GUSTAVO CAPONI

EL REFLECTOR RABIOSO

TRABAJO LEÍDO EN LA JORNADA

LA FILOSOFÍA DE KARL POPPER

30 DE JULIO DE 1987

CÁTEDRA DE EPISTEMOLOGÍA

ESCUELA DE FILOSOFIA
FACULTAD DE HUMANIDADES & ARTES
UNIVERSIDAD NACIONAL DE ROSARIO

ESCUELA DE FILOSOFIA
FACULTAD DE HUMANIDADES & ARTES
UNIVERSIDAD NACIONAL DE ROSARIO

ROSARIO
1988

EL REFLECTOR RABIOSO

PRELIMINAR

Diríamos que este trabajo tiene como objetivo el señalar aquellos momentos del filosofar poppereano que colocan al "racionalismo crítico" en situación de conflicto y ruptura respecto de la gnoseología clásica; pero no interesándonos la polémica "exegética" que tal pretensión podría desencadenar, preferimos decir que lo que aquí presentamos es una "prueba práctica" de que es posible filosofar, desde y con Popper, contra los modos tradicionales de entender el conocer.

Esta prueba tendrá como punto de partida una caracterización del pensar gnoseológico tradicional que nos ha sido sugerida por los comentarios de Sir Karl a la historia de esa problemática filosófica, y se desarrollará mostrando cómo, con aires poppereanos, se puede pensar el conocer rompiendo con los ejes básicos de la gnoseología clásica.

Dichos ejes se componen por dos pares de exigencias que podríamos caracterizar como "teológicas". Uno es el eje del justificacionismo-naturalismo y el otro es el de la connaturalidad y complementariedad.

JUSTIFICACIONISMO Y NATURALISMO

Según nos dice Imre Lakatos, el "justificacionismo" es: "A identificacao do conhecimento com o conhecimento provado" (1), pero creemos que es una definición demasiado parca; el justificacionismo no es tanto una tesis sino todo un modo de interrogación respecto del conocimiento que supone esa tesis que Lakatos señala. El trayecto del preguntar justificacionista parte de la asunción encubiertamente acrítica de que cierto tipo de conocimiento es conocimiento verdadero ("conocimiento" en sentido platónico)para luego "encontrar" cuál es la fuente (el origen) que justifica o legitima la pretensión de ese conocimiento a pretenderse episteme; el justificacionismo se pregunta por las garantías que pueden apoyar a un determinado pretendiente a ocupar el cielo de la episteme.

De hecho, ese modo de interrogación se ha superpuesto e identificado (E.D. se ha concretizado en) con el clásico problema por el origen del conocimiento (verdadero), el problema de las fuentes de la verdad. Popper nos dice que tal interrogación es una interrogación por la autoridad, el correlato epistemológico de aquella pregunta autoritaria: "¿quién debe dominar?" (2).

En relación al tema, Popper ha escrito:

> "Bacon y Descartes instauraron a la observación y a la razón como nuevas autoridades, y las instauraron como tales dentro de cada hombre. Pero al hacerlo dividieron a éste en dos partes; una superior, con autoridad en lo referente a la verdad. Las observaciones de Bacon, el intelecto de Descartes-, y otra inferior. Es esa parte inferior la que constituye nuestro yo común, el viejo Adán que hay en nosotros. Pues somos siempre nosotros mismos"los responsables del error, si la verdad es manifiesta. Es a nosotros, con nuestros prejuicios, nuestra

> negligencia y nuestra testarudez, a quienes hay que acusar, nosotros mismos somos la fuente de nuestra ignorancia. Así, quedamos divididos en una parte humana, nosotros mismos, la parte que es la fuente de nuestras opiniones (DOXA) falibles, de nuestros errores y nuestra ignorancia, y una parte sobrehumana, los sentidos o el intelecto, la parte que es la fuente del intelecto, la parte que es la fuente del conocimiento (episteme)real y que tiene sobre nosotros una autoridad casi divina[3].

Esa cuestión relativa al **origen legitimante** del conocimiento llegó a ahogar y desvirtuar la investigación del "mero comienzo", la invención de nuestras conjeturas. Esta última investigación se tornó un relato épico de cómo el viejo Adán se sobrepuso a las tinieblas del error y pudo prestar atención al habla del logos, sea por medio, de los sentidos, sea por medio del entendimiento. Fue difícil entender que la historia de la ciencia es la historia del trabajo febril de pobres y miserables humanos, negligentes y testarudos, que sudan tejiendo "DOXA". Se creyó que la historia de las ciencias tenía como sujetos a inteligencias angélicas que caídas en viejos adanes luchan por la purificación.

Pero, esa ceguera (o repugnancia) tan propia de la gnoseológica clásica para los pedestres adanes que sudan construyendo saber, y ese deseo de ver el origen de la episteme es una instancia que puede ser caracterizada como teología, es algo que sólo puede terminar de entenderse recurriendo al concepto de "naturalismo". Dándole a ese término el significado que Rosset le otorga en su "antinaturaleza".

Así, considerando los acotados fines de este trabajo, podemos definir al "naturalismo" como esa difundida modalidad del pensar metafísico que nos lleva a considerar que aquello que ocurre, o tiene su fundamento en virtud de cierta necesidad o instancia, distinta del mero azar, e independiente y previa a todo obrar humano, debe ser pensado como preminente (ontológica, ética, jurídica y/o epistemológicamente) sobre los artificios (los entes que tienen su "origen" en el hacer de los míseros adanes). Los artificios, se piensa, encuentran su excelencia si y sólo si se adecuan y no violan o contradicen esa instancia natural. Que algo sea considerado naturaleza, E.D. la "definición" de naturaleza que se quiera imponer, dependerá del dogma, institución o costumbre que se quiera sacralizar y poner fuera de discusión, fuera del alcance del obrar de los viejos adanes, fuera de la interrogación irreverente del sofista.

Cuando el filósofo justificacionista quiera señalar la fuente de la episteme se ve obligado a recurrir a una instancia natural (teológica) porque quiere garantizar que lo de que de allí emana no padezca de dos repugnantes defectos; a saber: que sea fruto del arbitrio de los hombres y que, por lo tanto, pueda ser cuestionado, abolido, suplantado, o arruinado del algún modo por los arruinadores de siempre: nosotros.

La pregunta justificacionista, en Bacon y en Descartes, por ejemplo encuentra sendas respuestas naturalistas en el recurso baconeano a una experiencia pura de todo artificio especulativo, y en el recurso cartesiano a esa razón previa e independiente de toda opinión humana. Esa razón, (de la cual, piense lo que piense, no puedo desprenderme, que es constitutiva de mi subjetividad e independiente y anterior a todo lo que decida o me apresure a creer) debe tener su origen en Dios, por ella Dios habla, debo callar y escucharlo.

Al respecto Sir Karl nos dice:

> "Descartes basaba su epistemología optimista en la importante teoría de la **veracitas dei**. Lo que vemos clara y distintamente que es verdadero debe serlo realmente, pues de lo contrario, Dios nos engañaría. Así la veracidad de Dios hace manifiesta la verdad. En Bacon encontramos una doctrina similar; se la podría llamar la doctrina de la veracitas naturae, la veracidad de la naturaleza. La naturaleza es un libro abierto. El que lo lee con la mente pura no puede equivocarse. Sólo puede caer en el error si su mente está envenenada por el prejuicio[4].

Es que el "justificacionismo-naturalismo" siempre adhiere a la doctrina de la verdad manifiesta. Con Popper, entendemos por ella:

> (...) la concepción optimista de que la verdad, cuando se la coloca desnuda ante nosotros es siempre reconocible como verdad. Si no se revela por sí misma, sólo es necesario develar esa verdad, o descubrirla. Una vez hecho esto no se requiere mayor discusión. Tenemos ojos para ver la verdad y la "luz natural" de la razón para iluminarla[5].

De nuevo, si no la vemos es por culpa de nuestros prejuicios, por la debilidad de nuestra voluntad, por la ideología, etc.

Recordando a Lakatos, podemos decir que las distintas escuelas de justificacionismo "pueden caracterizarse por la psicoterapia particular con la que preparan la mente para recibir la gracia de la verdad probada en el curso de una comunión mística" (6). Pero esas psicoterapias son siempre de inspiración "naturista", su objetivo es siempre retornar el alma a un estado de inocencia y pureza primigenias, a un momento anterior al pecado original del prejuzgar, del opinar.

Toda interrogación justificacionista encuentra siempre su respuesta naturalista; o mejor aún, recordando cierta tesis de Althusser, toda afirmación naturalista no tarda en encontrar la interrogación justificacionista que conduzca hasta ella. Es que la presunción básica de la interrogación justificacionista es ella misma una tesis "naturista". ¿O no es naturista hablar de un conocimiento eternamente verdadero, definitivamente verdadero, que debe considerarse ajeno e independiente de todo arbitrio humano?.

CONNATURALIDAD Y COMPLEMENTARIEDAD

Leamos esto:

> (...) ¿Qué aseguraba en la filosofía occidental que las cosas a conocer y el propio conocimiento estaban en relación de continuidad? ¿Qué era lo que aseguraba al conocimiento el poder de conocer bien las cosas del mundo y de no ser indefinidamente error, ilusión, arbitrariedad? ¿Quién si no Dios garantizaba esto en

> la filosofía occidental? Ciertamente, desde Descartes (...) Dios es este principio que asegura la existencia de una armonía entre el conocimiento y las cosas a conocer. Para demostrar que el conocimiento era un conocimiento fundado verdaderamente en las cosas del mundo, Descartes se vio obligado a afirmar la existencia de Dios[7].

El recurso cartesiano es paradigmático, se coloca a Dios como causa y garantía de la connaturalidad entre el yo (y su tesoro de ideas innatas), por un lado, y la "res extensa" por otro. Más aún, del origen divino y del carácter geométrico del saber innato se infiere que eso "otro" de lo cogitans debe ser extenso. De lo contrario debería aceptar la por lo menos rebuscada idea de que Dios nos construyó naturalmente orientados al error.

Al respecto Deleuze escribe:

> No racionalismo dogmático, a teoría do conhecimento fundava-se sobre a ideia de una correspondencia entre o sujeito e o objeto, de um acordo entre a ordem das ideias e a ordem das coisas. Esse acordo apresentava dois aspectos: implicava em si mesmo una finalidade e exigia um principio teologico como fuente e garantia dessa harmonia, dessa finalidade. Mas é curioso ver que, numa perspectiva totalmente diferente, o empirismo de Hume tnha una saida semelhante: para explicar que os principios da naturaeza humana estivessen de acordo com os da naturaeza, Hume foi forcado a invocar explicitamente una harmonia preestabelecida[8].

Pero esa estratagema del racionalismo dogmático, presente ya en Parménides, encuentra su primera versión acabada (y se constituye en modelo de pensamiento sobre el conocer) en Platón. Para ver como funciona ese recurso a la connaturalidad en Platón, leamos este párrafo de "La sociedad abierta y sus enemigos":

> "Lo que Platón buscaba era conocimiento, no opinión, el conocimiento racional puro de un mundo libre de cambios, pero, al mismo tiempo, un conocimiento que pudiera ser utilizado para investigar este mundo en que vivimos, y, especialmente nuestra cambiante sociedad y las transformaciones políticas con sus extrañas leyes históricas. Platón aspiraba a descubrir el secreto de la ciencia regia de la política, del arte de gobernar a los hombres[9].

Pero, ¿cómo se podía explicar y garantizar la veracidad de ese saber?, ¿cómo un saber que tiene su origen y objeto más inmediato en el mundo inteligible podía aplicarse al cambalache del mundo sensible?. La teoría de la reminiscencia podía explicarse el conocimiento de lo inteligible recurriendo a la connaturalidad: el alma está "programada" según esas formas ideales, pero le faltaba dar cuenta de ese fenómeno innegable:

los hombres sólo llegan al concepto a partir del trato con los entes sensibles. Pero, recurriendo nuevamente a la "connaturalidad" se podía dar una respuesta a la problemática planteada que permitía, además, dar justificación a una episteme (de origen y fundamento en lo inteligible) de algo tan de este mundo sensible como lo político. La clave radica en la "constatación" ontológica de que este mundo sensible es, como los conceptos que duermen en nuestra alma, copia de aquel mundo inteligible. Es por ello que los entes sensibles tienen la virtud de despertar nuestro recuerdo y es por ello que los escolares aprenden a contar con el ábaco (o algún sustituto moderno del mismo), y es por ello que nuestro saber de lo inteligible es también saber de lo sensible.

Ahora, sin recurrir a ningún empirismo, podemos entender que los hombres lleguen al concepto sólo a partir del trato con lo sensible.

Como lo señalaba Deleuze, el conocimiento se realiza en un acuerdo, y ese acuerdo tiene como fin el logro de una armonía. Armonía e identificación entre sujeto y objeto por mediación del conocer; armonía sólo posible porque en su naturaleza sujeto y objeto son lo mismo, o lo fueron y volverán a serlo.

Es digno de resaltar como la idea de que el conocimiento es recuperación de una armonía, siempre viene asociada a la idea del conocimiento como memoria, recuerdo, recuperación. Platón es sólo el exponente más claro de esa homologación, pero la teoría de la reminiscencia encuentra su análogo en la doctrina aristotélica del intelecto agente, en los innatismos racionalistas y en el hegelianismo que supone al conocer (al igual que al ser) com explicitación de algo, desde siempre, ya dado. La frase con que Borges concluye su "Funes, el memorioso", "pensar es olvidar diferencias" resulta ser mucho más inquietante de lo que a primera vista parece. Lo más común ha sido pensar al conocimiento como "recuerdo de las semejanzas".

Al respecto Foucault nos dice:

> "La filosofía occidental (...) siempre caracterizó al conocimiento por el logocentrismo, la semejanza, la adecuación, la beatitud, la unidad, grandes temas que se ponen ahora en cuestión[10].

Siempre solidaria de esta idea de que la condición de posibilidad del conocimiento es cierta connaturalidad entre sujeto y objeto; nos encontramos con otra modalidad peculiar de la gnoseología clásica. Tal es la idea de que debe existir una estricta complementariedad entre aquello con que el sujeto cuenta para conocer y aquello que es conocido. Se puede decir, con toda justicia, que esta idea de "complementariedad" no es más que una nota, entre otras, de la idea de connaturalidad. Y es posible que así sea, pero es una nota muy importante en tanto parece explicitar cómo es que esa connaturalidad se expresa en el sujeto finito en tanto y en cuanto no esté dirigido a conocer otra cosa que los entes sensibles. Es que en esos casos vemos con gran claridad cómo el conocimiento significa no sólo una recuperación del sujeto sino también una recomposición del objeto mismo. Ambos tienen una naturaleza que en el origen es común, pero ha ocurrido una catástrofe que los ha separado; el conocimiento es el único camino a una comunión que es reunión sólo posible en tanto el sujeto cuenta con aquello que el objeto carece y viceversa. Hay complementación en tanto cada uno tiene lo que al otro le falta.

Si pensamos en el platonismo, vemos cómo los conceptos son, por una parte la copia de lo inteligible pero, respecto del fenómeno, constituyen su complemento de inteligibilidad, dotan a lo sensible de la inteligibilidad

que les falta. En el conocimiento se produce una piadosa donación de racionalidad de la cual lo sensible es beneficiario, pero esa donación siempre se produce según medidas, se da al fenómeno la luz que propiamente le falta, la que de suyo le pertenece y que constituye su perfección. La donación no va más allá de lo necesario, y en el caso concreto de Platón podemos decir que hasta resulta siempre mezquina; recordemos que en Platón la inercia material hace que la donación no alcance y eso explica que el fenómeno tenga siempre cierta opacidad.

En Aristóteles, en cambio, el concepto precontenido en el intelecto agente devuelve a la imagen sensible toda la inteligibilidad que había perdido en su tránsito de la realidad al sujeto. Allí la complementariedad es perfecta, la diferencia entre la ontología platónica y la aristotélica debe buscarse en el mayor optimismo gnoselógico que el estagirita tenía respecto de su maestro.

El gran problema de la gnoseología clásica es garantizar la justicia retributiva del acto por el cual damos racionalidad a aquello que, primariamente, está huérfano de tal cosa. La pregunta, claramente justificacionista, exige una respuesta naturalista que garantice cierta connaturalidad y complementariedad entre cognoscente y conocido.

Por último, debemos resaltar que la gnoseología de la connaturalidad y la complementariedad siempre remite, como nos lo señaló Michel Foucault, a una idea de conocimiento como beatitud y sumisión.

Así es, la gnoseología clásica supone que el ser es la regla de la armónica adecuación que debe darse en el conocer; el sabio la lograba en tanto se sometía al ser. Pero ni lucha ni dolor existen en ese sometimiento. El "alma" no lucha contra el sometedor, sino contra aquello que la mantiene esclava al libertinaje de la ignorancia. La garantía de que el conocimiento sea posible radica en que la "naturaleza del sujeto" se consideraba como originariamente dirigida a esa esclavitud, es esclava por naturaleza y sólo un evento accidental la había alejado de sus cadenas. El sometimiento en la gnoseología clásica no es político, es erótico.

ANTIPLATONISMO POPPEREANO

Recordando las críticas que Popper lanzó contra el empirismo, uno puede evocar ciertos aspectos del platonismo. Nada extraño, podemos decir que Platón se anticipó a toda crítica a la posibilidad de un saber fundado en la experiencia. En el salto del mero sentir al percibir, en el tránsito de lo empírico como puro caos de colores, sonidos, olores, sabores y texturas plurales, al estado en el cual, aún en el plano de la mera opinión, podemos decir "esto es una naranja", Platón suponía como necesaria la mediación de una instancia superior a lo empírico mismo. La mismísima y miserable opinión necesitaba como condición de posibilidad de algún eco vago de lo conocido por el alma en el mundo inteligible. Lo universal inteligible debía anteceder a lo particular sensible.

La diferencia que existe entre una crítica platónica del empirismo y una crítica poppereana del mismo radica en la diversidad de respuestas que se dan a la pregunta por la "fuente" de lo universal. Platón dirá que los conceptos con los cuales ordenamos y damos inteligibilidad a lo sensible, son el reflejo de las ideas de mundo inteligible. Ese linaje divino garantizará al conocimiento su carácter de episteme en tanto garantizará cierta afinidad entre conceptos y fenómenos y la complementariedad antes mencionada. Se satisface así el ansia justificacionista que promueve la interrogación platónica por las fuentes, el origen, del conocimiento.

En Popper la situación es antiplatónicamente distinta. Las teorías (o hipótesis o conjeturas) no provienen de la experiencia pero tampoco podemos dar con un origen que nos hable de un mundo ideal y eterno. Sólo podemos rastrear su (casi siempre) miserable fabricación, sólo podemos trazar la historia desprolijamente humana y hasta animal, de su invención.

Así, inevitablemente, quedan defraudadas todas las espectactivas justificacionistas y naturalistas que, usualmente, estimulan la interrogación por la proveniencia del saber. Lejos de dar con esa instancia ajena al arbitrio humano que podrá legitimar el saber y erigirlo en episteme, encontramos el azar, el capricho, y la patente fragilidad del artificio.

Así, por ejemplo, al referirse a los enunciados nomológicos que componen nuestra ciencia física, Popper escribe:

> "las leyes de la naturaleza son invención nuestra, son genéticamente a priori por construcción animal o humana, aunque no son válidas a priori. Intentamos imponerlas a la naturaleza y con mucha frecuencia fracasamos...[11].

Inventamos artilugios racionales para poner cierto orden en el fenómeno, pero esos artilugios son mera ocurrencia humana y por eso propensos al fracaso. Nunca estarán fuera del alcance de la interrogación irreverente del sofista: "un resultado científico no se puede justificar, sino tan sólo criticar y contrastar" (12); la tan cacareada intención metodológica del racionalismo crítico no va más allá de recomendar que debemos enfrentar un problema "inventando una solución inadecuada y criticándola" (13). No hay camino a la verdad; todo es un laberinto de conjeturas.

Pero la asunción de ese artificialismo no sólo nos deja huérfanos de esa deseada justificación, sino también queda anulada toda connaturalidad, u homogeneidad, entre el campo fenoménico y el campo de lo teórico. Ocurre que entre fenómeno y teoría hay, en la base, una radical heterogeneidad. Pero no en el sentido empirista de la tajante distinción entre lo empírico y lo teórico, sino en un sentido que supone la idea opuesta.

El empirista distingue tajantemente términos empíricos y términos teóricos, teoría y experiencia, pero sostiene que lo teórico tiene su origen, su génesis, en lo empírico. La distinción es tajante pero se niega la heterogeneidad (distinción en la génesis, género diverso)y se supone una relación armónica entre "enunciados observacionales"y "fenómenos observables", una relación sin conflicto, no problemática.

Pero, la "heterogeneidad" entre teoría y experiencia de la que hablamos proviene del hecho de que la teoría no se origina ni en el fenómeno, ni tiene un origen común con los mismos (como sí ocurre en Platón); es justamente esa heterogeneidad lo que tornara esa "continuidad"o "interpenetración" (de la que sí habla Popper) entre teoría y experiencia en algo problemático, siempre conflictivo.

Pero si rompemos con la idea de connaturalidad también debemos hacerlo con la idea de complementariedad. Porque es la connaturalidad lo único que puede garantizar que exista algo así como un gesto de "justicia retributiva"del fenómeno. Lo que por el conocer adviene al fenómeno no le pertenece por derecho alguno (ni tenemos derecho a hacérselo pertenecer), y es siempre más de lo que él puede contener. El mero decir "he aquí un vaso" contiene una carga conceptual, universal, que ningún fenómeno singular puede soportar. Lo decible siempre excede a lo visible. El fenómeno clama ser teorizado, pero la teoría siempre resulta demasiada. La teoría es un suplemento que cuando está sobra, pero cuando no está falta. Toda teoría científica explica al fenómeno sin poder evitar decir más de lo que toda experiencia finita puede soportar y confirmar. He ahí la poppereana refutabilidad.

DARWINISMO COMBATIVO

En la conversación con Franz Kreuzer, Popper dijo algo de su propio pensamiento que nos permite mirarlo desde un ángulo un tanto diferente a la exégesis normalmente aceptada del racionalismo crítico.

En esa charla, Franz Kreuzer, señaló que el uso poppereano de la teoría darwiniana de la evolución en lo que respecta al ámbito de nuestras invenciones culturales supone "una visión muy dura, muy combativa, de las cosas" (14). Y al respecto Popper aceptó que en su filosofía existía un aspecto que podía ser llamado "darwinista-combativo"; y, poco después, se refirió a nuestra posibilidad de criticar hipótesis como a nuestro poder de "luchar contra las hipótesis y eventualmente liquidarlas" (15).

Popper parece estar al tanto de que:

> (...) El filósofo es aquél que más fácilmente se engaña sobre la naturaleza del conocimiento al pensarlo siempre en forma de adecuación, amor, unidad, pacificación. Sin emabrgo, si quisiéramos saber qué cosa es el conocimiento no hemos de aproximarnos a él desde la forma de vida, de existencia, de ascetismo, características del filósofo. Para saber qué es, para conocerlo realmente, para aprehenderlo en su raíz, en su fabricación, debemos aproximarnos a él no como filósofos sino como políticos, debemos comprender cuáles son las relaciones de lucha y poder, en la manera cómo las cosas entre sí se oponen, en la manera como se odian entre sí los hombres, luchan, procuran dominarse unos a otros, quieren ejercer relaciones de poder unos sobre otros, comprendemos en qué consiste el conocimiento[16].

pero decir que Popper descubre la dimensión política del conocimiento porque dio un lugar preponderante a la lucha entre teorías es decir poca cosa. Entrelazado con ese proceso de selección darwiniana de hipótesis, se encuentra la peculiar relación que establece Popper entre teoría y experiencia. Lo que constituye el eje de la práctica científica es, según esa relación, el intento de domesticar el fenómeno según ciertas reglas inventadas. Cada una de estas reglas "(...) se erige (...) como hipótesis para dominar el mundo (...)", "una mutación con que intentamos subyugar al mundo" (17).

Claro, esa mutación no encuentra ante sí un caos de percepciones, se lanza sobre un fenómeno que sólo es tal en tanto ya es un orden siempre antes teorizado. La hipótesis poppereana no es pensada como una forma pura que encuentra ante sí una materialidad desprovista de toda racionalidad. El racionalismo crítico no es un neokantismo y desde él pensamos a la hipótesis como una afirmación cabal y completa que no puede evitar el conflicto con una experiencia a la que encontrará ya racionalizada. Aunque, claro está, esa racionalización no es tal en virtud de formas universales y eternas, sino que se debe a otras hipótesis que también son producto de procesos históricos singulares. Así es, la hipótesis se encuentra con una experiencia ya pensada y teorizada desde otras hipótesis y, aunque el reino esté en crisis, convulsionado, carcomido por la intriga

y la polémica, deberá luchar para imponerse contra las viejas autoridades y contra otros bárbaros advenedizos.

Si conocer es domar fenómenos, se trata de una doma compleja; la bestia no sólo es rebelde sino que también debemos luchar para imponer nuestro látigo y órdenes contra las de otros domadores.

Donde Platón veía la armonía, Popper vio la lucha. Cierto es que Sirl Karl dedicó gran parte de su filosofar a encontrar un reglamento racional de esa lucha múltiple y compleja; cierto es su prédica tiende a persuadir a los domadores de jugar limpiamente y retirarse del juego si ven que otro domador es más idóneo. No quiso ver Sir Karl que, en ese juego, aunque no todo resulte, en principio: **todo vale.**

También es cierto que las concesiones de Popper al realismo conducen a pensar que la finalidad del juego es encontrar un reglamento para el comportamiento de la bestia que coincida con su naturaleza (un retorno a la domesticación del sujeto). Pero también es cierto que Popper se animó a pensar la bestia como para siempre indomable:

> "Así, no deberíamos descartar la posibilidad de que tengamos que conformarnos con seguir perfeccionando para siempre nuestras aproximaciones. Puede que sea consecuencia de la unicidad del mundo, que el intento de describirlo en términos de teorías universales hechas por nosotros mismos (difiere del método de aproximación por una secuencia de razones en que cada paso de aproximación parece describir un aspecto parcial del mundo sin el cual no podríamos entender el próximo). Nuestro propio método de ultrasimplificación puede dar lugar a la brecha que tratamos de cerrar con nuestras aproximaciones (...)[18].

La incompatibilidad que existe entre lo arriba citado y cualquier tipo de realismo no puede ser más profunda. El movimiento de las ciencias hacia teorías cada vez más abarcativas, más generales, más refutables, es un método de ultra-simplificación, de progresivo olvido de las diferencias, que agranda, en cada supuesta aproximación, la brecha que separa nuestras teorías de la realidad. Las ciencias progresan hacia el desconocimiento y no contra él. Se piensa contra-natura en un proceso de artificialización progresiva.

El reflector sólo aumenta su poder, incrementando su rabia y su desprecio contra lo diferente.

Como afirma Michel Foucault:

> "El conocimiento esquematiza, ignora las diferencias, asimila las cosas entre sí, y cumple su papel sin ningún fundamento en verdad. Por ello el conocimiento es siempre un desconocimiento[19].

¿Y desconocimiento de qué?. Desconocimiento de la irracionalidad de mundo (una rotunda negativa a hablar de aquello que es indecible) podría decir el Popper de "la sociedad abierta..."; allí Sir Karl nos dice: "El mundo no es racional, pero la tarea de la ciencia es, precisamente, racionalizarlo" (20); creer que el mundo es racional y que la tarea de la ciencia es develar esa racionalidad es propio del racionalismo dogmático (21). En cambio, el racionalismo crítico "puede reconocer que el mundo

no es racional pero si exigir que **lo sometamos o lo sujetemos a la razón,** en la medida de lo posible" (22).

Creemos que este Popper, que es el mismo que espanta a Mario Bunge cuando habla de "'la fé' irracional en la razón" (23) como la base de todo racionalismo posible, podría aceptar que:

> (...) Entre el conocimiento y las cosas que éste tiene para conocer no puede haber ninguna relación de continuidad natural. Sólo puede haber una relación de violencia, dominación, poder y fuerza, una relación de violación. El conocimiento sólo puede ser una violación de las cosas a conocer y no percepción, reconocimiento, identificación de o con ellas"[24].

En definitiva, tornar crítico al racionalismo es, de algún modo, tacharlo.

Gustavo Caponi

REFERENCIAS

(1) LAKATOS, I., "O falsamento e a metodología dos programas de pesquisa científica"; compilado en "A crítica e o desenvolvimento de conhecimento", por I. Lakatos y A. Musgrave. Cultrix/U.S.P., Sao Paulo, 1979, p. 113.

(2) POPPER, Karl, "Sociedad abierta, universo abierto" (conversación con Franz Kreuzer), Ed. Tecnos, Madrid, 1984.

(3) POPPER, Karl, "Conjeturas y Refutaciones", Paidós, Bs. As., 1967, p. 25.

(4) POPPER, Karl, "Conjeturas y Refutaciones", op. cit. p. 14.

(5) POPPER, Karl, "Conjeturas y ...", op. cit. p. 13.

(6) LAKATOS, Imre, "La metodología de los programas de investigación científica", Ed. Alianza, Madrid, 1983, p. 252.

(7) FOUCAULT, M., "La verdad y las formas jurídicas", Gedisa, Barcelona, 1980, p. 24 y 25.

(8) DELEUZE, G., "Kant", Ed. Alues, Río de Janeiro, 1976, p. 27.

(9) POPPER, K., "La Sociedad abierta y sus enemigos", Ed. Orbis, Bs. As. 1985.

(10) FOUCAULT, M., "La verdad y las formas jurídicas", op. cit., p. 28.

(11) POPPER, Karl, "Conocimiento objetivo", Ed. Tecnos, Madrid, 1974, p. 93.

(12) POPPER, Karl, "Conocimiento objetivo", op. cit., p. 224.

(13) POPPER, K., "Conocimiento...", op. cit., p. 239.

(14) KREUZER, Franz, "Sociedad abierta, universo abierto", op. cit, p. 24.

(15) POPPER, K., "Sociedad abierta, universo abierto", op. cit., p. 25.

(16) FOUCAULT, M., "La verdad y ..", op. cit., p. 28.

(17) POPPER, Karl, "Sociedad abierta, Universidad...", op. cit., p. 27.

(18) POPPER, Karl, "El universo abierto", Tecnos, Madrid, 1984, p. 202.

(19) FOUCAULT, M., op. cit., p. 31.

(20), (21), (22) POPPER, Karl, "La sociedad abierta y sus enemigos", op. cit., nota 19, cap. 29.

(23) POPPER, Karl, "La sociedad abierta y sus...", op. cit. p, 398.

(24) FOUCAULT, M., op. cit., p. 24.

BIBLIOGRAFIA

- CAPONI, Gustavo / PONCE, Liliana / GRIGOLEIT, Nora / C. de CAPONI, Sandra, "Paragnoseológicas", Keynes, Rosario, 1986.
- CASSIRER, Ernst, "El problema del conocimiento", F.C.E., México, 1979.
- DELEUZE, Gilles, "Kant", Ed. Alves, Río de Janeiro, 1976.
- FOUCAULT, Michel, "La verdad y las formas jurídicas", Gedisa, Barcelona, 1980.
- LAKATOS, Imre, "O falsamento e a metodología dos programas de pesquisa científica" en "A critica e o desenvolvimento do conhecimento", Ed. Cultrix / Ed. U.S.P., Sao Paulo, 1979.
- LAKATOS, Imre, "La metodología de los programas de investigación científica", Ed. Alianza, Madrid, 1983.
- POPPER, Karl, "Conocimiento objetivo", Tecnos, Madrid, 1974.
- POPPER, Karl, "Conjeturas y refutaciones", Paidós, Bs. As. 1967.
- POPPER, Karl, "La sociedad abierta y sus enemigos", Ed. Orbis, Bs. As., 1985.
- POPPER, Karl, "La lógica de la investigación científica", Tecnos, Madrid, 1980.
- POPPER, Karl, "Sociedad abierta, universo abierto" (Conversación con F. Kreuzer), Tecnos, Madrid, 1984.
- POPPER, Karl, "EL universo abierto" (Vol. II de post. scriptum a la L. S. D.) Tecnos, Madrid, 1984.
- ROSSET, Clement, "La antinaturaleza", Ed. Taurus, Madrid, 1981.

CUADERNOS DE FILOSOFIA

Serie JORNADAS Y PONENCIAS

"La Filosofía de Karl Popper"

AÑO 1988

Los dos primeros trabajos que componen este cuaderno fueron leídos durante la jornada sobre "La Filosofía de Karl Popper", celebrada el día 30 de julio de 1987 en la Escuela de Filosofía y organizada por la cátedra de Epistemología como cierre del curso dictado en el primer cuatrimestre de ese año. Participaron de la misma, en calidad de asistentes, alumnos, egresados y docentes de esta Escuela y de otras carreras de la Universidad. Las lecturas de ponencias por parte de los Lic. Gustavo Caponi, Eduardo Rodil, Alicia Rechach y Esther Díaz de Kóbila dio lugar a un debate teórico-político que abarcó una intensa jornada de trabajo.

El tercero de estos trabajos es una reseña sobre algunos de los últimos escritos del Dr. Angel José Cappelletti, ex-docente de esta casa y Director del Departamento de Filosofía de la Universidad Simón Bolívar de Caracas, Venezuela, y que ha elaborado el Lic. Ricardo Bianchi, docente de la Escuela de Filosofía.

ESTHER DÍAZ DE KÓBILA

CRITICA POPPEREANA DEL HISTORICISMO PLATONICO
(EL EXTRAÑO SORTILEGIO DE LA TRANSFORMACIÓN DEL ESPEJO)

GUSTAVO ANDRÉS CAPONI

EL REFLECTOR RABIOSO

RICARDO BIANCHI

RELIQUIAE PHILOSOPSIAE

ESCUELA DE FILOSOFÍA
FACULTAD DE HUMANIDADES Y ARTES
UNIVERSIDAD NACIONAL DE ROSARIO
1 9 8 8

Publicación de la Facultad de Humanidades y Artes
Universidad Nacional de Rosario - 1988

Autoridades Universidad Nacional de Rosario
Rector Juan Carlos Millet

Autoridades Facultad de Humanidades y Artes
Decano Fernando Prieto
Secretaria Académica Gladys Rímini