

# Sobre las epistemologías de Kuhn y Popper: ¿Pueden ser ciencias las humanidades?

---

Andreas KURZ  
Universidad de Guanajuato

**RESUMEN:** El artículo aborda los postulados epistemológicos de Karl Popper y Thomas S. Kuhn y cuestiona el lugar que le otorgan a las ciencias blandas, en primer lugar a las disciplinas que se ocupan del discurso literario. Parte de una crisis inevitable en el momento de revisar la cientificidad de las humanidades. En una segunda fase se contrastan las posturas de Popper y Kuhn con contenidos específicos del discurso humanístico ejemplificadas en un texto de Walter Benjamin. Se pretende definir la posición de las humanidades, dentro de los sistemas epistemológicos del siglo XX.

**PALABRAS CLAVE:** Epistemología - Humanidades como ciencias - Karl Popper - Thomas S. Kuhn.

**ABSTRACT:** The article resumes the epistemological positions of Karl Popper and Thomas S. Kuhn. It asks for the role that the human sciences could assume within them. The discussion starts with the inevitable crisis that arises when the scientific character of humanistic studies is questioned. Furthermore the text contrasts Popper's and Kuhn's positions with some specifically humanistic themes that are exemplified by a canonical text written by Walter Benjamin. We try to define the position of humanities in the epistemological systems produced during 20<sup>th</sup> century.

**KEYWORDS:** Epistemology - Human studies as sciences - Karl Popper - Thomas S. Kuhn.



## Introducción

A lo largo del siglo XX, la epistemología se ha desarrollado como disciplina independiente que se ubica entre filosofía, historia de las ciencias, física y matemáticas. Como tal, inclusive se opone y reta a la filosofía, su disciplina “madre”. Hay una gama amplia de posiciones, pero todas parecen, de alguna u otra manera, enfrentarse a los dos sistemas grandes elaborados por Thomas S. Kuhn y Karl Popper. Ambos sistemas se refieren en primer lugar -en realidad, casi de manera exclusiva- a las ciencias duras, física y biología, sobre todo. ¿Qué espacio se asigna en estos sistemas a las ciencias del espíritu?<sup>1</sup> Formulo la pregunta de manera más concisa y provocadora: ¿Hay un lugar en ellos para filosofía, historiografía y las disciplinas que se ocupan del discurso literario? A primera vista parece que no, que efectivamente estas disciplinas no merecen el nombre de ciencia, es más, que no son capaces de producir conocimiento u ofrecer modelos explicativos válidos, lo que parcialmente es una paradoja, ya que las epistemologías de Popper y Kuhn se originan en diferentes ramas de las humanidades: la filosofía analítica en el caso de Popper; la historiografía en el de Kuhn.

A mi entender, Popper nunca se ocupa específicamente de las ciencias literarias ni de áreas muy vastas de la filosofía (metafísica y ontología, por ejemplo). Hay, no obstante, un debate conocido que se originó en 1961 en el marco de un congreso de sociólogos alemanes celebrado en Tubinga. Se enfrentaron Popper, Theodor W. Adorno y Ralf Dahrendorf. Jürgen Habermas agrega, años después, una larga coda al “Positivismusstreit”, es decir, a la disputa sobre la cuestión de si las ciencias sociales tienen su propio método o

---

1 El término “Geisteswissenschaften” proviene de Wilhelm Dilthey y constituye uno de los núcleos del pensamiento neokantiano. Heinrich Rickert y Max Weber (estrechamente relacionados con los neokantianos) lo oponen al positivismo de la filosofía moderna, defendido sobre todo por el Círculo de Viena. La historia y el pensamiento filosófico pueden ser científicos si aceptan lo irracional como parte del todo, es decir, las “Geisteswissenschaften” apoyan una visión holística de la ciencia opuesta a la lógica estricta del grupo vienés. Remito para una discusión del papel de las ciencias del espíritu en la filosofía neokantiana a Tom Rockmore (1992: 56 y ss).

no. Popper obviamente dice que no, ya que, si quieren ser ciencias, entonces tienen que adaptar el único método científico válido que es, por supuesto, el que él propone. Adorno dice que sí, aunque no sabe cuál es, pero no puede ser el de las ciencias duras, dado que la sociología se enfrenta al factor humano, que es ilógico y no predecible, mediante métodos inductivos (rechazados por Popper) o deductivos (aceptados por Popper).<sup>2</sup>

Hay que resaltar: el “Streit” gira alrededor de la sociología en sí; las ciencias sociales, para Popper y Adorno, no incluyen ni literatura ni filosofía, cuyo carácter a-científico ambos parecen aceptar. Es necesario, en este contexto, acordarnos de las aficiones artísticas de Popper y Adorno: el músico Adorno; Popper amante e intérprete amateur de la música, lector de poesía y aficionado al teatro. Entonces, ¿el arte no puede ser objeto de una ciencia? ¿Su papel se reduce al de un pasatiempo hermoso pero irracional e ilógico, es decir, más allá del tercer mundo popperiano en el que se producen el progreso y el conocimiento?<sup>3</sup>

Como “humanistas” podríamos aceptar esto, inclusive con cierto orgullo, pues somos los que se ocupan de lo inútil e improductivo y realizamos las exigencias de Oscar Wilde ante el arte, esto es, sólo si es verdaderamente inútil, es arte. Sin embargo, hay una contradicción por lo menos inquietante en esta aceptación, ya que nuestras disciplinas son parte de la Academia y se enseñan en universidades e institutos de investigación, es decir, son parte del mundo científico. Entonces, ¿cómo pueden ser parte de él si no son ciencia? En consecuencia surge la crisis: ¿Vivimos en un espejismo, apoyamos una mentira, un (auto) engaño, sólo hacemos “investigación” para obtener puntos ante diversas instituciones estatales que se convierten en mejores sueldos, o para producir pseudo-conocimiento quizás estéticamente bien formulado, pero sin fundamento real alguno, en otras palabras: charlatanería? Creo que todos nos enfrentamos tarde o temprano a esta crisis. Lo más cómodo es, claro, ignorarla, pero las crisis suelen ser muy productivas, ya que nos exigen respuestas.

Georges Bataille encontró, para sí, una respuesta relativamente sencilla que comparte con muchos filósofos y críticos literarios del siglo XX. En “La santidad, el erotismo y la soledad”, texto de una conferencia incluido en *El erotismo* de 1957, Bataille se muestra consciente de ser parte del mundillo académico-científico mencionado, esto es, parte de un mundo normado y

---

2 En español, las cuatro aportaciones al debate se encuentran en el tomo *La lógica de las ciencias sociales*, editado por Colofón en 2008. Popper incluye una versión comentada y ampliada de su ponencia como capítulo 3 de su libro *El mito del marco común*, cuyo original inglés data de 1994.

3 Popper idea el *tercer mundo científico* como una posibilidad de excluir la influencia de los científicos en el desarrollo de las ciencias. El tercer mundo está compuesto por academias, universidades, bibliotecas, archivos, laboratorios, libros, revistas, etc., de un conjunto de instituciones que, en lo posible, neutralizan la perspectiva subjetiva y la mirada tergiversadora de los individuos.

reglamentado que pretende seguir las reglas de la ciencia. Sin embargo, se reserva el derecho de una vida secreta (muy poco secreta en su caso): la vida anárquica e irracional de las pasiones, la violencia, el sexo y la muerte. Ambos mundos coexisten, se compenetran y resuelven la paradoja: la lógica de la ciencia esclarece la irracionalidad de las pasiones; esta irracionalidad, a su vez, da vida a la lógica de la ciencia. No obstante, para acceder a este mundo del erotismo<sup>4</sup> es necesario aceptar el silencio de una experiencia irracional incomunicable. El filósofo-científico calla, pero vuelve a hablar en medio de un mundo normado por la lógica para tratar de transmitir lo pre o a-lógico:

En particulier, il m'apparaît que, pour accéder à cet au-delà, nous devons renoncer à l'attitude du philosophe. Le philosophe peut nous parler de tout ce qu'il prouve. En principe, l'expérience érotique nous engage au silence (1957: 276).

Respuesta viable en el caso de Bataille. Empero, no a todos nos es dado formar sociedades secretas que celebran misas negras y elogian la necrofilia, ni podemos escribir novelas sádicas en las que -por ejemplo- la protagonista mata a un sacerdote para quitarle el ojo e introducirlo en su vagina.<sup>5</sup>

Odo Marquard, contemporáneo y colega conservador de Jürgen Habermas, ofrece la versión “light” de la respuesta de Bataille. Marquard subraya el papel de las ciencias del espíritu, de la literatura y del arte como discursos que acompañan y regulan (en el mejor de los casos: guían) el de las ciencias duras, lo que representa una variante del submundo irracional de Bataille, que justifica y explica la existencia de la lógica científica estricta.

Las ciencias blandas sólo tienen un método a su disposición: cuentan historias y las cuentan de una manera estéticamente agradable. El contar historias como necesidad ancestral justifica, por un lado, la existencia de filosofía y literatura; y define, por otro lado, los rumbos tomados por las ciencias duras, la política y, en último análisis, la historia. En “Die Philosophie der Geschichten” (*La filosofía de las historias*), texto de 2003, Marquard llega a la conclusión inequívoca:

Denn wer die Versachligungstendenzen der modernen Welt stark machen will, der muß modern erst recht und zugleich vor allem die Geschichten und das Erzählen stark machen, denn gerade ihnen gehört die Zukunft. Je moderner die moderne Welt wird, desto unvermeidlicher werden die Geschichten: *narrare necesse est* (2007: 71).<sup>6</sup>

4 La experiencia erótica representa un mundo irracional amplio, que abarca mucho más que el acto sexual o las pasiones.

5 Me refiero a *L'histoire de l'oeil*, novela publicada en 1928 bajo el pseudónimo de Lord Auch.

6 Trad.: “Porque el que quiera reforzar las tendencias de objetivación del mundo moderno, tiene que reforzar con más razón y al mismo tiempo las historias y el narrar, porque precisamente a ellos les pertenece el futuro. Si el mundo moderno se vuelve más moderno, más inevitables se vuelven las historias: *narrare necesse est*.”

En “Sprachmonismus und Sprachpluralismus der Philosophie” (*Monismo y pluralismo lingüísticos de la filosofía*), Marquard exige un lenguaje claro —sin tecnicismos ni misticismos— para el discurso filosófico, un lenguaje que trate con respeto al lector y que pueda influir en el desarrollo político e histórico. De esta forma, el narrar historias de una manera amena se convierte en el método trascendental (y único) de las humanidades. Marquard, socialmente conservador y no ajeno a cierto moralismo decimonónico, reformula inconscientemente el submundo irracional de Bataille en el que se habían inscrito historias de ojos ingeridos por vaginas; formula una vez más la función reguladora y ontológicamente necesaria del mito entendido como narración explicativa y tranquilizadora.<sup>7</sup>

Esto es decir mucho y poco a la vez, lo que es peligroso, ya que implica necesariamente —y quizás contra las intenciones del filósofo alemán— que el intelectual de tipo humanístico se involucre activamente en cuestiones sociales, políticas, científicas y tecnológicas. El resultado suele ser un desastre, como muestran la presidencia de Sarmiento en Argentina, el estalinismo de Lukács, el nazismo de Gottfried Benn, entre innumerables ejemplos más. Entonces, la respuesta elegida por Marquard, a pesar de su aparente sobriedad y conservadurismo político, contiene en germen un peligro mucho más temible que la anarquía ética profesada por Bataille: el de un dogmatismo que otorga a las ciencias del espíritu la última palabra, convencido de su superioridad intelectual y moral.

La solución contraria se podría hallar en la sobriedad radical y políticamente neutra, una torre de marfil académica, un tipo de celibato humanístico. Recurro al ejemplo vital e intelectual de George Steiner, brillante crítico literario que, no cabe duda, no peca ni de deseos orgiásticos ni de un afán de ser guía ideológico de sus contemporáneos. Steiner, sin embargo, en su libro *In Bluebeard's Castle* (1971) descubre en sí mismo otro tipo de dogmatismo que pretende erradicar de su obra. Hacia el final de un brillante y erudito análisis de ciertos códigos culturales perdidos para siempre, un análisis no exento de elitismo, Steiner se detiene produce una metalepsis que permite al lector observar al crítico mientras escribe su libro:

This is being written in a study in a college of one of the great American universities. The walls are throbbing gently to the beat of music coming from one near and several more distant amplifiers. The walls quiver to the ear or to the touch roughly eighteen hours per day, sometimes twenty-four. The beat is literally unending. It matters little whether it is that of pop, folk or rock. What counts is the all-pervasive pulsation, morning to night and into night, made indiscriminate by the cool burn of electronic

---

7 Marquard parece ignorar los estudios de Mircea Eliade, Joseph Campbell y muchos otros antropólogos, sociólogos y lingüistas que pudieron matizar o poner en entredicho el papel del mito como relato explicativo.

timbre. [...] Activities such as reading, writing, private communication, learning, previously framed with silence, now take place in a field of strident *vibrato*. This means that the essentially linguistic nature of these pursuits is adulterated; they are vestigial modes of the old 'logic'. (1971: 89s).

Steiner se queja y extraña los sonidos armoniosos de la música clásica que sí podrían acompañar las actividades intelectuales descritas, extraña un código que él aún entiende, aunque haya perdido su vigencia en un campus universitario norteamericano de 1970. Sin embargo, la queja se convierte en un reto. El intelectual y, en mayor medida, el científico no pueden aceptar la existencia de códigos desconocidos, los tienen que descifrar. Los finos oídos de Steiner tendrán que acostumbrarse y -mucho más que esto- a absorber los ritmos del rock. No hacerlo equivaldría a una declaración de bancarrota del intelectual. Resulta imposible practicar la ciencia y el pensamiento en espacios cerrados, ignorar el presente y rechazar nuevos códigos que podrían interferir en la calma tranquilizadora de lo conocido e internalizado. La ciencia, según Steiner, es una apertura hacia lo desconocido. He ahí su único método, que no distingue entre ciencias duras y blandas; he ahí también un peligro, pues quizá algún día se descifrará el último código y se abrirá la última puerta en el castillo de Barba Azul.<sup>8</sup> Si el cuarto que esta puerta abre está lleno de cadáveres, la ciencia tendrá que aceptarlo, tendrá que asumir su responsabilidad por no haberse detenido: "We seem to stand [...] where Bartók's Judith stands, when she asks to open the last door on the night" (1971: 95).

Es obvio que Steiner reformula un mito, narra una vez más la historia de Frankenstein. En nuestro contexto, el mito implica la convivencia inevitable de racionalidad e irracionalidad, la imposibilidad de una lógica científica pura aislada del submundo pasional de Bataille, lo inevitable de los atentados contra la ética cometidos por la ciencia, lo que implica la uniformidad metodológica del pensamiento que no puede ser reducido a un tercer mundo con el que Popper soñaba, y finalmente también implica la futilidad de la pregunta inicial de este texto. Las disciplinas humanísticas sí son ciencias, lo son de la misma manera que cualquier otra disciplina, sólo si toman el riesgo de ser peligrosas, de abrir nuevas puertas en lugar de cerrar herméticamente las viejas mediante repeticiones innecesarias de lo establecido, del saber canónico.

Adalbert Stifter, narrador austriaco decimonónico, simboliza el dilema científico en su novela *Der Nachsommer* (Verano tardío). El relato se dedica a la descripción de vidas entregadas enteramente a la contemplación, descripción y reproducción de los objetos creados por la naturaleza y la cultura

8 Steiner se refiere sobre todo a la ópera de Béla Bartók y sólo de paso alude al cuento de Perrault y a los crímenes de Gilles de Rais que atrajeron la atención de —entre muchos otros— Joris Karl Huysmans y Georges Bataille.

humanas. Parece que en la novela no hay lugar para la historia ni para la pasión irracional. Sin embargo, el narrador de Stifter está consciente de que este tipo de vida científica pura sólo es posible si los estorbos de la cotidianidad (necesidades económicas y sentimentales) se aceptan y superan, y si las interferencias irracionales se encierran en el pasado o en la casa. La ciencia de Stifter no descifra nuevos códigos; sólo pretende preservar y reactualizar los antiguos. El conocimiento nuevo sólo se podría alcanzar pagando un precio demasiado alto que arruinaría la felicidad individual. Los personajes de Stifter no quieren pagar este precio, pero saben que otros, los verdaderos científicos, sí lo pagan y, de esta manera, amenazan el idilio del verano tardío. Se formula la paradoja: la ciencia necesariamente se dirige contra el individuo porque se opone a su paz interna, no permite el equilibrio; la ciencia se ocupa de lo desconocido, abre puertas y necesariamente se enfrenta a lo irracional. Por ejemplo, el Dr. Frankenstein no hallaría paz interna alguna, si no diera rienda suelta a su curiosidad, pero esta curiosidad destruye su equilibrio mental y su posible felicidad mundana.

Inclusive en el fondo de una sobriedad del pensamiento admirable, que tratamos de ejemplificar con George Steiner, se asoman la irracionalidad y lo pasional, y con ellos la duda acerca de la validez del trabajo científico e intelectual. Lo mostró de manera muy sobria Mario Praz en *La carne, la muerte y el diablo en la literatura romántica*: ni siquiera los críticos y literatos más sensatos pueden evitar la influencia y fascinación ejercidas por el Marqués de Sade. Es un círculo vicioso desesperante. Quizás podríamos escapar de él si, una vez más, regresamos a las epistemologías que dieron inicio a estas elucubraciones un tanto dispares.

## ¿Un cambio de paradigmas?

Thomas S. Kuhn compara el surgimiento y desarrollo de un cambio de paradigma en las ciencias con las revoluciones sociales y políticas. Me permito citar extensamente del capítulo IX de *The Structure of Scientific Revolutions*:

Scientific revolutions [...] need seem revolutionary only to those whose paradigms are affected by them. To outsiders they may, like the Balkan revolutions of the early twentieth century, seem normal parts of the developmental process. Astronomers, for example, could accept X-rays as a mere addition to knowledge, for their paradigms were unaffected by the existence of the new radiation. But for men like Kelvin, Crookers, and Roentgen, whose research dealt with radiation theory or with cathode ray tubes, the emergence of X-rays necessarily violated one paradigm as it created another. That is why these rays could be discovered only through something's first going wrong with normal research. (1996: 92s).

Algo no funciona en la investigación “normal”. Es decir, cierta tradición científica alcanza sus límites, ciertos investigadores se percatan de tales limitaciones y, favorecidos por descubrimientos accidentales, proponen un nuevo paradigma que se inicia en un campo específico de la ciencia, pero que abarca, a la postre, toda la ciencia. Los descubrimientos accidentales se transforman, de esta manera, en necesarios e inevitables; ya no se deben al azar, dado que sólo pueden surgir en esta situación de crisis que posibilita “ver” una realidad diferente, ignorada por el viejo paradigma. El nuevo paradigma permite detectar una anomalía en los hechos observados, donde el viejo sólo había constatado la regularidad de los fenómenos: “Obviously, then, there must be a conflict between the paradigm that discloses anomaly and the one that later renders the anomaly law like” (1996: 97). El nuevo paradigma, entonces, ya debe haber existido —como presencia cuasi mística— para poder facilitar en una época de transición un cambio de percepción que convierte lo normal en anormal, lo supuestamente resuelto en problema abierto. Esto implica, aunque Kuhn no lo formule explícitamente, un proceso dinámico sin fin, dado que, establecido el nuevo paradigma, han de existir, al mismo tiempo, las condiciones para encontrar nuevas anomalías que requieren del surgimiento de, una vez más, un nuevo paradigma. Las teorías, en este contexto, son incuestionables. Siempre serán válidas, ya que han sido formuladas en medio de un paradigma específico en el que funcionan y son necesariamente verdaderas. “Newtonian theory has never been challenged and cannot be” (1996: 99), escribe Kuhn y, aunque relativice esta afirmación tajante sustituyendo “retar” por “reemplazar”, sigue en pie la idea de lo irreconciliable: “Let us, therefore, now take it for granted that the differences between successive paradigms are both necessary and irreconcilable” (1996: 103). Es imposible el diálogo entre diferentes paradigmas y entre las teorías inscritas en esos paradigmas. Un cambio de paradigma es una cesura radical, un tabula rasa que no invalida las viejas teorías, pero sí las convierte en asuntos para la historiografía que no tienen valor científico actual.

Es obvia la deuda de Kuhn con la psicología de la Gestalt. Una revolución científica produce un mundo nuevo al que el científico tiene que responder. Se trata de un proceso pedagógico: “...the scientist’s perception of his environment must be re-educated - in some familiar situations he must learn to see a new gestalt” (1996: 112). El nuevo paradigma es más fuerte que el científico individual. Si éste no aprende a moverse dentro de las condiciones cambiantes, entonces la realidad literalmente se le desvanece en medio de una confusión absoluta (1996: 113).<sup>9</sup> El científico debe saber ver una forma

9 Consulto un ejemplar usado de *The Structure of Scientific Revolutions*. Uno de sus lectores anteriores anotó al margen de la página 122: “Now Kuhn wishes to deny reality”. Reacción entendible ante las construcciones peligrosamente metafísicas de Kuhn. Reacción entendible ante una epistemología

nueva, un cuerpo creado por el nuevo paradigma. Sólo si es capaz de percibir la Gestalt, es capaz también de percibir y explicar los detalles que la arman. *Nolensvolens* Kuhn otorga, de este modo, un papel mítico a la ciencia. Si el científico-perceptor no quiere desesperarse ante lo inexplicable de ciertos fenómenos, en tonces debe aceptar un relato mítico (una teoría) que garantice la permanencia de una Gestalt que no se fragmenta.

El pensamiento de Kuhn fracasa ante las especificidades del fenómeno literario. Por lo menos tres razones se pueden aducir para tal fracaso: 1) Las novedades literarias o filosóficas propuestas en el transcurso de la historia de las humanidades (los nuevos paradigmas) no se reconocen como novedades, sino como elementos que forman parte del viejo paradigma, pero se aplican mal o de manera inadecuada. 2) El discurso literario usa simultáneamente varios paradigmas (siempre que aceptemos este término). Por ejemplo, la convivencia de realismo, naturalismo, simbolismo, decadentismo y romanticismo en la Francia de la segunda mitad del siglo XIX da testimonio claro de ello. 3) La innovación literaria pretende inscribirse en lo que Kuhn apostrofaria como paradigma dominante. Lo sabe, p.e., Roland Barthes en *Le degré zéro de l'écriture* y en "Flaubert et la phrase" (1967), uno de los *Nouveaux essais critiques*, donde demuestra convincentemente que las novedades (revoluciones) de las novelas de Flaubert se originan gracias a una adaptación de la ideología burguesa (protestante sobre todo) del trabajo. Me detengo un momento en los postulados de Barthes.

En *Le degré zéro*, Barthes se basa en un hecho histórico, la revolución de 1848, para demostrar que la escritura, a partir de ese momento, tiene que tomar posición ante la burguesía, la nueva clase social dominante. La literatura, ella misma primordialmente burguesa, se adapta a un sistema de valores, normas y reglas establecido por la burguesía política y económicamente potente. No se trata de un conflicto de clases que la crítica marxista construiría en este caso, sino de rasgos específicamente literarios inscritos en los textos de la época que deben permitir su inserción en el canon (paradigma) burgués decimonónico. Una ideología del trabajo artesanal y cuasi manual se apodera del quehacer literario:

Alors commence à s'élaborer une imagerie de l'écrivain-artisan qui s'enferme dans un lieu légendaire, comme un ouvrier en chambre et dégrossit, taille, polit et sertitsa

---

que se aleja paulatinamente del mundo fáctico y especula sobre la posibilidad de que la percepción genere lo percibido. Sorpresa de un lector anónimo ante la prematura posmodernidad de Kuhn, quien pacta con un intuicionismo filosófico herencia de Bergson; un "gestaltswitch" inaugura las revoluciones científicas: momentos de inspiración y genialidad (1996: 122s).

forme, exactement comme un lapidaire dégage l'art de la matière, passant à ce travail des heures régulières de solitude et d'effort (1972: 50).<sup>10</sup>

En “Flaubert et la phrase”, Barthes describe la manía de tachar, corregir, re-escribir y volver a tachar la construcción aparentemente interminable y tortuosa de una sola oración de *Madame Bovary* como consecuencia de la adaptación de valores laborales y burgueses en el campo literario-artístico. Los acusadores de la novela no reconocen, por supuesto, esta adaptación, dado que los rasgos que ellos identifican con la literatura pertenecen todavía a un romanticismo tardío y esquemático o a los mecanismos que rigen la novela folletinesca al estilo de Eugène Sue.<sup>11</sup> La literatura, potencialmente contestataria, había sido relegada a esos campos inofensivos. *Madame Bovary* debió haber tenido, para sus primeros lectores, la apariencia de un texto que pretende salirse de ese entorno, y no cabe duda de que sí lo pretendió, mas no a raíz de una rebeldía, sino a causa de un intento de integración en lo que Kuhn interpretaría como el paradigma válido en 1857. Se puede agregar que Flaubert se aferra a esta estética laboral durante el largo resto de su carrera literaria.<sup>12</sup> Al mismo tiempo, ninguna obra posterior a *Madame Bovary* alcanza el éxito de la novela procesada. Flaubert se vuelve un autor para una elite intelectual y artística. Su estética y sus técnicas narrativas, por ende, no pueden formar un nuevo paradigma, sino serían el intento fracasado de inscribirse en un paradigma existente. Esto, sin embargo, es una contradicción en sí, que invalida los postulados de Kuhn en el contexto de los discursos humanísticos. Es decir, estamos ante un caso que demuestra que la literatura, como parte de las ciencias blandas, efectivamente no tiene lugar en el sistema epistemológico de Kuhn, que -por ende- no debe titularse ciencia. O, de manera optimista y menos cruel, la epistemología de Kuhn no puede hacer justicia a las necesidades específicas de las ciencias del espíritu. Sigue el círculo vicioso, ya que surge la pregunta: ¿Estas necesidades impiden entonces la cientificidad de nuestras disciplinas? Veamos si Popper nos da un poco más de claridad.

---

10 Barthes menciona, en este contexto, a escritores tan heterogéneos como Gautier, Flaubert, Valéry o Gide.

11 Sue murió en 1857: una casualidad histórica por supuesto, mas también una casualidad simbólica.

12 La manía laboral aumenta con los años y alcanza su auge durante la preparación y escritura de *Bouvard et Pécuchet*, última novela inconclusa de Flaubert. Un testimonio expresivo de este ascenso se halla en la correspondencia entre Flaubert y Turguéniev (ver referencias bibliográficas).

## Popper contra Kuhn

Para Karl Popper, el mito es el inicio de cualquier ciencia, pero pertenece como tal a una época pre científica. En una conferencia de 1953, formula de manera concisa su idea acerca del origen de la ciencia a raíz del mito:

comprendí que tales mitos son susceptibles de desarrollo y pueden llegar a ser testables; que, en un sentido histórico, todas -o casi todas- las teorías científicas se originan en mitos; y que un mito puede contener importantes anticipaciones de teorías científicas (1967: 63).

La ciencia no se opone al mito, sino lo supera. El mito, en medio del complejo formado por la epistemología popperiana, podría interpretarse como una teoría inicial, una teoría débil que se enfrenta a un problema gigantesco normalmente de carácter cosmogónico. Esta teoría “primitiva” explica muy poco, pero contiene en germen una teoría superior, de índole propiamente científica, que será la siguiente aproximación a una solución del problema original, un acercamiento tímido a la verdad. La nueva teoría produce nuevos problemas para cuya solución tentativa se necesitarán más teorías.

Popper formula este principio una y otra vez en conferencias, ensayos y libros. Emprende una verdadera cruzada contra la creencia de que cualquier ciencia se inicia con la observación, que es la base para modelos explicativos que se elaboran mediante métodos inductivos. La ciencia, así Popper, empieza, muy al contrario de la constelación descrita, con un problema concreto y tiene como resultados problemas nuevos.

En *El mito del marco común*, una colección de textos de 1994 que puede leerse como el legado de Popper, el filósofo ofrece un resumen conciso de la metodología científica:

Se puede representar el proceso en su conjunto con un esquema simplificado al que se podría designar como esquema tetrádico:  $P_1 \rightarrow TT \rightarrow DC \rightarrow P_2$ . Se debe entender este esquema de la siguiente manera. Supongamos que comenzamos con un problema  $P_1$ , que puede ser tanto un problema práctico como un problema teórico. Luego procedemos a formular una solución tentativa del problema: una solución conjetural o hipotética, una *teoría tentativa*,  $TT$ . Esto se somete luego a *discusiones críticas*,  $DC$ , a la luz de la evidencia, si se puede disponer de ella. Como resultado se presentan nuevos problemas,  $P_2$  (2005: 176).

El esquema es sencillo y parece demasiado obvio. Sin embargo, no olvidemos que Popper rompe con dos mitos científicos muy bien arraigados: la observación y la inducción. El que observa debe saber de antemano qué observar, es decir, debe localizar un problema (2005: 182). Por ende, no se induce a partir de la observación una solución o un modelo descriptivo de cierto fenómeno, sino se formula una teoría, especulativa hasta cierto grado, que debe ser testada y contrastada mediante experimentos y observaciones

más minuciosas. La teoría será, tarde o temprano, refutada y sustituida por una nueva teoría, es decir, la teoría debe ser falsable: “...podemos decir que *el aumento del conocimiento va de viejos a nuevos problemas mediante conjeturas y refutaciones*” (1974: 306, las cursivas son del autor).<sup>13</sup>

Este aspecto diferencia radicalmente el pensamiento de Popper de los postulados de Kuhn. Una teoría refutada no se vuelve necesariamente “histórica”, mucho menos una nueva teoría genera un nuevo mundo. La teoría vieja contiene parte de la verdad, una parte mínima quizás, pero el germen imprescindible que es el punto de partida de su sucesora. La idea de paradigma científico es diametralmente opuesta al sistema popperiano por dos razones: 1) Descarta los logros de la ciencia antigua para el mundo presente. 2) Presupone una verdad relativa. Las teorías, según Popper, nunca encontrarán toda la verdad, mas sí se acercan a ella. La posibilidad de un acercamiento presupone lógicamente la existencia de una verdad absoluta y lo incuestionable del mundo fáctico.

Finalmente, la desentronización de observación e inducción como núcleos de cualquier labor científica podría permitir (o exigir) la aplicación del modelo popperiano a las ciencias blandas. El mismo Popper se ocupó, como ya se mencionó en el contexto del “Positivismustreit”, de sociología, historiografía y economía como ciencias que fundamentalmente parten de problemas y formulan teorías que generan problemas nuevos, es decir, no acepta ninguna diferenciación metodológica entre ciencias duras y blandas.<sup>14</sup>

Los postulados básicos de Popper han encadenado una serie de críticas severas, dentro y fuera del ámbito de la epistemología. En un libro reciente, José de Lira Bautista trata de demostrar que el mismo Popper, hacia el final de su vida activa, tiene que reducir sus opiniones radicalmente positivistas, tiene que aceptar la imposibilidad de un mundo científico puro y racional, la necesaria influencia de esferas irracionales e ilógicas que se relacionan, sobre todo, con el uso inevitable de un lenguaje (natural) en cualquier ciencia. Problemas lingüísticos habían sido rechazados como pseudo problemas por Popper. Sin embargo, Lira Bautista detecta acertadamente un “giro hermenéutico en el pensamiento” (2008: 223) tardío del filósofo, un giro que la difícil sostenibilidad de sus argumentos desde perspectivas estrictamente lógicas hizo necesario. Popper recurre, como ya se indicó, al mito como generador de ciencia:

13 Las citas se escogieron de manera casi aleatoria. La obra entera del epistemólogo vienés podría servir como referencia. Las investigaciones de Popper en sí aplican el modelo  $P_1 \rightarrow TT \rightarrow DC \rightarrow P_2$ . De ahí su supuesta repetitividad que no es señal de tautología, sino mucho más, el intento de bifurcar el pensamiento, de abarcar un problema mediante teorías sucesivas.

14 Remito al respecto sobre todo a los capítulos 7 y 8 de *El mito del marco común*.

el papel de la invención poética productora de mitos, expresados en relatos que explican el mundo, lo cual constituye una de las funciones básicas del lenguaje humano. La tradición de primer orden está conformada por estos mitos y relatos. La metatradición, por su parte, está compuesta por la crítica de esos mitos (2008: 227).

Crítica que, cabe agregar, se basa necesariamente en lenguaje. Posiblemente contra su voluntad, Popper tiene que admitir que el lenguaje se encuentra en la base de cualquier *discurso* científico, que los intentos de inventar lenguajes artificiales y universales, que puedan evitar la influencia de la irracionalidad lingüística, han fracasado. Procura armonizar este descubrimiento (trágico hasta cierto grado) con su sistema epistemológico, con el tercer mundo científico históricamente neutro. Sin embargo, permanece la sospecha de que esta reconciliación resulta imposible.

La quizás involuntaria aceptación de problemas lingüísticos y hermenéuticos en el mecanismo de la producción de conocimiento abre el sistema popperiano hacia las disciplinas humanísticas, podría concederles un lugar como ciencias, siempre que no se limiten a la repetición de lo conocido y acepten el reto de la formulación de nuevas teorías que podrían acercarnos a la verdad, tarea nada imposible para la filosofía, ni para la historiografía, ni para la crítica literaria.

Igualmente la apertura del sistema popperiano relativiza algunas de las críticas más radicales que el epistemólogo vienés vertió sobre las posturas ante las ciencias sociales. Aún en 2004, Marco Buzzoni había rechazado el concepto de “lógica situacional” que podría reconstruir exactamente la motivación de actos individuales dentro de una sociedad dada. Buzzoni le opone que las consecuencias de los actos individuales no pueden ser sistematizadas ni convertirse en objetos de una ciencia dura, precisamente porque son actos individuales (2004: 162). Sin duda, Buzzoni recurre a una petición de principios que se revela cuando apela a lo inconsciente que forma el núcleo de las ciencias sociales y humanísticas, un inconsciente que sí permite la formulación de regularidades y leyes (2004: 166s). Buzzoni parece olvidar que precisamente la exploración de lo inconsciente se basa en lenguaje, lo que -también en un sentido popperiano- imposibilita la formulación de normas estrictas y la predicción del comportamiento social.

El “giro lingüístico” de Popper, aunado a su convicción de la realidad del mundo fáctico<sup>15</sup> y la imposibilidad de encontrar LA verdad, aumenta las

---

15 Hay que mencionar, aunque sea en nota a pie de página, al crítico más severo de las epistemologías del siglo XX. El australiano David Stove postula, en su libro *Scientific Irrationalism*, el irracionalismo como principio que une los sistemas de Popper, Kuhn, Lakatos y Feyerabend. Stove presenta al filósofo vienés como padre espiritual de este “movimiento” y no acepta diferencia alguna entre sus cuatro representantes. Su argumento principal: Popper y Kuhn niegan que el saber se ha acumulado exponencialmente a lo largo de los últimos 400 años, es decir, niegan que haya progreso, lo que

posibilidades de las ciencias sociales como ciencias, las flexibiliza en lugar de estancarlas en el dogmatismo psicológico de Buzzoni. Quizás podemos resumir el credo científico de Popper con las palabras de Malachi H. Hacohen: la ciencia es “a hypothetical body of knowledge, ever in flux but subject to logical control. Science had no firm foundation, but it was eminently rational” (1998: 722).<sup>16</sup> Este credo, no cabe duda, cualquier ciencia, dura o blanda, puede suscribirlo. Tampoco es irreconciliable con la influencia de mundos irracionales y a-lógicos en el conocimiento, descritos p.e. por Bataille, Marquard o Steiner, dado que mediante la integración de cuestiones hermenéuticas y el postulado de un lenguaje que forma la base de cualquier ciencia, acepta precisamente este tipo de influencias, aunque procura controlarlas a través de una racionalidad que jamás negaría la presencia del mundo objetivo. En palabras algo irónicas, se produce un encuentro fértil entre Karl Popper y Georges Bataille.

El paulatino acercamiento a la verdad que reconoce la existencia de un mundo objetivo, pero está consciente igualmente de que nunca se podrá alcanzar la verdad, tiene numerosos paralelos en reflexiones e hipótesis expresados por filósofos y críticos literarios acerca de una gran gama de temas específicos. Me propongo analizar muy brevemente uno de estos paralelos proveniente de un ámbito ajeno a la epistemología, ajeno a primera vista: los postulados de Walter Benjamin sobre las especificidades de la traducción.

## **Benjamin y la traducción**

En “La tarea del traductor” (1921), Benjamin cuestiona los criterios que suelen regir la calidad de una traducción: fidelidad y cercanía al original, adaptación a las estructuras del idioma al que se traduce. El crítico reconoce que se trata de exigencias absurdas y contradictorias, pues si el traductor se mantiene fiel al idioma original, se aleja necesariamente del idioma meta. Una “buena” traducción, entonces, es un ente ubicado entre dos lenguas,

---

los legitima como irracionales hechos y derechos (22). El mérito de Stove consiste, sin duda, en la revelación de algunos trucos formales (p. e., el excesivo uso de las comillas en Lakatos que neutraliza cualquier afirmación, la vacía de contenido) usados por los cuatro epistemólogos. No podemos aceptar, sin embargo, su crítica principal, ya que la cadena de teorías falsables propuesta por Popper sí posibilita una acumulación del saber, dista de negar el progreso, aunque no crea en la escatología de una verdad revelable.

16 Hay que agregar, no obstante, que Hacohen no acepta la idea de que Popper haya realizado, aunque indirectamente, el “linguisticturn”, dado que sigue creyendo en la objetividad (726). Nos atrevemos a preguntar: ¿estar consciente de problemas lingüísticos relacionados con el desarrollo del conocimiento implica una negación de la objetividad?

que pretende reconciliar dos sistemas lingüísticos -lo que equivale a decir dos ontologías- diferentes:

La traducción sirve pues para poner de relieve la íntima relación que guardan los idiomas entre sí. No puede revelar ni crear por sí misma esta relación íntima, pero sí puede representarla, realizándola en una forma embrionaria e intensiva (1971: 131).

La traducción, según Benjamin, no resalta el abismo entre los idiomas, la Torre de Babel, sino sus orígenes compartidos, “el hecho de que las lenguas no son extrañas entre sí, sino a priori, y prescindiendo de todas las relaciones históricas, mantienen cierta semejanza en la forma de decir lo que se proponen” (1971: 131).

Ilustro las intenciones de Benjamin con un ejemplo: una traducción del *Fausto* al español que se lee bien porque respeta fielmente los códigos morfológicos, sintácticos y semánticos del castellano es una mala traducción, ya que separa dos idiomas en lugar de buscar su unión. Una buena traducción debería, muy al contrario, imitar los códigos lingüísticos del alemán en español, mostrar de esta manera que dos idiomas distantes entre sí pueden formar una simbiosis, una entidad nueva que se acerca a una raíz común de la que partieron el alemán y el español. El lenguaje usado por el traductor no sería el alemán ni el español, sino precisamente un híbrido que contiene algo del germen literario y del germen lingüístico del original que éste había disfrazado y escondido. En este sentido, y sólo en éste, la traducción supera el original, ya que es capaz de reinsertarlo en el momento de su percepción y creación que, sobra decirlo, no depende en absoluto de su autor. Un primer intento puede tener una apariencia muy burda. Cito los versos 214 y 215 de la primera parte del *Fausto*: “Der Worte sind genug gewechselt, / lässt mich auch endlich Taten sehn” (2000: 8). Traduzco y trato de lograr una forma aceptable en español, sin respetar la métrica germana: “Se han intercambiado palabras suficientes, / dejad ver finalmente los actos”. Si respeto la sintaxis alemana, resulta: “De las palabras han sido suficientes intercambiado, / dejadme finalmente actos ver”. No suena muy bien, pero cumple con la meta de una buena traducción benjaminiana que consiste en el acercamiento a las esencias literaria y lingüística.

Dado que cualquier obra se desarrolla en el tiempo, se sigue escribiendo a pesar de la desaparición física de su autor. La traducción debe seguir un desarrollo paralelo, debe ser un ejercicio continuo y siempre renovado que permita finalmente “con una insistencia admirable” señalar “el ámbito predestinado e inaccesible donde se realiza la reconciliación y la perfección de las lenguas” (1971: 134s). No cabe duda que Benjamin retoma conceptos fundamentalmente románticos: el anhelo de una lengua originaria, la ilusión de una esencia poética inefable y eternamente buscada, la flor azul de Novalis. Sin embargo, precisamente esos anhelos románticos e irracionales forman un nexo entre

las ideas de Benjamin y las epistemologías del siglo XX, la popperiana muy en especial. La verdad se reconoce como inalcanzable, pero no se duda de su existencia. Mediante teorías, hipótesis, conjeturas y refutaciones nos acercamos a ella, en medio de un proceso tan interminable como desesperado. Si renunciamos a la idea de una verdad existente (probablemente ilusoria), privamos de cualquier sentido a las actividades científicas, intelectuales y artísticas, destruimos el fondo sobre el que se forma el pensamiento. De nuevo se revela la estrecha relación entre la lógica de la ciencia y sus bases irracionales. Lo sabe muy bien Popper cuando, en *La sociedad abierta y sus enemigos*, se percata de que el racionalismo se basa en una decisión irracional: "...somos libres de elegir una forma crítica de racionalismo que admita francamente sus limitaciones, y su base en una decisión irracional (y en esa medida, cierta prioridad del irracionalismo)" (2006: 444). Es irracional la decisión por una postura que acepta que no habrá resultados porque no se puede conocer la verdad; es racional la decisión a favor de una posición que, de antemano, se cree dueña de la verdad. Al mismo tiempo, la idea de ser dueño de la verdad es irracional, la de admitir la inaccesibilidad de la verdad es racional. Se demuestra la lógica del mundo intelectual y científico basada sobre fundamentos irracionales, la flor azul del romanticismo cuya búsqueda vana se halla en el centro de las ciencias duras y blandas, que Walter Benjamin simboliza con sus ideas acerca de la capacidad de la traducción de ser un camino hacia el origen del pensamiento.

## Conclusión

Muchos ejemplos más podrían acumularse y analizarse, y que proceden de la misma manera que Walter Benjamin: Jacques Derrida, quien, en su *Gramatología*, interpreta cualquier acto de escritura como un intento de acercarse a la huella, que la primera tachadura ha dejado sobre el primer signo, para destaparla ("aufheben" según Husserl, es decir, levantar algo para ver qué se esconde debajo) y volver a enfrentarse al concepto originario, al ser; Roland Barthes, quien, en *El grado cero de la escritura*, construye -muy parecido en esto a su archienemigo Derrida- el fenómeno superpuesto e inalcanzable de la lengua hacia el que tratamos de transgredir (en vano, por supuesto) con todos nuestros actos lingüísticos; Maurice Blanchot, quien, en *El espacio literario*, piensa que cualquier fragmento escrito por un autor concreto sólo puede ser una pieza arrancada a la gran obra intangible que, a la postre, vuelve a absorber esta pieza y deja atónito al autor ante la inutilidad de sus esfuerzos.

Esta acumulación de ejemplos sólo nos remite a nuestra pregunta inicial que contesto de manera provisional para exponerla a la discusión crítica. Los discursos filosófico, literario, histórico, sociológico, etc., pueden ser ciencias si no repiten una y otra vez el saber canónico y petrificado, si toman el riesgo

de enfrentarse a códigos nuevos y tratan de descifrarlos, si aceptan la existencia de un mundo fáctico no negable por el relativismo de los paradigmas de Kuhn, si admiten -finalmente- su propia ineficiencia e impotencia ante el conocimiento y la verdad. En este sentido, las epistemologías del siglo XX -por lo menos la de Popper- sí reservan un espacio nada despreciable a las disciplinas humanísticas y les pueden abrir nuevas posibilidades que consisten precisamente en la reformulación de sus discursos y en darnos cuenta de que éstos, aunque nos parece difícil creerlo, podrían reflejar problemas reales.

## Bibliografía

BARTHES, Roland

1972 *Le degré zéro de l'écriture suivi du Nouveaux essais critiques*. París: Éditions du Seuil.

BATAILLE, Georges

1957 *L'érotisme*. París: Les Éditions de Minuit.

BENJAMIN, Walter

1971 "La tarea del traductor", en *Angelus Novus*, trad. H. A. Murena, Barcelona, Edhasa, pp. 127-143.

BLANCHOT, Maurice

1955 *L'espace littéraire*. París: Gallimard.

BUZZONI, Marco

2004 "Poppers methodologischer Individualismus und die Sozialwissenschaften", en *Journal for General Philosophy of Science / Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie*, vol. 35, no. 1, pp. 157-173.

DERRIDA, Jacques

1971 *De la gramatología*, trad. Oscar del Barco y Conrado Ceretti. México: Siglo XXI.

FLAUBERT, Gustave; TURGUÉNIEV, Ivan

1992 *Correspondencia*, trad. Danielle Lascade y Francisco Díez del Corral. Madrid: Mondadori.

GOETHE, Johann Wolfgang

2000 *Faust. Der Tragödie Erster Teil*. Stuttgart: Reclam.

HACOHEN, Malachi H.

1998 "Karl Popper, the Vienna Circle, and Red Vienna", en *Journal of the History of Ideas*, vol. 59, no. 4, pp. 711-734.

KUHN, Thomas S.

1996 *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago y Londres: The University of Chicago Press.

LIRA BAUTISTA, José de

- 2008 *Karl Popper: controversias en filosofía de la ciencia*. México: UNAM, Universidad Autónoma de Aguascalientes.

MARQUARD, Odo

- 2007 “Die Philosophie der Geschichten und die Zukunft des Erzählens”, en *Skepsis in der Moderne*. Stuttgart: Reclam, pp. 55-72.
- 2007 “Sprachmonismus und Sprachpluralismus der Philosophie”, en *Skepsis in der Moderne*. Stuttgart: Reclam, pp. 72-83.

POPPER, Karl

- 1967 *Conjeturas y refutaciones*, trad. Néstor Miguez. Barcelona: Paidós.
- 1974 *Conocimiento objetivo*, trad. Carlos Solís Santos. Madrid: Tecnos.
- 2005 *El mito del marco común*, trad. Marco Aurelio Galmarini. Barcelona: Paidós.
- 2006 *La sociedad abierta y sus enemigos*, trad. Eduardo Loedel. Barcelona: Paidós.

POPPER, Karl; ADORNO, Th. W.; DAHRENDORF, Ralf; HABERMAS, Jürgen

- 2008 *La lógica de las ciencias sociales*, trad. Jacobo Muñoz. México: Colofón.

PRAZ, Mario

- 1999 *La carne, la muerte y el diablo en la literatura romántica*, trad. Rubén Mettini. Barcelona: El Acantilado.

ROCKMORE, Tom

- 1992 *Irrationalism. Lukács and the Marxist View of Reason*. Philadelphia: Temple University Press.

STEINER, George

- 1971 *In Bluebeard's Castle*. London & Boston: Faber & Faber.

STIFTER, Adalbert

- 2005 *Der Nachsommer*. Stuttgart: Reclam.

STOVE, David

- 2001 *Scientific Irrationalism. Origins of a Postmodern Cult*. New Brunswick: Transaction Publishers.