablar a distancia y el avión confirma que los seres humanos pueden volar. Con ello, al

menos en estos casos, se perderá la asimetría entre verificación y falsación, entre confirmación y refutación. Se mostraría que algunas teorías o conjeturas son seguras.

En anatomía el progreso no sería el logro de las ideas correctas en torno a los órganos y sus estructuras de los organismos, sino que sería la refutación de teorías incorrectas de lo que ocurre bajo la piel; Malpighi con su descubrimiento de los capilares no ha de tomarse como una confirmación de una hipótesis de Harvey, sino como la refutación de la teoría no hay capilares. La ciencia ha de ser reinterpretada por cuanto las pruebas que confirman o apoyan una teoría no han de verse como apoyos positivos, aunque revisables, sino como intentos fallidos de falsación (casos, entonces, de corroboración en sentido popperiano). Se da por ello una confusión entre la confirmación y el fracaso de falsar, por lo que las pruebas positivas pierden importancia o no cumplen función alguna.

Los procesos de promediar para lograr constantes también pierden sentido, al perderse la noción de error aceptable. Por otro lado, si aplicamos los cánones popperianos los enunciados existenciales generales (*hay moléculas, hay cisnes blanquinegros*, etc) y los enunciados particulares de probabilidad (la probabilidad de que una próxima tirada del dado salga el seis es de un sexto), han de ser excluidos de la ciencia. Los enunciados existenciales generales no son falsables, pero sí son confirmables; los enunciados particulares de probabilidad son incorregibles: si el dado no cae durante varias veces en el número seis, tal situación no se considera una refutación; si son muchas las veces se pensará si el lado está cargado o defectuoso, pero el enunciado se mantiene incólume.

Un rasgo importante es que buena parte del avance científico se ha dado a partir de los intentos de explicar los casos en contra para mantener una teoría o una ley: la dimensión positiva de las hipótesis *ad hoc*. Por supuesto que la acumulación de pruebas en contra ha de ser suficiente para abandonar una teoría. Lo que ocurre es que, a pesar de Popper, se da una confusión entre lo psicológico y lo lógico. Lo que puede haber ocurrido es que Popper por su reacción excesiva contra el inductivismo ha sobrepreciado el valor de la falsación, sin percatarse que un método más fructífero históricamente ha sido la combinación de la confirmación y la refutación, y que a la larga no basta el experimento para refutar o confirmar una teoría. Qué otros procedimientos racionales han de usarse debe ser objeto de estudio. Quizá la simplificación del inductivismo llevó a Popper a la simplificación del falsacionismo (Harré, 1972).

Bibliografía

Harré, Ron. *Philosophies of Science*. Oxford: Oxford University Press. 1972.

Popper, Karl, *Búsqueda sin término*. Trad. Carmen María Trevijano. Madrid: Tecnos S.A., 1985.

----- *La lógica de la investigación científica*. Trad. Víctor Sánchez de Zavala. Madrid: Tecnos. 1962.

----- *Conjeturas y refutaciones*. Trad. Néstor Míguez. Barcelona: Paidós. [1963] 1983.

----- *Conocimiento objetivo*. Trad. Carlos Solís Santos. Madrid: Tecnos, 1974.

----- *En busca de un mundo mejor*. Trad. Jorge Vigil Rubio. Barcelona-Buenos Aires, México: Ediciones Paidós, 1994.

----- *La sociedad abierta y sus enemigos*. Barcelona: Ediciones Orbis, S.A., 1984.

----- *Miseria del historicismo*. Trad. Pedro Schwarts. Madrid: Alianza-Taurus, 1973.

----- *Sociedad abierta, universo abierto conversación con Franz Kreuzer*. Trad. Salvador Mas Torres, Angeles Jimenez Perona. Madrid: Tecnos, 1992.

----- "Mi concepción de la filosofía", 1994. Forma parte de *En busca de un mundo mejor*.

----- *Universo abierto, un argumento a favor del indeterminismo*. Trad. Martha Sansigre Vidal. Madrid: Editorial Tecnos. 1994.